انکارِ حدیث کا نیا روپ

اِصلاحی اُسلوبِ تدبّرِ حدیث

تالیف
غازی عُزیر

مکتبہ قدّوسیہ

اِنکارِ حدیث کا نیا رُوپ

اِصْلاحی اُسلُوبِ تدبّرِ حدیْث

تألیف

غازی عُزیر

مکتبہ قدوسیہ

فہرست عنوانات

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

باب ششم
اخبار آحاد اور ان کی حجیت

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ
	۳-غریب	۲۴
	• خبر غریب کی مثالیں	۲۶
	• خبر غریب کا حکم	۲۶
	• محل غرابت	۲۶
	غربت کی قسمیں:	۲۷
	الف- فرد یا غریب مطلق	۲۷
	• غریب مطلق کی مثال	۲۸
	ب- فرد یا غیرب نسبی	۲۸
	• غریب نسبی کی مثال	۲۹
	• غریب نسبی کی اقسام	۲۹
	• غریب مطلق اور غریب نسبی میں فرق	۳۰
	• غریب کی قسمیں باعتبار سند و متن	۳۰
	• خبر غریب کا حکم	۳۱
۴	خبر واحد کی حجیت قرآن کریم کی روشنی میں	۳۲
۵	عمل نبوی سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات	۳۵
	خبر واحد کی حجیت کے منکرین کی ایک دلیل	۳۹
۶	خلفائے راشدین اور اہل بیت کے عمل سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات:	۴۱
	• حضرت ابو بکرؓ کا اخبار آحاد کو قبول کرنا	۴۱

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

صفحہ	عنوانات	نمبر شمار
۱۸۶	• کیا خبر واحد سے حکم فرض نہیں ہوتا؟	
۱۸۷	• دوسرا اختلاف اور اس کا جائزہ:	
۱۸۷	• اخبارِ آحاد کا مفید علم ہونا	
۱۹۱	• اخبارِ آحاد کے مفید علم ہونے کے دلائل	
۱۹۶	• خبر واحد کا بالقرائن مفید علم ہونا	
۱۹۷	• علم نظری	
۱۹۷	• علم ضروری	
۱۹۷	• علم نظری اور علم ضروری میں فرق	
۱۹۹	• خبر واحد کو مفید علم بنانے والے قرائن	
۱۹۹	۱- پہلا قرینہ	
۲۰۱	۲- دوسرا قرینہ	
۲۰۵	۳- تیسرا قرینہ	
۲۰۶	۴- چوتھا قرینہ	
۲۰۷	• خبر واحد کے بالقرائن مفید علم بیان کرنے کے اسباب	
۲۰۸	• اخبارِ آحاد کا ظن کا فائدہ پہنچانا	
۲۱۱	• اخبارِ آحاد کے ظنی ہونے کے دلائل اور ان کا جائزہ	
۲۱۴	• اخبارِ آحاد کو مفید علم نہ سمجھنے کے چند اسباب:	
۲۱۵	۱- علم حدیث پر قلت نگاہ اور اسکی تلاش وجستجو سے اعراض عام	
۲۱۶	۲- احادیث نبوی کو دوسری خبروں پر قیاس کرنا	

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

نمبرشمار	عنوانات	صفحہ

باب ہفتم
فتنہ وضع احادیث

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

●●●

باب ششم

اخبار آحاد اور ان کی حجیت

اخبار آحاد کی تعریف

آحاد، احد بمعنی واحد کی جمع ہے، خبر واحد کے لغوی معنی یہ ہیں کہ وہ خبر جسے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص ہو۔ لیکن محدثین اور علمائے اصول کی اصطلاح میں خبر واحد سے مراد وہ حدیث ہے جس میں متواتر کی تمام شروط وصفات نہ پائی جاتی ہوں، خواہ اس کو روایت کرنے والا تنہا ایک شخص ہو یا ایک سے زیادہ۔(۱)

محدثین متواتر کے علاوہ باقی تمام اخبار پر اخبار آحاد کا ہی اطلاق کرتے ہیں، (۲) چنانچہ جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

"وکلها سوی المتواتر أحاد." (۳)

''متواتر کے علاوہ باقی تمام احادیث آحاد ہیں۔''

اخبار آحاد کی تقسیم باعتبار قوت وضعف

باعتبار قوت وضعف خبر واحد کی تین قسمیں ہیں:

۱۔مقبول

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''وہ خبر واحد جس پر جمہور کے نزدیک عمل واجب ہے (یعنی وہ خبر جس کی سند متصل ہو، جس کے رواۃ از ابتداء تا انتہاء ثقہ، عادل وضابط ہوں نیز اس میں شذوذ وعلل بھی نہ ہوں)۔''(۴)

ڈاکٹر محمود طحان، مولوی ظفر احمد عثمانی تھانوی اور جناب عبدالرحمٰن بن عبیداللہ الرحمانی وغیرہم فرماتے ہیں:

''وہ خبر واحد جو مخبر بہ یعنی نفس مضمون کی صداقت کے باعث ترجیح پا جائے۔''(۵)

مقبول اخبار آحاد کی مزید چار قسمیں ہیں:

---

(۱) الکفایۃ للخطیب: ص ۱۶-۱۷، شرح نخبۃ الفکر، فتح الباری: ۹/ ۱۵، ۱۳/ ۲۳۳، ۳۲۲، نزھۃ النظر: ص ۲۶، قواعد التحدیث للقاسمی: ص ۱۴۷، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۲۲، تحفۃ اہل الفکر: ص ۹

(۲) تحفۃ اہل الفکر: ص ۹

(۳) قواعد فی علوم الحدیث للتھانوی: ص ۳۳

(۴) شرح نخبۃ الفکر، تحفۃ اہل الفکر: ص ۱۰

(۵) قواعد فی علوم الحدیث: ص ۳۳، تحفۃ اہل الفکر: ۱۰، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۳۲

''صحیح لذاتہ، صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ۔''(۱)

۲-مردود

وہ خبر واحد جس میں مقبول کے اوصاف موجود نہ ہوں مردود کہلاتی ہے۔حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اس کی تعریف یوں بیان فرماتے ہیں:

''وہ خبر واحد جو مخبر بہ کی عدم صداقت کے باعث ترجیح نہ پا سکے۔''(۲)

جناب ظفر احمد عثمانی صاحب فرماتے ہیں:

''وہ روایت جس کے مخبر بہ یعنی نفس مضمون کا کذب راجح ہو۔''(۳)

مردود اخبار آحاد کی اقسام کی تفصیل باب اول کے تحت گزر چکی ہے۔

۳-متوقف فیہ

وہ خبر واحد جس سے اس کے رواۃ پر بحث کے سبب بوقت استدلال (یعنی ردوقبول میں) توقف کیا جائے۔(۴)

اخبار آحاد کی تقسیم باعتبار تعداد اسناد

باعتبار تعداد اسناد بھی خبر واحد کی تین قسمیں ہیں:

۱-مشہور یا مستفیض ۲-عزیز اور ۳-غریب

۱-مشہور یا مستفیض

''مشہور'' کے لغوی معنی یہ ہیں کہ ایسی خبر جو لوگوں کی زبانوں پر جاری ہو خواہ کذب ہی ہو۔(۵)

ڈاکٹر محمود الطحان فرماتے ہیں:

"هو اسم مفعول من شهرت الأمر إذا أعلنته و أظهرته وسمي بذلك لظهوره۔"(٦)

''یہ اسم مفعول ہے۔عربی محاورہ کے مطابق جب آپ کسی بات کا اعلان و اظہار کر دیں تو یہ فقرہ کہیں گے "شهرت الامر" یعنی یہ بات میں نے ظاہر کر دی۔اسی شہرت کی بناء پر اس کا نام خبر مشہور رکھا گیا ہے۔''

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

"سمی مشهورا لوضوح أمره يقال شهرت الأمر أشهره شهرا وشهرةً فاشتهر۔" (٧)

اور حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) قواعد فی علوم الحدیث: ص۳۳-۳۴، تحفۃ اہل الفکر: ص۱۱، تیسیر مصطلح الحدیث: ص۳۳

(۲) شرح نخبۃ الفکر، تحفۃ اہل الفکر: ص۱۰، تیسیر مصطلح الحدیث: ص۳۲

(۳) قواعد فی علوم الحدیث: ص۳۳

(۴) شرح نخبۃ الفکر، قواعد فی علوم الحدیث: ص۳۳

(۵) تحفۃ اہل الفکر: ص۹

(۶) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۲۳

(۷) فتح المغیث للسخاوی: ۴/۸

"ومعنى الشهرة مفهوم فأكتفى بذلك عن حده۔" (۱)

لیکن محدثین اور علمائے اصول کی اصطلاح میں خبر ''مشہور'' اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے طرق یعنی سلسلۂ رُوایت کے ہر طبقہ میں سے دو سے زائد یعنی کم از کم تین راوی ہوں۔ اگر رواۃ کی تعداد تین سے زیادہ ہو تو اس قدر نہ ہو کہ وہ خبر حد تواتر کو پہنچ جائے جبکہ مستفیض لغوی اعتبار سے ''استفاض'' کا اسم فاعل ہے جو ''فاض الماء'' یعنی پانی پھیل گیا سے مشتق ہے۔ اسی مناسبت سے جس حدیث کی شہرت زیادہ ہوا سے حدیث ''مستفیض'' کہتے ہیں۔ (۲)

شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

''صحیح حدیث کے مختلف مراتب و مدارج ہیں...... اگر اس کے دو سے زیادہ راوی ہوں تو وہ مشہور یا مستفیض ہے...... حدیث مشہور میں کثرت کے معنی یہ ہیں کہ ہر جگہ دو سے زیادہ راوی ہوں اور یہی مطلب محدثین کے اس قول کا ہے کہ اس فن میں ''اقل اکثر پر حاکم ہے۔'' (۳)

جبکہ علامہ بلقینیؒ کا قول ہے:

"المشهور ويقال له المستفيض: الذى تزيد نقلته على ثلاثة۔" (۴)

اور حافظ ابن الصلاحؒ کسی حدیث کو ایک جماعت سے مروی ہونے پر مشہور قرار دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

"فإذا روى الجماعة عنهم حديثا سمي مشهورا" (۵)

لیکن حافظ ابن حجر عسقلانیؒ وغیرہ فرماتے ہیں:

''محدثین کے نزدیک وہ حدیث مشہور ہے جس کے طرق میں دو سے زائد راوی ہوں...... اس کا نام مشہور اس لئے ہے کہ اس کو شہرت حاصل ہوئی ہے۔ ائمہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک یہی مستفیض ہے کیونکہ جب پانی خوب بہ جاتا ہے تو کہا جاتا ہے: فاض الماء۔ بعض فقہاء و محدثین نے مستفیض اور مشہور میں مغایرت بیان کی ہے اور کہتے ہیں کہ مستفیض کی اسانید میں از ابتداء تا انتہا یکسانیت پائی جاتی ہے جبکہ مشہور اس سے زیادہ عام ہے۔ بعض لوگوں نے ان دونوں میں باعتبار دوسری کیفیات کے مغایرت بیان کی ہے لیکن اس کا اس فن کے مباحث سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پھر کبھی مشہور کا اطلاق زبان زد عوام اخبار پر بھی ہوتا ہے، پس اس میں وہ خبر بھی شامل ہو جاتی ہے جس کی ایک ہی سند ہو بلکہ جس کی اصلا کوئی سند بھی نہ ہو۔'' (۶)

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) مقدمہ ابن الصلاح: ص ۲۲۳، تدریب الراوی: ۲/۱۷۳ (۲) تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۲۳

(۳) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ مترجم: ص ۷-۸ (۴) تدریب الراوی: ۲/۱۷۳

(۵) مقدمہ ابن الصلاح: ص ۲۲۹، الارشاد للنووی: ۲/۴۳۷، شروط الأئمة الستة: ص ۱۱، فتح المغیث للعراقی: ص ۳۱۷، فتح المغیث للسخاوی: ۴/۸

(۶) شرح نخبۃ الفکر: ص ۳۰-۳۱، فتح المغیث: ۴/۸-۹، تدریب الراوی: ۲/۱۷۳، نزھۃ النظر: ۱۷-۱۸، قواعد التحدیث: ص ۱۲۴-۱۲۵، تحفۃ اہل الفکر: ۹، مقدمہ منھاج الصالحین: ص ۴۹

''وہ حدیث جس کے راویوں کی تعداد دو سے اوپر مثلا تین یا تین سے زیادہ ہو لیکن وہ حد تواتر کو نہ پہنچی ہو اسے مشہور کہتے ہیں۔''(۱)

آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

''مشہور کا اطلاق ان روایات پر بھی ہوتا ہے جن کو بعض رواۃ سے یا ہر طبقہ یا اکثر طبقات میں روایت کرنے والوں کی تعداد دو سے زیادہ ہو اور ان روایات پر بھی ہوتا ہے جو زبان زد ہیں، پس اس طرح کی احادیث میں وہ احادیث بھی شامل ہیں جن کی صرف ایک ہی سند ہے یا اصلا جن کی کوئی سند ہی نہیں ہے، مثلا: علماء أمتی أنبیاء بني إسرائیل وغیرہ۔''(۲)

شیخ رضی الدین حنبلی حنفیؒ فرماتے ہیں:

''وہ خبر ہے جس کے راوی (ہر طبقہ میں) دو سے زائد ہوں مگر حد تواتر کو نہ پہونچے یعنی مجرد جس سے علم کا فائدہ نہ پہنچتا ہو۔ ائمہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک اسے مستفیض بھی کہا جاتا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ: مستفیض وہ حدیث ہے کہ جس کے شروع، آخر اور وسط میں راویوں کی تعداد یکساں ہو۔ مشہور مستفیض سے عام ہے۔ بعض اوقات مشہور کا اطلاق زبان زد روایات پر بھی مطلقا کر دیا جاتا ہے یعنی وہ روایت جس کی کوئی سند بھی نہ ہو۔''(۳)

اور ''حسامی'' میں ہے کہ:

"والمشهور هو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر۔"(۴)

''حدیث مشہور وہ ہے جو اصل میں خبر واحد تھی پھر مشہور ہوگئی۔''

مشہور احادیث کی مثالیں

۱- حدیث: إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد...... " اس حدیث کو صحابہ میں سے ابن عمرؓ، عائشہؓ اور ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے۔(۵)

۲-"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده۔"

اس حدیث کو محدثین وغیرھم سب کے نزدیک مطلق شہرت حاصل ہے۔(۶)

۳-"إن رسول الله ﷺ قنت شهرا بعد الركوع يدعو على رعل وذكوان۔"

یہ حدیث محدثین کے نزدیک خاص طور پر مشہور ہے۔ اس کو حضرت انس سے ایک جماعت نے، کہ

---

(۱) فتح المغیث للسخاوی: ج۴/ ۸ (۲) نفس مصدر: ۴/ ۱۱

(۳) قفو الأثر رضی الدین الحنبلی: ص۵، قواعد فی علوم الحدیث: ص ۳۲ (۴) کذا فی الحسامی

(۵) فتح المغیث للعراقی: ۳۱۸، الجد اول الجامعۃ فی العلوم النافعۃ: ص ۱۵۱

(۶) فتح المغیث للعراقی: ص ۳۲۱، فتح المغیث للسخاوی: ۴/ ۱۳

جس میں انس بن سیرین، عاصم، قتادہ اور لاحق بن حمید ابو مجلز شامل ہیں، روایت کیا ہے، پھر ان سے بھی ایک جماعت نے، بشمول سلیمان التیمی عن ابی مجلز، روایت کیا ہے، پھر التیمی سے بھی ایک جماعت نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔(۱)

۴-"من أتى الجمعة فليغسل"(۲)

۵-حدیث"رفع اليدين فى الصلاة" (۳) وغیرہ

یہ چند صحیح مشہور احادیث کی مثالیں ہیں۔ اب چند غیر صحیح مشہور احادیث کی مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

۱-"يوم نحركم يوم صومكم"

۲-"من بشرني بخروج آذر بشرته بالجنة۔"

ان دونوں احادیث کو حافظ زین الدین عراقیؒ نے ''بے اصل'' قرار دیا ہے۔(۴) اور حافظ سخاویؒ نے ایسی احادیث کی مثال کے طور پر یہ روایات پیش کی ہیں:

۳-"علماء أمتي أنبياء بني اسرائيل

۴- ولدت في زمن الملك العادل كسرى

۵- تسليم الغزالة۔"(۵)

مشہور حدیث کا حکم

حدیث مشہور کو قطعی طور پر صحیح یا غیر صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا ہے بلکہ مشہور حدیثوں میں سے بعض صحیح بعض حسن، بعض ضعیف اور بعض موضوع و بے اصل تک ہوتی ہیں،(۶) لیکن اگر کوئی مشہور حدیث صحیح ہو تو ایسا امتیاز ہوگا جس کی بناء پر اس کو غریب اور عزیز پر ترجیح دی جائے گی۔(۷)

۲-عزیز

عزیز کے لغوی معنی یہ ہیں کہ ایسی خبر جو نادر، قوی اور شاق ہو۔(۸) ڈاکٹر محمود الطحان کہتے ہیں:

''لغوی لحاظ سے عز يعز بكسر العين سے العزیز صفت مشبہ ہے یعنی قلیل و نادر یا عزیز بفتح العین سے ہے یعنی قوی اور مضبوط اس لئے کمیاب اور نادر الوجود حدیث کو عزیز کہا گیا یا کسی اور سلسلہ روایت سے آنے کی وجہ

(۱) فتح المغیث للعراقی: ۳۲۱، فتح المغیث للسخاوی ۴/۱۳
(۲،۳) فتح المغیث للعراقی: ص ۳۱۸
(۴) فتح المغیث للعراقی: ص ۳۱۸-۳۱۹
(۵) فتح المغیث للسخاوی: ۴/۱۱-۱۲
(۶) فتح المغیث للعراقی: ص ۳۱۸، فتح المغیث للسخاوی: ۴/۹
(۷) تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۲۳
(۸) تحفۃ اہل الفکر: ص ۹

سے اس کو قوت حاصل ہوگئی اور یہ عزیز کہلائی۔''(۱)

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے: "فعززنا بثالث" (۲) یعنی ''پھر ہم نے تیسرے (رسول) سے تائید کی یا تقویت بخشی۔'' علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

"وسمی بذلك إما لقلة وجوده لأنه یقال عز الشیء یعز بکسر العین فی المضارع عزا وعزازة إذا قل بحیث لا یکاد یوجد وإما لکونه قوی واشتد بمجیئه من طریق أخر من قولهم عز یعز بفتح العین فی المضارع عزا وعزازة أیضا إذا اشتد وقوی۔" (۳)

مزید لغوی تحقیق کے لئے حاشیہ (۴) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

محدثین اور علمائے اصول کی اصطلاح میں ''عزیز'' وہ خبر ہے جس کے متعدد طبقات سند میں سے کسی طبقہ میں بھی روایت کرنے والے دو راوی سے کم نہ ہوں۔ اگر کسی طبقہ میں تین یا اس سے زیادہ راوی پائے جائیں تو بھی اس کے لئے مضر نہیں بشرطیکہ کسی ایک طبقہ میں کم از کم دو راوی ضرور باقی رہ جائیں اس لئے کہ طبقات سند میں کم از کم کا اعتبار ضرور ہوتا ہے۔(۵)

شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

''اگر اس کے دو راوی ہوں تو وہ حدیث عزیز ہے...... دو ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر جگہ ایسا ہی ہو۔ اگر صرف ایک جگہ میں ہو تو وہ حدیث عزیز نہیں غریب ہوگی۔''(۶)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"وهو ما لا یرویه أقل من اثنین عن اثنین۔"(۷)

یعنی ''خبر عزیز وہ ہے جسے کم از کم دو راوی کم از کم دو راویوں سے نقل کریں۔''

آگے چل کر فرماتے ہیں:

''اس کو قلت وجود اور ندرت کے باعث عزیز کہا جاتا ہے۔ اس کو عزیز کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دو اسناد سے آنے کے باعث اس کو تقویت مل جاتی ہے، اس لئے اس کو عزیز یعنی قوی کہا جاتا ہے۔''(۱)

---

(۱) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۲۶ (۲) یٰسین: ۱۴

(۳) فتح المغیث للسخاوی: ۴/ ۵-۶

(۴) القاموس المحیط: ۲/ ۱۸۲، لسان العرب: ۵/ ۴/ ۳۷۴-۳۷۸، تہذیب الاسماء واللغات: ۲/ ۲۰۲

(۵) شرح نخبۃ الفکر: ص۲۱، ۲۴، فتح المغیث للسخاوی: ۴/ ۷، تدریب الراوی: ۲/ ۱۸۱، نزہۃ النظر: ص۱۸، فتح الباقی: ۲/ ۲۶۸، تیسیر مصطلح الحدیث: ص۲۶

(۶) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوٰۃ مترجم: ص۷-۸

(۷) شرح نخبۃ الفکر: ص۳۱، تدریب الراوی: ۲/ ۱۸۱، قواعد التحدیث للقاسمی: ص۱۲۵-۱۲۶، تحفۃ اہل الفکر: ص۹، تیسیر مصطلح الحدیث: ص۲۵

حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

"فإذا روی عنهم رجلان وثلاثة واشتركوا في حديث يسمى عزيزا۔"(۲)

جناب ظفر احمد عثمانی تھانویؒ فرماتے ہیں:

''عزیز وہ خبر ہے جو دو سے کم راویوں سے مروی نہ ہو یعنی کسی بھی طبقہ میں راوی دو سے کم نہ ہوئے ہوں۔''(۳)

خبر عزیز کی مثال

حدیث:"لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده"۔۔۔اس حدیث کی صحابہ میں سے انس وابو ہریرہ نے اور انس سے قتادہ اور عبدالعزیز بن صہیب نے اور قتادہ سے شعبہ اور سعید نے، اسی طرح عبدالعزیز بن صہیب سے اسماعیل بن علیہ اور عبدالوارث بن سعید نے اور ان دونوں سے ایک جماعت نے روایت کی ہے۔(۴)

خبر عزیز کا حکم

خبر عزیز صحیح، حسن اور ضعیف سبھی قسم کی ہو سکتی ہے۔(۵) جناب ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

''بعض زعماء کے برخلاف کسی حدیث کے صحیح ہونے کے لئے اس کا عزیز ہونا شرط نہیں ہے۔''(۶)

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''کسی حدیث کی صحت کے لئے اسکا عزیز ہونا شرط نہیں ہے برخلاف اس کا دعویٰ کرنے والے یعنی معتزلہ میں سے ابوعلی جبائی کے۔ امام عبداللہ حاکمؒ اپنی کتاب علوم الحدیث میں اس دعویٰ کے متعلق فرماتے ہیں کہ صحیح حدیث وہ ہے جسے کوئی غیر مجہول صحابی اس طرح روایت کرے کہ اس سے روایت کرنے والے دو راوی ہوں پھر وہ اسی طرح حاملین حدیث میں متداول ہو کر ہمارے وقت تک شہادت علی الشہادت کی طرح پہنچ جائے۔''(۷)

(واضح رہے کہ کہ حافظ ابن الصلاحؒ نے خبر ''عزیز'' کے متعلق اس چیز کا ذکر نہیں کیا ہے کہ یہ خبر صحیح اور ضعیف ہر دو طرح کی ہو سکتی ہے جبکہ آں رحمہ اللہ نے خبر ''مشہور'' اور خبر ''غریب'' کے متعلق اس امر کی صراحت

---

(۱) شرح نخبۃ الفکر ص ۳۱۰، تدریب الراوی: ۲/ ۱۸۱، قواعد التحدیث للقاسمی: ص ۱۲۵-۱۲۶، تحفۃ اھل الفکر: ص ۹، تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۲۵

(۲) مقدمہ ابن الصلاح: ۲۲۹، فتح المغیث للعراقی: ص ۳۱۷

(۳) قواعد فی علوم الحدیث للتھانوی: ص ۳۲

(۴) صحیح البخاری: ۱/ ۵۸، صحیح مسلم: ۱/ ۶۷-۶۸، شروط الأئمۃ الخمسۃ للحازمی: ص ۲۰-۲۱، نزھۃ النظر: ص ۲۰-۲۱، فتح المغیث للسخاوی: ۴/ ۷-۸، مقدمۃ الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان: ۱/ ۱۷، الجد اول الجامعۃ فی العلوم النافعۃ: ص ۱۵۱

(۵) فتح المغیث للعراقی: ص ۳۱۸

(۶) قواعد فی علوم الحدیث: ص ۳۲

(۷) شرح نخبۃ الفکر: ص ۳۱

فرمائی ہے(۱)

حافظ ابن حجرؒ مزید فرماتے ہیں:

'' قاضی ابوبکر بن العربیؒ نے شرح صحیح البخاری میں صراحت فرمائی ہے کہ کسی حدیث کا عزیز ہونا امام بخاری کی شرط ہے، لیکن اس بات کا جو جواب دیا گیا ہے وہ محل نظر ہے کیونکہ اس جواب میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حدیث الاعمال بالنیات فرد ہے جسے حضرت عمرؓ سے علقمہ کے علاوہ کوئی اور روایت نہیں کرتا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس حدیث کو صحابہ کی موجودگی میں منبر پر خطبہ کی حالت میں بیان کیا تھا۔ اگر وہ لوگ اس حدیث کو جانتے نہ ہوتے تو انہوں نے اس کا انکار کیا ہوتا۔ لیکن اس قول پر مزید یہ تعقب کیا جاسکتا ہے کہ اس حدیث پر صحابہ کے خاموش رہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انہوں نے اس کو حضرت عمرؓ کے علاوہ کسی اور سے بھی سن رکھا تھا۔ اگر حضرت عمرؓ کی اس حدیث کے متعلق یہ بات تسلیم کرلی جائے تو اسے آں رضی اللہ عنہ سے صرف علقمہ روایت کرتے ہیں پھر ان سے صرف محمد بن ابراہیم اور ان سے صرف یحییٰ بن سعید اور یہی چیز محدثین کے نزدیک صحیح ومعروف ہے۔ ان کے پاس کچھ متابعات بھی اگرچہ وارد ہیں لیکن وہ غیر معتبر ہیں۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کی حدیث کے علاوہ ہم ان کے جواب تسلیم نہیں کرتے۔ ابن رشید کا قول ہے کہ قاضی ابوبکر کے اس دعوی کے بطلان کے لئے کہ صحت حدیث کے لئے عزیز ہونا بخاری کی شرط ہے، بخاری میں مذکور پہلی حدیث ہی کافی ہے۔ امام ابن حبان کا دعوی بھی قاضی ابوبکر کے دعوی کا نقیض ہے، فرماتے ہیں کہ دو راویوں کا اپنے سے اوپر دو راویوں سے انتہائے سند تک روایت کرتے چلے جانا اصلا مفقود ہے۔''(۲)

۳۔غریب

لغوی اعتبار سے ''غریب'' غربت سے فعیل ہے جس کا مطلب نزوح عن الوطن ہے۔(۳)

ڈاکٹر محمود الطحان فرماتے ہیں:

''لغوی اعتبار سے یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے بمعنی مفرد یعنی اکیلا یا اپنے اقارب سے دور۔''(۴)

اور علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

" قال بعضهم : الغريب من الحديث على وزان الغريب من الناس فكما أن غربة الإنسان فى البلد تكون حقيقة بحيث لا يعرفه فيها أحد بالكلية وتكون إضافية بأن يعرفه البعض دون البعض ثم قد يتفاوت معرفة الأقل منهم تارة والأكثر أخرى وقد يستويان وكذا الحديث۔" (۱)

(۱) کمافی فتح المغیث للعراقی: ص۳۱۸ و فتح المغیث للسخاوی: ۴/۹ (۲) شرح نخبۃ الفکر: ص۳۲
(۳) تحفۃ اہل الفکر: ص۹ (۴) تیسیر مصطلح الحدیث: ص۲۸

محدثین کی اصطلاح میں ''غریب'' اس خبر کو کہا جاتا ہے جو طبقات سند میں سے کسی ایک طبقہ میں فقط ایک راوی سے ہی مروی ہو، (۲) چنانچہ شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''......اگر اس کا راوی ایک ہے تو وہ غریب ہے......غریب کا ایک نام فرد بھی ہے اور مراد اس سے راوی کا کسی جگہ ایک ہونا ہے۔'' (۳)

ڈاکٹر محمود الطحان ''غریب'' کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''غریب وہ حدیث ہے جس کا راوی مستقل طور پر ایک ہی ہو طبقات سند میں سے ہر طبقہ میں یا بعض طبقات میں چاہے اس بعض کی تعداد ایک ہی کیوں نہ ہو۔ باقی طبقات میں اگر ایک سے زیادہ راوی بھی ہوں تو اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ اصل اعتبار کسی ایک طبقہ میں کم از کم کا ہے۔'' (۴)

مولوی عبدالرحمٰن بن عبیداللہ رحمانی فرماتے ہیں:

''اصطلاح میں غریب وہ خبر ہے جسے ایک راوی نے روایت کیا ہو۔ اس کو فرد بھی کہتے ہیں۔ اس کو راوی کے انفراد کے باعث غریب کہا جاتا ہے۔ جس طرح پردیسی اپنے وطن سے دور اکیلا اور تن تنہا ہوتا ہے اسی طرح اس کا راوی بھی روایت میں منفرد ہوتا ہے۔'' (۵)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''غریب وہ خبر ہے جس کا راوی صرف ایک ہو خواہ یہ صورت سند کے کسی حصہ میں کیوں نہ پیش آ جائے۔'' (۶)

شیخ عزالدین بلیق فرماتے ہیں:

''غریب وہ حدیث ہے جسے روایت کرنے میں تنہا ایک راوی منفرد ہو، بالالفاظ دیگر وہ راوی یا تو متن حدیث میں زیادت کے باعث منفرد ہو یا اسناد میں۔'' (۷)

جناب ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

''وہ خبر جسے روایت کرنے والا ثقہ یا غیر ثقہ صرف ایک ہی راوی ہو خواہ یہ تفرد سند کے کسی مقام پر (یا راویوں کے کسی طبقہ میں) ہو۔'' (۸)

آں جناب ایک اور مقام پر مزید وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں:

---

(۱) فتح المغیث للسخاوی: ۴/۵

(۲) تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۲۸، الجد اول الجامعۃ فی العلوم النافعۃ لنبیل بن منصور البصارۃ: ص ۱۵۱

(۳) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ مترجم: ص ۷-۸

(۴) تیسیر مصطلح حدیث: ص ۲۸

(۵) تحفۃ اہل الفکر: ص ۹

(۶) شرح نخبۃ الفکر بتحفۃ اہل الفکر: ص ۹

(۷) مقدمہ منہاج الصالحین: ص ۴۹

(۸) قواعد فی علوم الحدیث: ص ۳۲

"الغريب: هو ما رواه راو منفردا بروايته فلم يروه غيره أو انفرد بزيادة فى متنه أو اسناده سواء انفرد به مطلقاء أو بقيد كونه عن إمام شأنه أن يجمع حديثه لجلالته وثقته وعدالته كالزهرى وقتادة، وإنما سمي غريبا لانفراد راويه عن غيره كالغريب الذى شأنه الانفراد عن وطنه والغالب أنه غير صحيح ومن ثم كره جمع من الأئمة تتبعها قال مالك ...... وقال الإمام احمدالخ۔" (۱)

اورحافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

"الحديث الذى ينفرد به بعض الرواة يوصف بالغريب وكذلك الحديث الذى يتفرد فيه بعضهم بأمر لا يذكره فيه غيره إما فى متنه وإما فى إسناده وليس كل ما يعد من أنواع الأفراد معدودا من أنواع الغريب كما فى الأفراد المضافة إلى البلاد الخ۔" (۲)

خبر غریب کی مثالیں

خبر صحیح غریب کی بہترین مثال مالک عن سمی عن ابی صالح عن ابی ہریرہ کی یہ مرفوع حدیث ہے: "السفر قطعة من العذاب۔"(۳) اور "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى"۔۔۔ اس حدیث کو رسول اللہ ﷺ سے حضرت عمر بن الخطابؓ کے علاوہ کوئی روایت نہیں کرتا اور حضرت عمرؓ سے علقمہ بن وقاص اللیثی کے علاوہ کوئی روایت نہیں کرتا اور علقمہ سے محمد بن ابراہیم التیمی اور ان سے یحیی بن سعید الانصاری کے علاوہ کوئی روایت نہیں کرتا۔(۴)

خبر غریب کا حکم

خبر غریب صحیح، حسن اور ضعیف سبھی طرح کی ہوسکتی ہے۔

محل غرابت

حافظ سخاویؒ فرماتے ہیں:

''غرابت سند یا متن یا سند و متن دونوں میں ایک ساتھ بھی ہوسکتی ہے۔''(۵)

---

(۱) قواعد التحدیث: ص۱۲۵

(۲) مقدمہ ابن الصلاح: ص۲۳۰، فتح المغیث للعراقی: ص۳۱۷

(۳) فتح المغیث للعراقی: ۳۱۹   (۴) الجد اول الجامعۃ فی العلوم النافعۃ: ص۱۵۱

(۵) فتح المغیث للسخاوی: ۴/۲، ۱۰، فتح المغیث للعراقی: ص۳۱۹-۳۲۰

غریب کی قسمیں

خبر ''غریب'' کی دو قسمیں ہیں:

۱-غریب مطلق، اور ۲-غریب نسبی (۱)

فرد یا غریب مطلق

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''جو غرابت اصل سند میں ہو یعنی سند کے مدار و مرجع میں، مراد اس کی یہ ہے کہ اس جگہ جس کی طرف سند گھومتی اور لوٹتی ہے (یعنی صحابی کی طرف) خواہ اس کے متعدد طرق موجود ہوں، اس کا نام فرد مطلق ہے۔'' (۲)

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

"وهو بأن ينفرد به الراوى الواحد عن كل أحد من الثقات وغيرهم." (۳)

شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''اگر اسناد میں ہر جگہ تفرد ہو تو اسے فرد مطلق کہتے ہیں۔'' (۴)

مولوی ظفر احمد تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

''اگر تفرد طرف سند میں ہو یعنی ایک تابعی کسی صحابی سے روایت کرتا ہو تو یہ فرد مطلق ہے۔'' (۵)

ڈاکٹر محمود الطحان فرماتے ہیں:

''غریب مطلق وہ ہے جس کی اصل سند ہی میں غرابت پائی جائے یعنی اس کی اصل سند میں ایک ہی شخص پایا جائے۔'' (۶)

اور جناب عبدالرحمٰن بن عبیداللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں ہیں:

''غریب مطلق کو فرد مطلق بھی کہا جاتا ہے یعنی وہ خبر جس کی اصل سند میں غرابت وتفرد واقع ہو۔ اصل سند سے مراد وہ طرف ہے جسمیں صحابی ہوتا ہے۔ یہ تفرد اس طرح ہوتا ہے کہ کسی صحابی سے روایت میں ایک تابعی منفرد ہو اور اس کی کوئی متابعت نہ پائی جائے۔ یہ تفرد کبھی تمام رواۃ اور کبھی اکثر رواۃ میں باقی رہتا ہے۔'' (۷)

---

(۱) شرح نخبۃ الفکر، فتح المغیث للسخاوی: ۴/۳، تحفۃ اہل الفکر: ص ۹
(۲) شرح نخبۃ الفکر
(۳) فتح المغیث للسخاوی: ۱/۲۵۳
(۴) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ مترجم: ص ۷-۸
(۵) قواعد فی علوم الحدیث: ص ۳۲
(۶) تیسیر مصطلح الحدیث: ص ۲۹
(۷) تحفۃ اہل الفکر: ص ۹-۱۰

غریب مطلق کی مثال

۱- حدیث: "إنما الأعمال بالنيات" ـــ اس کو روایت کرنے میں حضرت عمرؓ منفرد ہیں۔

۲- حدیث: "نهى النبى ﷺ عن بيع الولاء وعن هبته۔"

فرد یا غریب نسبی

وہ حدیث ہے جس کی سند کے آغاز میں نہیں بلکہ سلسلہ روایت کے دوران غرابت یا تفرد پایا جائے یعنی شروع سند میں ایک سے زائد راوی اس کی روایت کریں پھر ان سے ایک ہی راوی روایت کرے۔(۱)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"اگر تفرد اسناد کے درمیان میں ہو یعنی جب کہ صحابی سے روایت کرنے والے ایک سے زیادہ ہوں مگر ان میں سے اس منفرد روایت کو روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہو تو اس کو فرد نسبی کہتے ہیں کیونکہ اس میں جو تفرد پایا جاتا ہے وہ کسی مخصوص شخص کی نسبت سے ہوتا ہے، اگرچہ وہ حدیث فی نفسہ مشہور ہی ہو۔"(۲)

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

"فرد نسبی میں تفرد ایک خاص جہت (یعنی کسی مخصوص ثقہ راوی یا کسی بلد معین) سے ہوتا ہے۔"(۳)

آں رحمہ اللہ مزید لکھتے ہیں:

"والحاصل أن القسم الثانى أنواع، منها ما يشترك الأول معه فيه كإطلاق تفرد أهل بلد بما يكون راويه منها واحداً فقط وتفرد الثقة بما يشترك معه فى روايته ضعيف ومنها ما هو مختص به وهى تفرد شخص عن شخص أو عن أهل بلد أو أهل بدل عن شخص أو عن بلد أخرى۔" (۴)

شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

"اگر اسناد میں کسی ایک جگہ میں تفرد ہو تو اسے فرد نسبی کہتے ہیں۔"(۵)

جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی کا قول ہے:

"اگر صحابی سے روایت کرنے والے تابعین ایک سے زیادہ ہوں پھر اس کے بعد (کسی دور یا طبقہ میں) اسے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص رہ جائے تو وہ خبر فرد نسبی ہوگی۔"(۶)

---

(۱) تیسیر مصطلح الحدیث: ۲۹ (۲) شرح نخبۃ الفکر
(۳) فتح المغیث للسخاوی: ۱/۲۵۳ (۴) نفس مصدر: ۱/۲۵۷
(۵) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوٰۃ مترجم: ۷-۸ (۶) قواعد فی علوم الحدیث: ۳۲

اور مولوی عبدالرحمٰن بن عبیداللہ رحمانی فرماتے ہیں:

''غریب نسبی کو فرد نسبی بھی کہتے ہیں۔ وہ خبر جس کے اثناء سند میں تفرد و غرابت واقع ہو یعنی تبع تابعین یا اس کے علاوہ رجال سند میں سے کوئی دوسرا راوی روایت میں منفرد ہو اسے فرد نسبی کہتے ہیں۔ اس کی صورت بایں طور ہے کہ کسی صحابی سے کوئی حدیث ایک سے زیادہ تابعین روایت کرتے ہوں پھر ان سے روایت کرنے والوں میں سے کوئی شخص کسی ایک تابعی سے روایت میں منفرد ہو تو اس کو فرد نسبی کہا جائے گا کیونکہ اس میں معین شخص کی نسبت کے ساتھ تفرد ہوتا ہے۔ یہ حدیث فی نفسہ یا فی الواقع مشہور بھی ہو سکتی ہے۔''(۱)

غریب نسبی کی مثال

حدیث مالك عن الزهری عن أنس:"أن النبی ﷺ دخل مكة وعلى رأسه المغفر"___اس میں امام مالکؒ کا عن الزہری تفرد ہے۔

غریب نسبی کی اقسام

تفرد اور غرابت کی بعض اقسام ایسی ہوتی ہیں جنہیں غریب نسبی میں شمار کیا جاسکتا ہے کیونکہ غرابت مطلق نہیں بلکہ کسی معین چیز کی طرف سے ہوتی ہے مثلاً:

۱- صرف ایک ثقہ راوی نے ہی اس کی روایت کی ہو جیسا کہ محدثین کہتے ہیں "لم یروه ثقة إلا فلان" یعنی اس حدیث کو فلاں ثقہ کے سوا کسی اور نے روایت نہیں کیا، مثال کے طور پر حدیث ابی واقد: أن النبی ﷺ كان يقرأ فی الأضحى والفطر بـ"ق" و "اقتربت الساعة"___اس کو عبیداللہ بن عبداللہ عن ابی واقد سے روایت کرنے میں ضمرۃ بن سعید کا تفرد ہے۔ ثقات میں سے اس کے علاوہ کوئی اور اس کو روایت نہیں کرتا ہے۔

۲- کسی ایک معین راوی نے دوسرے معین راوی سے روایت کی ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے: "تفرد به فلان عن فلان" یعنی فلاں شخص فلاں سے روایت کرنے میں منفرد ہے، اگرچہ وہ حدیث دیگر متعدد طرق سے بھی روایت کی گئی ہو، مثال کے طور پر حدیث سفیان بن عیینہ عن وائل بن داود عن ابنہ بکر بن وائل عن الزہری عن انس: "أن النبی ﷺ أولم على صفية بسويق وتمر."___ اس کو بکر سے وائل کے علاوہ کوئی دوسرا اور وائل سے ابن عیینہ کے علاوہ کوئی اور روایت نہیں کرتا۔

۳- کسی ایک شہر یا ایک علاقہ کے لوگ اسے روایت کرنے میں منفرد ہوں، جیسا کہ محدثین کا قول ہے: "تفرد به أهل مكة أو أهل الشام" یعنی اس حدیث کو صرف اہل مکہ یا اہل شام نے روایت کیا ہے۔ مثال کے

(۱) تحفۃ اہل الفکر: ص ۱۰

طور پر امام ابو داود نے عن الطیالسی عن همام عن قتادة عن أبی نضرة عن أبی سعید روایت کی ہے: "أمرنا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر" ــــ امام حاکمؒ کا قول ہے تفرد بذكر الأمر فيه أهل البصرة من أول الإسناد إلى آخره۔"

۴- ایک شہر یا علاقہ والوں نے دوسرے شہر یا علاقہ والوں سے اس حدیث کو روایت کیا ہو، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "تفرد به أهل البصرة عن أهل المدينة" یا "تفرد به أهل الشام عن أهل الحجاز۔" یعنی اہل بصرہ نے اہل مدینہ سے روایت کیا ہے یا یہ کہ صرف اہل شام نے اہل حجاز سے روایت کیا ہے۔

غریب مطلق اور غریب نسبی میں فرق

محدثین اکثر ''فرد'' کا اطلاق ''غریب مطلق'' کے لئے اور ''غریب '' کا اطلاق ''غریب نسبی'' کے لئے کرتے ہیں، چنانچہ مولوی ظفر احمد تھانوی لکھتے ہیں:

''محدثین اکثر اوقات فرد کا اطلاق، فرد مطلق کے لئے کرتے ہیں اور غریب کا اطلاق فرد نسبی کے لئے۔''(۱)

لیکن بعض اوقات فرد کا اطلاق غریب پر بھی کیا جاتا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''کبھی فرد نسبی پر فرد کا اطلاق بھی کیا جاتا ہے کیونکہ ''غریب'' اور ''فرد'' دونوں لغوی اور اصطلاحی اعتبار سے مترادف اور ہم معنی ہیں مگر اہل اصطلاح انکے درمیان کثرت وقلت استعمال کے اعتبار سے مغایرت کرتے ہیں۔ پس فرد کا اطلاق اکثر اوقات فرد مطلق پر اور غریب کا اکثر اوقات اطلاق فرد نسبی پر کیا جاتا ہے۔ اور یہ اطلاق صرف ان اصطلاحوں کے ناموں کے اعتبار سے ہے ورنہ ان کے استعمال کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ فرد مطلق و فرد نسبی دونوں کے لئے بولا جاتا ہے: "تفرد به فلان يا أغرب به فلان۔"(۲)

غریب کی قسمیں باعتبار سند و متن

علماء نے سند اور متن کے اعتبار سے غریب کی ایک اور تقسیم کی ہے جو حسب ذیل ہے:

۱- متن اور سند دونوں کے لحاظ سے غریب ہو: یہ وہ حدیث ہے جس کے متن کو روایت کرنے والا صرف ایک ہی راوی ہو۔

۲- متن کے لحاظ سے نہیں بلکہ سند کے لحاظ سے غریب ہو: یہ ایسی حدیث ہے جسکے متن کو صحابہ کی جماعت نے روایت کیا ہو، پھر ایک دوسرے صحابی سے صرف ایک شخص روایت کرے۔ ایسی احادیث کے بارے

---

(۱) قواعد فی علوم الحدیث: ص۳۲، نزھۃ النظر: ص۲۸، تیسیر مصطلح الحدیث: ص۲۸

(۲) نزھۃ النظر: ص۲۸-۳۰، فتح المغیث للسخاوی: ۴/۴، تحفۃ اہل الفکر: ص۱۰، تیسیر مصطلح الحدیث: ص۲۸

میں امام ترمذی کہا کرتے ہیں: "غریب من هذا الوجه۔" یعنی "یہ حدیث اس طریق روایت سے غریب ہے۔"(۱)

خبر غریب کا حکم

غرائب، صحیح میں مخرج افراد کی طرح صحیح اور غیر صحیح دونوں طرح کی ہو سکتی ہیں، لیکن غرائب میں غیر صحیح اخبار ہی بکثرت پائی جاتی ہیں(۲) چنانچہ امام احمدؒ کا قول ہے:

"لا تكتبوا هذه الأحاديث الغرائب فإنها مناكير وعامتها عن الضعفاء۔" (۳)

امام مالکؒ کا قول ہے:

"شر العلم الغريب وخير العلم الظاهر الذي قد رواه الناس۔" (۴)

امام عبدالرزاق کا قول ہے:

"كنا نرى أن الغريب خير فإذا هو شر۔" (۵)

امام ابن مبارکؒ کا قول ہے:

" العلم الذي يجيئك من ههنا وههنا يعني المشهور۔"

اور امام ابن عدیؒ نے قاضی ابی یوسف یعقوب بن ابراہیم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"من طلب الدين بالكلام تزندق ومن طلب غريب الحديث كذب ومن طلب المال بالكيمياء أفلس۔"(۶)

ابوعلی جبائی اور ان علماء کے نزدیک حدیث غریب مطلق صحیح نہیں ہو سکتی جو صحت حدیث کے لئے اس کا کم از کم دو اسناد سے آنا ضروری سمجھتے ہیں لیکن باقی دوسرے محدثین کے نزدیک چونکہ صحت حدیث کے لئے کم از کم دو اسناد سے آنا شرط نہیں، لہذا یہ صحیح بھی ہو سکتی ہے۔(۷)

---

(۱) فتح المغیث للعراقی: ص۳۱۹، فتح المغیث للسخاوی: ۴/۱۰، تیسیر مصطلح الحدیث: ص۳۰-۳۱

(۲) فتح المغیث للعراقی: ص۳۱۸، ۳۱۹، مقدمہ ابن الصلاح: ص۲۳۱، تدریب الراوی: ۲/۱۸۲، قواعد التحدیث: ص۱۲۵

(۳) فتح المغیث: ص۳۱۹، مقدمہ ابن الصلاح: ص۲۳۱، فتح المغیث للسخاوی: ۴/۱۰، تدریب الراوی: ۲/۱۸۲، قواعد التحدیث: ص۱۲۵

(۴) فتح المغیث للعراقی: ص۳۱۹، فتح المغیث للسخاوی: ۴/۱۰، تدریب الراوی: ۲/۱۸۲، قواعد التحدیث: ص۱۲۵

(۵) مقدمۃ الکامل لابن عدی: ص۳۷، المحدث الفاصل للرامہرمزی: ص۵۶۲، الجامع للخطیب: ۲/۱۰۰، ۱۵۹، أدب الاملاء والاستملاء: ص۵۸-۵۹، شرح علل الترمذی: ۱/۴۰۷، ۴۰۸، فتح المغیث للعراقی: ص۳۱۹، فتح المغیث للسخاوی: ۴/۱۰

(۶) الکفایۃ للخطیب: ص۱۴۲، تدریب الراوی: ۲/۱۸۲ (۷) تحفۃ اہل الفکر: ص۹

شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''غرابت صحت کے منافی نہیں اور یہ ممکن ہے کہ حدیث صحیح غریب ہو بایں طور کہ اس کے سب راوی ثقہ ہوں اور غریب کبھی شاذ کے معنی میں بھی مستعمل ہوتی ہے یعنی وہ شذوذ جو حدیث میں طعن کے اقسام میں سے ہے الخ۔''(۱)

خبرِ واحد کی حجیت قرآن کریم کی روشنی میں

مندرجہ ذیل قرآنی آیات سے اخبار آحاد کی حجیت کا اثبات ہوتا ہے:

۱-﴿إن جآء کم فاسق بنباء فتبینوا أن تصیبوا قوما بجهالة﴾ (۲)

''اگر کوئی فاسق شخص تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تم اس کی تحقیق کرلیا کرو تاکہ کبھی کسی قوم کو نادانی سے کوئی ضرر نہ پہنچادو۔''

اس آیت میں فاسق کی خبر (خبر واحد) کی قبولیت کے بارے میں جملہ شرائط وصفات کی تحقیق اور چھان بین کا حکم دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر راوی فاسق ہو اور بعد از تحقیق اس کی خبر غلط ثابت ہو تو وہ خبر رد کردی جائے گی لیکن اگر راوی ثقہ عدل ہو تو اس کی خبر بلا تحقیق ہی قابل اعتبار سمجھی جائے گی۔(۳)

چونکہ اس آیت میں راویوں کی تعداد کا کوئی لحاظ مذکور نہیں ہے چنانچہ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''یہ آیت اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ خبر واحد کو قبول کیا جائے گا اور توقف کی ضرورت نہ ہوگی۔ اگر ایک آدمی کی خبر سے علم کا فائدہ حاصل نہ ہوتا تو اللہ تعالی علم حاصل ہونے تک توقف کا حکم دیتا۔''(۴)

اس آیت کے پیش نظر ہی محدثین کرام نے رواۃ حدیث کے احوال وسیر کی اس حد تک تحقیق وتدوین کی ہے جس حد تک بنصرت ایزدی انسانوں کے بس میں تھا۔ محدثین کی انہی بے مثال تحقیقات سے اسماء الرجال جیسا عظیم المرتبت اور لاثانی فن معرض وجود میں آسکا ہے۔

۲-﴿فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قولهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون﴾(۵)

---

(۱) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ مترجم: ص ۷-۸
(۲) الحجرات: ۶
(۳) الاحکام لابن حزم: ص ۱۰۰
(۴) اعلام الموقعین: ۲/ ۳۹۴
(۵) التوبہ: ۱۲۲

''پس ان کے ہر فرقہ (جماعت) میں سے صرف ایک طائفہ یعنی چند لوگ ہی آگے آئیں تاکہ دین کا علم حاصل کریں اور جب اپنی قوم میں واپس لوٹیں تو ان کو ڈرائیں اور سمجھائیں تاکہ وہ بھی احتیاط سے کام لیں۔''

عربی لغت میں ''طائفہ'' کا اطلاق فردِ واحد، بعض یا دو چار افراد اور گروہ سب کے لئے یکساں طور پر ہوتا ہے۔(۱) چنانچہ آیت: "وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين."(۲) یعنی ''اور مومنوں میں سے ایک طائفہ کو ان دونوں کی سزا پر شاہد ہونا چاہیے۔''___ کی تفسیر میں مسند عبد بن حمید میں حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے: "قال: الطائفة: رجل فصاعدا" کہ ''طائفہ'' کا لفظ ایک شخص اور زیادہ پر بھی بولا جاتا ہے۔''(۳) اور ''المختار من الصحاح'' میں آں رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: "الواحد فمافوقه."

اسی طرح آیت: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما."(۴) یعنی ''اور اگر مومنین میں سے دو طائفے باہم لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کرادو''___ میں طائفہ سے دو افراد اور گروہ دونوں مراد ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

''اگر دو شخص باہم لڑ پڑیں تو وہ بھی اس آیت کے معنی میں داخل ہیں۔''(۵)

امام شافعیؒ نے ''الرسالہ'' میں اور ان سے قبل مجاہدؒ نے اس آیت سے خبرِ واحد کی حجیت پر استدلال کیا ہے۔(۶)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لفظ ''طائفہ'' کی شرح میں بیان کرتے ہیں:

''لفظ طائفة سے مراد "الواحد فما فوقه" یعنی ایک فرد یا اس سے اوپر اشخاص ہیں۔ اس کے لئے کوئی معین تعداد خاص نہیں ہے۔ یہ ابن عباس وغیرہ مثلاً نخعی اور مجاہد سے منقول ہے، جیسا کہ ثعلبی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ عطاء، عکرمہ اور زید سے منقول ہے کہ طائفہ سے چار افراد مراد ہیں۔ ابن عباس سے چار سے چالیس افراد مراد ہونا بھی مروی ہے۔ امام زہری کے نزدیک تین، امام حسن کے نزدیک دس اور امام مالک کے نزدیک کم از کم چار افراد کا ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح ابن التین اور امام مالکؒ نے حاضرین بر موقع سزائے زانی محصن (سنگسار) کے لئے طائفہ کا اطلاق چار افراد پر کیا ہے۔ ربیعہ سے پانچ افراد کا ہونا منقول ہے۔ راغب کا قول ہے لفظ طائفہ سے مراد جمع ہے جس کا واحد طائف ہے۔ اس سے واحد مراد لینا بھی درست ہے جس طرح کہ لفظ "راوي" اور "علامة" واحد و جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اس سے جمع مراد لینا اور واحد پر اس کا اطلاق کرنا دونوں درست ہیں۔ عطاء کا قول ہے: "الطائفة اثنان فصاعدا." ابو اسحاق الزجاج نے بھی اس قول کو قوی بتایا ہے، فرماتے ہیں: "أن لفظ طائفة يشعر بالجماعة وأقلها اثنان." اس پر یہ تعقب کیا گیا ہے کہ لغت میں طائفہ

---

(۱) الاحکام لابن حزم: ص ۹۸ — (۲) النور: ۲
(۳) در منثور: ۳/۲۵۵ — (۴) الحجرات: ۹
(۵) صحیح البخاری مع فتح الباری: ۱۳/۲۳۱ — (۶) فتح الباری: ۱۳/۲۳۴

کے معنی کسی شئ کا قطعہ ہیں لہذا اس کے لئے کوئی عدد متعین نہیں ہے۔بعض لوگوں نے اس آیت "فلولا نفر من کل فرقة" سے دوسری طرح یوں استدلال کیا ہے کہ چونکہ چھوٹے سے چھوٹا فرقہ تین افراد پر مشتمل ہوسکتا ہے اور ''نفر'' کو یہاں ان فرقوں کے'' طائفة'' کے ساتھ معلق کیا گیا ہے لہذا اس کی قلیل ترنفری ایک فرد ہی ہوسکتا ہے، اس کے علاوہ باقی دو افراد بچے الخ۔''(۱)

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ طائفہ یعنی ایک فرد کی بات دینی اعتبار سے قوم کو عذاب طلبی سے ڈرانے کے لئے اسی وقت معتبر ہوسکتی ہے جبکہ خبر واحد حجت ہو کیونکہ اگر طائفہ کا اطلاق رجل پر نہ ہو تو دو آدمیوں کی لڑائی میں مصالحت کرانا اس آیت سے ثابت نہ ہوسکے گا۔

۳-بعض ائمہ نے اللہ تعالی کے ارشاد: "یآیها الرسول بلغ ما أنزل إلیك من ربك۔"(۲) یعنی ''اے رسول! جو کچھ آپ پر آپؐ کے رب کی جانب سے نازل کیا گیا ہے اسے (لوگوں تک) پہنچا دیجئے''____ سے یوں احتجاج کیا ہے کہ نبی ﷺ کو تمام لوگوں کے لئے رسول بنایا گیا تھا اور ان سب کی تبلیغ آپ پر واجب کی گئی تھی ۔پس اگر خبر واحد غیر مقبول ہوتی تو تمام انسانوں سے بنفس نفیس خود خطاب فرمانے کی دشواری کے پیش نظر ابلاغ شریعت کا فریضہ ناممکن العمل ہو جاتا۔اسی طرح تمام انسانوں تک تواتر کی تعداد میں قاصدوں کی ترسیل بھی ناممکن تھی۔ یہ مسلک جید ہے اور اسی چیز سے ملحق ہے جس سے کہ امام شافعیؒ اور پھر امام بخاریؒ نے احتجاج کیا ہے۔(۳)

۴-﴿وإذ أخذ الله میثاق الذین أوتوا الکتاب لتبیننه للناس ولا تکتمونه﴾ (۴)''اور جب کہ اللہ تعالی نے اہل کتاب سے یہ عہد لیا کہ اس کتاب کو عام لوگوں کے روبرو ظاہر کر دینا اور اس کو پوشیدہ مت رکھنا۔''

علامہ علی بن محمد البزدویؒ (متوفی ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

''اس آیت کریمہ میں تصریح ہے کہ اہل کتاب میں سے ہر آدمی حکم الہی کے بیان کرنے کا مکلّف تھا اور کتمان حق اس پر حرام تھا کیونکہ اس امر کے وہ مکلّف نہ تھے کہ سب کے سب اجتماعی شکل میں شرقاً وغرباً بیان کرنے کے لئے نکلتے تو اس سے بھی خبر واحد کی حجیت ثابت اور واضح ہوئی۔''(۵)

۵-﴿قالت إن أبی یدعوك لیجزیك أجر ما سقیت لنا﴾(۶)''(حضرت شعیبؑ کی صاحبزادی نے حضرت موسیٰؑ سے) کہا کہ میرے والد آپ کو بلاتے ہیں تاکہ آپ کو ہماری خاطر (ہمارے جانوروں کو) پانی پلانے کی اجرت دیں۔''

(۱) فتح الباری:۱۳/۲۳۴ (۲) المآئدہ:۶۷
(۳) فتح الباری:۱۳/۲۳۵ (۴) آل عمران:۱۸۷
(۵) ملحقہ مقدمہ فتح الملہم:ص۸ (۶) القصص:۲۵

اس آیت میں حضرت شعیبؑ کا پیغام پہنچانے والی ان کی اکیلی صاحبزادی ہی ہیں لیکن حضرت موسیٰ نے اس خبر پر اعتماد کیا، پس اس واقعہ سے خبر واحد کی حجیت ثابت ہوئی۔

۶-﴿وجآء رجل من اقصا المدينة يسعى قال يا موسى إن الملأ ياتمرون بك ليقتلوك فاخرج﴾ (۱) ''ایک شخص شہر کے کنارہ سے دوڑتے ہوئے آیا اور کہنے لگا کہ اے موسی اہل دربار آپ کے متعلق مشورہ کر رہے ہیں کہ آپ کو قتل کر دیں سو آپ نکل چلئے۔''

اس آیت سے معلوم ہوا کہ حضرت موسیٰ ایک شخص کی خبر پر اعتماد کرتے ہوئے گھر چھوڑ کر نکل کھڑے ہوتے ہیں۔ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو حضرت موسیٰ اس شخص کی خبر پر اعتماد نہ کرتے۔

۷-اسی طرح حضرت یعقوبؑ نے کنعان سے مصر کے سفر کی تیاری بھی خبر واحد کی بناء پر ہی فرمائی تھی۔ واقعہ کی تفصیل سورہ یوسف میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

پس ان آیات سے معلوم ہوا کہ خبر واحد پر اعتبار کے بغیر کوئی چارہٴ کار نہیں ہے، خواہ یہ دینی معاملات ہوں یا دنیوی۔ لیکن اگر کسی راوی کی روایت میں کوئی شک ہو تو اس کی تحقیق کے لئے دوسرے قرائن کی چھان بین بھی کی جاسکتی ہے۔ محدثین نے اصول روایت میں بیشتر اسی پہلو کو ملحوظ رکھا ہے۔

عمل نبوی سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات

ذیل میں ہم عہد رسالت کے چند ایسے واقعات کا تذکرہ کریں گے جن سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات لازم آتا ہے:

۱-حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر تھے کہ اتنے میں ایک اعرابی کھڑا ہوا اور عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! کتاب اللہ کے مطابق میرا فیصلہ فرما دیجئے۔ پھر اس جھگڑے کا دوسرا فریق بھی کھڑا ہوا اور عرض کیا: "صدق يا رسول الله اقض له بكتاب الله وأذن لى" ہاں رسول اللہ ﷺ کتاب اللہ کے مطابق اس کا فیصلہ فرما دیجئے اور مجھے اصل واقعہ بیان کرنے کی اجازت دیجئے۔ نبی ﷺ نے فرمایا: کہو، تو ان میں سے ایک شخص نے بیان کیا کہ میرا بیٹا اجرت پر اس کی بکریاں چرایا کرتا تھا، وہ اس کی بیوی کے ساتھ زنا کر بیٹھا۔ جب مجھے خبر ملی کہ میرے بیٹے کو سنگسار کیا جائے گا تو میں نے اس کو اس کے عوض سو بکریاں اور ایک لونڈی دی۔ پھر میں نے اہل علم حضرات سے اس بارے میں پوچھا۔ انہوں نے مجھے بتایا کہ اس کی عورت کو سنگسار کیا جائے گا

(۱) القصص: ۲۰

اور میرے بیٹے کو سو کوڑے لگیں گے اور ایک سال کے لئے جلا وطن کیا جائے گا۔ آپؐ نے فرمایا: قسم اللہ کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، میں تمہارے مابین کتاب اللہ کے مطابق ضرور فیصلہ کروں گا پس وہ لونڈی اور بکریاں تجھ کو واپس دی جائیں گی اور تیرے بیٹے کو سو کوڑے لگیں گے اور اسے ایک سال کے لئے جلا وطن بھی کیا جائے گا۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے حضرت انیس اسلمیؓ کو حکم دیا کہ اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ اور اس سے استفسار کرو۔ اگر وہ زنا کا اعتراف کرے تو اس کو سنگسار کر دینا چنانچہ جب اس عورت نے اعتراف جرم کر لیا تو اسے سنگسار کر دیا گیا۔''(۱)

اس حدیث سے ایک شخص کے قول اور اعتراف کا حجت ہونا ثابت ہوا۔

۲۔ ۹ھ میں نبی ﷺ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو امیر حج بنا کر روانہ فرمایا تھا۔ مختلف قبائل اور بلاد کے حجاج حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے۔ وہ ان سب کو نبی ﷺ کے بیان کردہ احکام اور مناسک حج سمجھاتے رہے۔ اسی سال نبی ﷺ نے حضرت علیؓ کو بھی ایام حج میں مکۃ المکرمہ روانہ فرمایا۔ آں رضی اللہ عنہ نے یوم النحر کو مجمع عام میں حجاج کو سورہ براءۃ کی آیات تلاوت کر کے سنائیں، پھر رسول اللہ ﷺ کی جانب سے بعض قبائل کا عہد ان کو واپس کر دیا، بعض باتوں کا حکم دیا اور بعض امور سے منع فرمایا۔ مکہ المکرمہ والے حضرت ابو بکر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما دونوں کے علم و فضل، امانت، دیانت وصداقت سے واقف تھے۔ حجاج میں سے اگر کوئی شخص ان دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک سے ناواقف بھی ہوتا تو دوسرے لوگ اس کو ان کی صداقت سے آگاہ کر دیتے۔ ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں اصحاب کو علیحدہ علیحدہ اسی لئے بھیجا تھا کہ ایک شخص کی خبر سے حجت قائم ہو جاتی ہے۔ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو رسول اللہ ﷺ ہرگز ان دونوں اصحاب کو جداگانہ طور پر مکہ المکرمہ روانہ نہ فرماتے بلکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ پیغام لے جانے والے صحابہ کی ایک بڑی جماعت ہوتی۔(۲)

۳۔ حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ مدینہ منورہ سے دو میل کے فاصلہ پر بنی لیث کا ایک ذیلی قبیلہ رہتا تھا۔ اس ذیلی قبیلہ کے کسی شخص کو ایک آدمی نے دور جاہلیت میں نکاح کا پیغام دیا تھا جسے لڑکی کے سرپرستوں نے نامنظور کر دیا تھا۔ اب وہی شخص ایک حلہ (لباس) پہن کر اس قبیلہ کے لوگوں کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے یہ حلہ پہنایا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں تمہارے مالوں اور جانوں کے متعلق فیصلہ کروں۔ پھر وہ چل کھڑا ہوا اور اس عورت کے مکان پر جا پہنچا جس کے لئے اس نے نکاح کا پیغام دیا تھا۔ اب ان قبیلہ والوں نے ایک آدمی کو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں بھیجا تو آپ نے فرمایا: اس اللہ کے دشمن نے جھوٹ بولا ہے پھر آپ نے ایک شخص کو بھیجا اور حکم دیا کہ اگر اسے زندہ پاؤ تو قتل کر دینا اور اگر مردہ پاؤ تو جلا دینا۔ اس شخص نے جا کر دیکھا کہ اس

---

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری: ۵/۳۰۱، ۱۱/۵۲۳، ۱۳/۲۳۳، صحیح مسلم: ۳/۱۳۲۴-۱۳۲۵، الموطأ ۲/۱۶۷، سنن ابن ماجہ ۲/۸۵۶، معرفۃ السنن والآثار للبیہقی ۱/۲۱

(۲) الرسالہ للشافعی ۴۱۰، الکفایۃ للخطیب، ص ۳۰، فتح الباری ۳/۲۴۱-۲۴۲

مفتری کو سانپ نے ڈس لیا ہے اور وہ مر گیا ہے تو اس انصاری نے اس مفتری کی میت کو جلا دیا۔ اسی لئے آپ نے فرمایا تھا: "من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار۔" یعنی جس شخص نے مجھ پر عمداً جھوٹ باندھا وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے۔"(۱)

یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے، (۲) لیکن اس خبر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس قبیلہ کے لوگوں نے صورت حال کی تحقیق کے لئے صرف ایک شخص کو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں بھیجا تھا، پھر سزا دینے کے لئے بھی نبی ﷺ نے ایک ہی آدمی کو بھیجا تھا، جس سے ثابت ہوا کہ عام حالات اور دینی معاملات میں خبر واحد مکمل حجت شرعیہ ہے۔

۴- امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"نبی ﷺ نے مختلف اطراف واکناف میں عمال وحکام مامور فرمائے (جو اکیلے ہی تھے)۔ ہم سب ان کے ناموں اور مقامات سے بخوبی واقف ہیں۔ پس آپؐ نے قیس بن عاصم، زبرقان بن بدر اور ابن نویرہ کو ان کے اپنے اپنے قبائلی علاقوں میں ان کے صدق کی شہرت کے باعث بھیجا تھا۔ جب آپ کی خدمت میں بحرین کا وفد آیا تو انہوں نے جان لیا تھا کہ آپ کے ساتھ کون شخص ہے، پس آپ نے ان کے ساتھ ابن سعید بن العاص کو اور معاذ بن جبل کو یمن کی جانب اہل یمن کے درمیان ان کے مقام اور صدق کی شہرت کے باعث مبعوث فرمایا تھا ـــــ اور ان سب عمال کو حکم دیا تھا کہ جن علاقوں میں انہیں مامور کیا گیا ہے وہاں جا کر لوگوں کو اللہ اور اس کے رسول کے فرض کردہ احکام بتائیں، اللہ کے اطاعت گزار بندوں کی مدد سے اللہ کے نافرمان لوگوں سے قتال کریں اور جو کچھ اللہ نے ان پر ادا کرنا واجب کیا ہے اسے ان سے وصول کریں ـــــ چنانچہ ان عمال نے اس حکم نبوی کی تعمیل کی، مگر ہمیں علم نہیں کہ جن لوگوں تک ان اہل صدق نے یہ احکام پہنچائے ان میں سے کسی ایک نے بھی یہ اعتراض کیا ہو کہ آپ حضرات اکیلے ہیں (اس لئے ہم آپ کی بات تسلیم نہیں کرتے اور نہ) آپ کو ہم سے کچھ لینا چاہئے کیونکہ یہ باتیں ہم نے نبی ﷺ سے براہ راست نہیں سنی ہیں، ظاہر ہے کہ نبی ﷺ نے ان اطراف ملک میں جو لوگ اپنے صدق کے باعث مشہور تھے انہیں کو بحیثیت عمال صرف اس لئے بھیجا تھا کہ ان جیسوں کے ذریعہ ان علاقوں کے لوگوں پر حجت قائم کی جائے۔" (۳)

تاریخ شاہد ہے کہ نبی ﷺ نے اپنے امراء میں سے عتاب بن اسید کو مکۃ المکرّمۃ پر، عثمان بن ابی العاص کو طائف پر، علاء بن الحضرمی کو بحرین پر، عمرو بن العاص کو عمان پر، ابوسفیان بن حرب کو نجران، صنعاء اور تمام جبال

---

(۱) الأسرار المرفوعہ للقاری ص ۱۸، ۲۶، تحذیر الخواص للسیوطی ص ۳۲-۳۳، الموضوعات لابن الجوزی ۱/۵۵-۵۶

(۲) چنانچہ علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: "ولكن فيه عطاء بن السائب وقد اختلط وأخرج البخارى والترمذى منه من كذب على الحديث۔" (مجمع الزوائد ۱/۱۴۵-۱۴۶) مزید تفصیل کے لئے باب ہفتم کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

(۳) الرسالہ ص ۴۱۰، معرفۃ السنن والآثار ۱/۲۲، الکفایۃ ص ۳۰-۳۱

یمن پر (پھران کے بیٹے شہر و فیروز، مہاجر بن ابی امیہ اور ابان بن سعید بن العاص کو مقرر کیا تھا) نیز ابوموسی کو سواحل پر، معاذ بن جبل کو جند اور اس کے نواحی علاقوں پر، عمرو بن سعید بن العاص کو وادی القری پر، یزید بن ابی سفیان کو تیماء پر، ثمامہ بن اثال کو یمامہ پر امیر مقرر فرمایا تھا۔ (۱) اسی طرح آں صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوعبیدہ کو بحرین سے جزیہ وصول کرنے، عبداللہ بن رواحہ کو خرص خیبر پر مقرر فرمایا تھا۔ (۲) حضرت ابوعبیدہ کو اہل نجران کی طرف روانہ فرمانے کے متعلق ''صحیح البخاری'' میں حضرت حذیفہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے فرمایا تھا:

"لأبعثن إليكم رجلا أمينا حق أمين فاستشرف لها أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فبعث أبا عبيدة۔" (۳)

۵- حافظ ابن حجر عسقلانیؒ امام شافعیؒ سے ناقل ہیں:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد صحابہ کو مختلف سرایا پر روانہ فرمایا تھا، پس ہر سریہ پر ایک فرد بھیجا جاتا تھا۔ اسی طرح آں صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف بادشاہوں کی طرف اپنے قاصد بھیجے جن میں سے ہر بادشاہ کے پاس ایک ہی قاصد بھیجا گیا تھا۔ اسی طرح آں صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے امراء کو احکامی خطوط روانہ کئے جن میں اوامر و نواہی ہوتے تھے، مگر آپ کے ولاۃ میں سے کسی نے بھی ان اوامر کے نفاذ کو اس لئے ترک نہیں کیا کہ ان کے نام صرف ایک فرستادہ ہی وہ پیغام یا خط لایا ہے۔ آں صلی اللہ علیہ وسلم کسی علاقہ میں ہمیشہ اسی قاصد کو روانہ فرماتے تھے جہاں کے لوگ اس کو صادق القول تصور کرتے ہوں۔ آپؐ کے بعد آپؐ کے صحابہ نے بھی ایسا ہی کیا۔'' (۴)

اس بارے میں امام بخاریؒ نے ''الجامع الصحیح'' میں ایک باب یوں مقرر فرمایا ہے: "باب ما كان يبعث النبي صلى الله عليه وسلم من الأمراء والرسل واحدا بعد واحد" ــــ اور فرماتے ہیں:

''حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دحیہ کلبی کو عظیم بصری کے پاس برائے قیصر خط دے کر بھیجا تھا'' (۵)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن حذافہ السہمی کو عظیم بحرین کے پاس کسری کے نام خط دے کر بھیجا تھا تاکہ عظیم بحرین اس خط کو کسری تک پہنچا دے۔ (۶)

کرمانیؒ نے ''صحیح البخاری'' کے اس باب کو ظاہر پر محمول کیا ہے اور فرماتے ہیں:

''ایک کے بعد دوسرے کو بھیجنے کا یہ فائدہ تھا کہ اگر کسی معاملہ میں پہلے سے کوئی سہو ہو گیا ہو تو اس امر کو حق کی

---

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۲۴۱ — (۲) نفس مصدر ۱۳/ ۲۴۲

(۳) نفس مصدر ۱۳/ ۲۴۳ — (۴) الرسالۃ ص ۴۱۰، فتح الباری ۱۳/ ۲۴۱

(۵) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۳/ ۲۴۱، تہذیب الاسماء للنووی ۱/ ۱۸۵

(۶) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۳/ ۲۴۱

طرف لوٹایا جا سکے۔ اس سے خبر واحد کی حیثیت اور مرتبہ خارج نہیں ہے بلکہ یہ نبی ﷺ کے فعل مبارک سے خبر واحد کے ثبوت کی قوی دلیل ہے کیونکہ اگر خبر واحد قبولیت کے لئے کافی نہ ہوتی تو اس طرح آپؐ کے ارسال فرمانے کے کوئی معنی ہی باقی نہ رہتے۔'' (۱)

۶- حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ نے تبلیغ احکام کے لئے بھی مختلف مقامات پر اپنے صحابہ میں سے بعض اہل علم فرستادوں کو روانہ فرمایا تھا لیکن ان کو بھیجنے میں ان کی تعداد کا کوئی لحاظ نہیں فرمایا تھا، چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ اس طرح آپ نے خبر واحد کی حجیت کی تائید وتوثیق فرمائی ہو لہذا اس پر احتیاطاً عمل کرنا واجب ہوا۔'' (۲)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ آں ﷺ نے ان امراء کو لوگوں سے زکوۃ وصول کرنے اور انہیں فتاوی وغیرہ بتانے کے لئے بھیجا تھا لیکن یہ مکابرہ اور نا مناسب بات ہے کیونکہ امراء کے ارسال سے حاصل ہونے والا علم قبض زکوۃ اور ابلاغ احکام وغیرہ سے زیادہ عام ہے۔ چنانچہ آں ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو امیر بناتے وقت فرمایا تھا: "إنك تقدم على قوم أهل كتاب فأعلمهم أن الله فرض عليهم الخ۔" اور بے شمار روایات میں مذکور ہے کہ وہ امراء جو احکامات دیتے تھے ان کو تمام اہل بلد مانتے تھے، ان کی خبر کو قبول کرتے تھے اور کسی قرینۂ صحت کی جانب التفات کئے بغیر اس پر اعتماد کرتے تھے۔'' (۳)

ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ کہ خبر واحد موجب عمل ہے اور شرعاً اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اگر یہ چیز درست نہ ہوتی تو نبی ﷺ کا مختلف مواقع پر صحابۂ کرام کو تن تنہا روانہ فرمانا فعل عبث ہوتا۔

خبر واحد کی حجیت کے منکرین کی ایک دلیل

خبر واحد کی حجیت کے منکرین عہد رسالت کے ایک واقعہ کو اکثر پیش کیا کرتے ہیں جو اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ جب رسول اللہ ﷺ نے نماز ظہر یا عصر میں دو رکعات کے بعد ہی سلام پھیر دیا تو آپؐ کے صحابی ذوالیدینؓ نے عرض کیا:

''کیا آپ بھول (کر دو رکعات نماز پڑھا) گئے ہیں یا نماز (کی رکعات) میں کمی کر دی گئی ہے؟ آں ﷺ نے فرمایا: "لم أنس ولم تقصر الصلوة" یعنی نہ میں بھولا ہوں اور نہ ہی نماز میں کمی کی گئی ہے۔ تو انہوں نے عرض کیا: "بل نسيت يا رسول الله" تو نبی ﷺ نے دوسرے نمازیوں سے مخاطب ہو کر دریافت فرمایا:

---

(۱) فتح الباری ۱۳/۲۳۴ (۲) نفس مصدر ۱۳/۲۳۵

(۳) نفس مصدر ۱۳/۲۳۵

"أصدق ذو اليدين ؟" تو لوگوں نے جواب دیا: ہاں۔ پس رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے اور آپ نے آخری دو رکعات پڑھ کر سلام پھیر دیا اور سجدہ سہو فرمایا۔'' (۱)

اس حدیث سے ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے صرف ذوالیدین کے اکیلے قول پر تکمیل رکعات کا عمل نہ فرمایا حتی کہ ان کے ساتھ موجود دوسرے مقتدی نمازیوں سے بھی اس کی تصدیق فرمالی، پس خبر واحد کا شرعاً غیر معتبر ہونا ثابت ہوا۔

لیکن اس دلیل کا جواب علماء اور محققین یوں دیتے ہیں کہ:

''نبی ﷺ نے ذوالیدینؓ کی خبر کو اس لئے رد کیا تھا کہ آں ﷺ کا اعتقاد تھا کہ انہوں نے نماز پوری پڑھائی ہے جبکہ ذوالیدینؓ کا استفسار اور نفی کرنا آں ﷺ کے اعتقاد کے خلاف تھا، پھر پوری جماعت میں سے صرف اکیلے ذوالیدینؓ کا ہی نماز کے اس نقص کو جاننا مستبعد معلوم ہوتا تھا اس لئے آں ﷺ نے توقف فرمایا تھا، لیکن جب حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نے بھی اس نقص کی خبر دی تو آں ﷺ کا وہم دور ہو گیا اور انہوں نے اس خبر کو بلا تردد تسلیم کر لیا تھا۔ اور جاننا چاہیئے کہ ذوالیدینؓ کے ساتھ پوری جماعت میں سے صرف حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی تائید فرمانا بھی تو ''اخبار آحاد'' کے زمرہ ہی میں آتا ہے، پس اس واقعہ (جو کہ خود بھی خبر واحد ہے) سے خبر واحد کی عدم حجیت پر استدلال غیر درست ہے۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''جو لوگ خبر واحد کو رد کرتے ہیں وہ رسول اللہ ﷺ کے حضرت ذی الیدینؓ کی خبر کو قبول فرمانے پر توقف سے استدلال کرتے ہیں، لیکن اس واقعہ سے خبر واحد کی عدم قبولیت پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ حضرت ذوالیدینؓ کا قول رسول اللہ ﷺ کے علم سے معارض تھا اور اصول یہ ہے کہ: "وكل خبر واحد إذا عارض العلم لم يقبل"، ''یعنی ہر خبر واحد جو علم سے معارض ہو غیر مقبول ہے۔ پس اس سے استدلال درست نہ ہوا۔'' (۲)

آگے چل کر آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''نبی ﷺ نے اپنے سہو کے متعلق صرف خبر واحد پر قناعت نہیں فرمائی کیونکہ وہ خود آپؐ کے اپنے فعل سے معارض تھی، لہذا ذی الیدینؓ کے اس قصہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جب جم غفیر نے نبی ﷺ کو ان کی صداقت کی خبر دی تو آں ﷺ نے فوراً رجوع فرما لیا تھا...... بعض علماء کا قول ہے کہ نبی ﷺ نے ذوالیدینؓ کی خبر میں اس لئے تثبت سے کام لیا تھا کہ صرف وہی اپنے ساتھ دوسرے نماز میں پڑھنے والوں میں منفرد مخبر تھے لہذا آں ﷺ نے باقی لوگوں کے مقابلہ میں ذوالیدین کی اس خبر کو ان کے حافظہ کی خرابی اور جواز خطاء پر محمول کیا تھا، پس اس واقعہ سے خبر واحد کا مطلقاً رد لازم نہیں آتا ہے۔'' (۳)

(۱) صحیح البخاری ۱۳/ ۲۳۱ - ۲۳۲، صحیح مسلم کتاب المساجد باب السہو فی الصلوۃ نمبر ۵۷۳، الموطأ ۱/ ۹۳-۹۴، سنن ابی داود مع عون المعبود ۱/ ۳۸۵ - ۳۸۷، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۱/ ۳۰۷، سنن النسائی ۳/ ۳۰-۳۶

(۲) فتح الباری ۱۳/ ۲۳۵ (۳) نفس مصدر ۱۳/ ۲۳۷

خلفائے راشدین اور اہل بیت کے عمل سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات

حضرت ابوبکرؓ کا اخبار آحاد کو قبول کرنا:

خلفائے راشدین میں سے حضرت ابوبکرؓ (۱۳ھ) نے خبر واحد کو یقینی طور پر قبول کیا ہے، آپؓ کبھی بھی اس پر معترض نہیں ہوئے، اس کی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں مثلاً:

۱- حضرت ابوبکرؓ نے اپنے مرض الموت میں حضرت عائشہؓ کی یہ خبر بلا شہادت قبول کی تھی کہ "أن النبی ﷺ مات یوم الاثنین" یعنی نبی ﷺ نے بروز پیر وفات پائی تھی۔'' (۱)

۲- جب حضرت جابرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے وعدہ فرمایا تھا کہ جب بحرین کا مال آئے گا تو ہم تمہیں اتنا دیں گے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کی روایت کو بلا طلب شہادت قبول کر کے انہیں اتنا مال عنایت فرمایا تھا۔

۳- رازی نے ''المحصول'' میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے دو صحابیوں کے درمیان فیصلہ کیا۔ جب حضرت بلالؓ نے بتایا کہ نبی ﷺ کا فیصلہ اس کے خلاف ہے تو آں رضی اللہ عنہ نے اس خبر پر اعتماد کرتے ہوئے اپنے فیصلہ سے رجوع فرما لیا تھا۔

۴- ایک مرتبہ حضرت فاطمہ بنت رسول اللہ ﷺ نے حضرت اسماء سے کہا:

''عورت کے انتقال کے بعد غسل میت کے دوران جو طریقہ اختیار کیا جاتا ہے وہ مجھے بہت برا معلوم ہوتا ہے۔ عورت جب مرتی ہے تو اس پر ایک چادر ڈال دی جاتی ہے جس سے اس کے جسمانی نشیب و فراز نظر آتے ہیں۔ یہ سن کر حضرت اسماء نے بیان کیا کہ میں نے سر زمین حبشہ میں دیکھا ہے کہ عورت کی میت کو غسل دینے کے لئے ایک ہودہ بنا دیا جاتا ہے جو دلہن کے ہودہ کی طرح ہوتا ہے، جس میں اسے غسل دیا جاتا ہے۔ یہ سن کر حضرت فاطمہؓ نے کہا: جب میں وفات پا جاؤں تو میرے لئے بھی ایسا ہی کرنا اور کسی کو بھی میرے پاس نہ آنے دینا۔ جب ان کی وفات ہو گئی تو حضرت اسماء نے حسب وصیت ان کو غسل دینے کے انتظامات کئے۔ اسی دوران حضرت عائشہؓ نے وہاں آنے کی اجازت طلب کی لیکن اسماء نے انہیں اجازت نہیں دی۔ جب حضرت ابوبکرؓ نے حضرت اسماء سے اس کی وجہ پوچھی تو انہوں نے کہا کہ فاطمہؓ نے مجھے ایسا ہی کرنے کے لئے کہا تھا۔ اس پر حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: جس طرح فاطمہ نے تمہیں کہا ہے اسی طرح کرو۔'' (۲)

---

(۱) مصنف عبدالرزاق ۳/۴۲۳، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۱۴۴، الموطأ ۱/۲۲۴، سنن الکبری للبیہقی ۴/۳۱، المجموع ۵/۱۵۳، کشف الغمہ ۱/۲۶۵، المحلی ۵/۱۱۴، ۱۱۹، فتح الباری ۱۳/۲۳۵

(۲) سنن الکبری للبیہقی ۴/۳۵

حضرت ابوبکرؓ کے متعلق بعض شبہات اور ان کا جائزہ

حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت کے ایک واقعہ کو خبر واحد کی عدم حجیت کی دلیل کے طور پر اکثر پیش کیا جاتا ہے۔اس واقعہ کو امام ذہبیؒ کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں:

''حضرت ابوبکرؓ پہلے وہ شخص تھے جنہوں نے اخبار کو قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا تھا، چنانچہ ابن شہاب نے قبیصہ بن ذویب سے روایت کی ہے کہ ایک دادی حضرت ابوبکرؓ کے پاس اپنی وراثت کا مطالبہ لے کر حاضر ہوئی، آپ نے اس سے فرمایا: میں تیرے لئے کتاب اللہ میں کوئی حکم نہیں پاتا اور نہ ہی مجھے علم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تیرے لئے کسی حصہ کا تذکرہ فرمایا ہو۔ پھر آں رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے اس بارے میں استفسار کیا تو حضرت مغیرہ (م ۵۰ھ) کھڑے ہوئے اور بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے دادی کو وراثت کا چھٹا حصہ دلوایا تھا۔حضرت ابو بکرؓ نے ان سے دریافت کیا: "هل معك أحد ؟" کیا اس خبر کو بیان کرنے میں کوئی دوسرا بھی تمہارے ساتھ شریک ہے؟ تو محمد بن مسلمہ (م ۴۳ھ) نے اس کے مطابق شہادت دی۔ پس حضرت ابوبکرؓ نے اس دادی کو اس خبر کے مطابق وراثت میں حصہ دلوایا۔''(۱)

اس واقعہ میں حضرت مغیرہ کی خبر واحد پر حضرت ابوبکرؓ کے توقف فرمانے سے خبر واحد کی عدم حجیت پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اس اکیلے مسئلہ کے سوا آپ کے پورے عہد خلافت میں یہ ثابت نہیں ہے کہ آپؓ نے کسی صحابی کی روایت سن کر اس پر کوئی دوسری شہادت طلب کی ہو۔ پھر اس روایت کی سند بھی منقطع ہے جیسا کہ امام ابن حزم اندلسیؒ نے صراحت فرمائی ہے۔(۲) اگر کسی درجہ میں اس روایت کی صحت تسلیم کر بھی لی جائے تو بقول امام غزالیؒ:

''یہاں توقف کے مختلف احتمالات ہو سکتے ہیں۔''(۳)

مثلاً حضرت ابوبکرؓ یہ بات معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آیا یہ حدیث منسوخ تو نہیں ہے؟ یا اس لئے کہ اس کی تائیدی شہادت مل جانے پر حضرت مغیرہ کی روایت اور زیادہ پختہ ہو جائے، یا یہ کہ لوگ روایت حدیث میں سہل انگاری سے کام نہ لینے لگیں۔ حضرت ابوبکرؓ کا یہ طرز عمل مزید اطمینان حاصل کرنے کی ایک تدبیر بھی ہو سکتی ہے کیونکہ ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے کہ اگر حضرت محمد بن مسلمہ، حضرت مغیرہ کی خبر پر شہادت نہ دیتے تو حضرت ابوبکرؓ ان کی خبر کو لازماً رد ہی فرما دیتے۔

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/۲، سنن ابی داود مع عون المعبود ۳/ ۸۱، جامع ترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/۱۸۱، الموطأ فی الفرائض باب میراث الجدہ ۲/۵۱۳، مصنف عبد الرزاق ۱۰/۲۷۴، الکفایہ ص ۲۶، المحلی لابن حزم ۹/ ۲۷۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۰۶، کنز العمال ۱۱/ ۴۱، مجموع فتاوی ۲۰/۲۳۴

(۲) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۱/۲۵۱ (۳) المستصفی للغزالی ۱/۱۵۴

اس واقعہ سے استدلال اس لئے بھی درست نہیں ہے کہ محمد بن مسلمہ کی شہادت سے مغیرہ کی خبر ''آحاد'' کے دائرہ سے خارج ہو کر متواتر نہیں بن جاتی ہے کہ جس سے علم یقینی حاصل ہوتا ہو۔

امام ابن قیمؒ کسی مقدمہ میں حضرت ابو بکرؓ کے فیصلہ کرنے کی کیفیت یوں بیان کرتے ہیں:

''اگر ان کے پاس کوئی حل طلب معاملہ پیش ہوتا تو پہلے آپ کتاب اللہ میں اس کا حل تلاش فرماتے۔ اگر آپ کو اس میں اس مسئلہ کا حل مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے۔ اگر آپ کتاب اللہ میں اس کا حل نہ پاتے تو سنت رسول اللہ ﷺ میں غور و فکر کرتے۔ پس اگر اس میں اس مسئلہ کا حل مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے۔ اگر ان دونوں چیزوں میں اس کا حل نہ ملتا تو لوگوں سے پوچھتے کہ کیا تم کو معلوم ہے کہ نبی ﷺ نے اس بارے میں کیا فیصلہ فرمایا ہے۔ بسا اوقات کوئی شخص یا بہت سے لوگ کھڑے ہو کر کہتے کہ اس معاملہ میں نبی ﷺ نے ایسا اور ویسا فیصلہ فرمایا ہے؟ اگر آپ کو ان کی خبر کا علم ہوتا تو اس کو قبول کر لیتے تھے ورنہ اصحاب علم اور رؤس الناس کو جمع کر کے ان سے مشورہ فرماتے تھے۔'' (۱) ''تاریخ الخلفاء'' میں مزید یہ الفاظ ملتے ہیں کہ آپ اس قسم کے مواقع پر لوگوں سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث سن کر خوشی سے فرماتے تھے:

الحمد لله الذی جعل فينا من يحفظ عن نبينا۔" (۲)

''حمد ہے اللہ عز وجل کی کہ اس نے ہم میں سے ایسے لوگوں کو باقی رکھا ہے جن کے سینوں میں ہمارے نبی ﷺ کی سنت محفوظ ہے۔''

حضرت عمرؓ کا اخبار آحاد کو قبول کرنا

حضرت ابو بکرؓ کی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ (م ۲۳ھ) سے بھی خبر واحد کا متعدد مواقع پر بلا تردد قبول کرنا منقول ہے، مثلاً:

۱۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے مسح علی الخفین کے متعلق حدیث نبوی دریافت کی تو انہوں نے حدیث نبوی بیان کر دی۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے مزید اطمینان و توثیق کے خیال سے اس حدیث کے متعلق اپنے والد یعنی حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ مجھ سے حضرت سعدؓ (۵۵ھ) نے اس طرح حدیث بیان کی ہے تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: "اذا حدثك شيئا سعد عن النبی ﷺ فلا تسأل عنه غيره۔" یعنی جب تمہیں حضرت سعد نبی ﷺ سے کوئی روایت بیان کریں تو مزید توثیق و تثبت کے لئے کسی اور سے پوچھنے کی ضرورت نہیں ہے۔'' (۳)

---

(۱) اعلام الموقعین ۱/۶۲ و کذا فی سنن الدارمی ۱/ ۵۸ عن میمون بن مہران

(۲) تاریخ الخلفاء للسیوطی ۳۹ (۳) صحیح البخاری مع الفتح ۱/ ۳۰۵، فتح الباری ۱۳/ ۲۳۵

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ خبر واحد کا نہ صرف خود اعتبار کرتے تھے بلکہ دوسروں کو بھی اس پر اعتبار کرنے کی تلقین فرماتے تھے۔

۲- حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ شام کے سفر پر نکلے۔ جب سرغ کے مقام پر پہنچے تو ان کو یہ خبر پہنچی کہ شام میں طاعون کی سخت وباء پھیلی ہوئی ہے۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے واپسی کا فیصلہ فرمایا۔ بعض لوگ جو شام جانے پر مصر تھے، حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ سن کر کہنے لگے: " أفرارا من قدر الله؟" کیا آپ اللہ کے قضاء وقدر کے فیصلہ سے بھاگنا چاہتے ہیں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "نفر من قدر الله إلى قدر الله" یعنی ہم اللہ کے ایک فیصلہ سے دوسرے فیصلہ کی جانب بھاگنا چاہتے ہیں پھر حضرت عمرؓ نے اسلامی لشکر میں شریک صحابہ سے سوال کیا کہ کیا اس بارے میں کسی کے علم میں کوئی حدیث ہے؟ تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ (۳۲ھ) نے ایک حدیث سنائی: " إذا سمعتم به بأرض فلاتقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه۔" یعنی جب تمہیں معلوم ہوجائے کہ فلاں مقام پر یہ وباء پھیلی ہوئی ہے تو اس مقام پر نہ جانا چاہیئے اور نہ وبازدہ مقام میں رہنے والوں کو وہاں سے بھاگنا چاہیئے" ــــ یہ حدیث سن کر حضرت عمرؓ نے شام جانے سے اجتناب کیا اور سرغ سے لوٹ آئے۔(۱)

یہ واقعہ ماہ ربیع الآخر ۱۸ھ کا ہے۔ ابن شہاب کا قول ہے کہ مجھے سالم بن عبداللہ بن عمر نے خبر دی کہ "حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث کے سبب سب لوگوں کو لوٹا دیا تھا۔"

حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی یہ حدیث درحقیقت خبر واحد ہی تھی کیونکہ اس وقت حضرت عمرؓ کے ساتھ جو انصار ومہاجرین موجود تھے، ان میں سے کسی کو بھی وہ حدیث معلوم نہ تھی مگر حضرت عمرؓ نے ان سے نہ اس پر کوئی شہادت طلب کی اور نہ اس پر عمل سے توقف کیا تھا، بلکہ اس خبر واحد پر حضرت عمرؓ کے اعتبار فرمانے کی بابت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:

"وسؤاله إياهم فی الوباء ثم رجوعه إلى خبر عبد الرحمن بن عوف۔"(۲)

یعنی "حضرت عمرؓ نے پیش آمدہ وباء کے موقع پر صحابہ سے سوال کیا اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی خبر پر اعتبار فرماتے ہوئے لوٹ آئے۔"

۳- مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ اس چیز کے قائل تھے کہ دیت عاقلہ کے لئے ہے اور عورت کو اس کے مقتول شوہر کی دیت سے ورثہ میں کچھ بھی نہ ملے گا حتی کہ انہیں حضرت ضحاک بن سفیانؓ نے خبر دی کہ رسول اللہ

---

(۱) صحیح البخاری ۱۰/ ۱۷۹، صحیح مسلم کتاب السلام نمبر ۲۲۱۹، سنن ابی داود مع عون المعبود ۳/ ۱۵۳، الرسالۃ للشافعی ص ۴۲۴، تاریخ الطبری ۳/ ۲۲۲، مجموع فتاوی ۲۰/ ۲۳۵، زاد المعاد ۱/ ۲۷، فتح الباری ۱۳/ ۲۳۵

(۲) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۴۱

ﷺ نے انہیں لکھا تھا کہ اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کی دیت سے ورثہ دیا جائے۔ یہ خبر واحد سن کر حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے بلاتردد رجوع فرمالیا تھا۔(۱)

۴- مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ سے دریافت کیا کہ اگر مجھ کو غسل کی حاجت ہو اور پانی نہ ملے تو نماز کس طرح پڑھوں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نماز اس وقت تک نہ پڑھو جب تک کہ پانی نہ ملے۔ یہ سن کر حضرت عمار بن یاسرؓ جو وہاں موجود تھے نے کہا کہ تیمّم کر کے نماز پڑھ سکتے ہیں کیونکہ ایک دفعہ آپؓ اور میں دونوں مسافر تھے، اتفاقاً دونوں جنبی ہوئے لیکن پانی میسر نہ ہوا، چنانچہ آپ نے نماز نہ پڑھی تھی لیکن میں نے سارے بدن پر خاک مل کر نماز پڑھ لی تھی۔ جب یہ واقعہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا تھا کہ صرف تیمّم ہی کافی تھا۔(۲)

اتفاقاً حضرت عمرؓ کو اپنا یہ واقعہ بالکل یاد نہ رہا لہٰذا ان کو یہ خیال گزرا کہ یا تو میں بھول رہا ہوں یا عمار کو اشتباہ ہو گیا ہے، لیکن جب حضرت عمارؓ نے ان سے پوچھا کہ اگر آپ فرمائیں تو میں یہ روایت بیان نہ کروں، تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا: "نوليك ما توليت" یعنی اس کا بار تمہارے ذمہ ہے، تم سمجھ لو یہ تمہاری ذمہ داری ہے۔

حضرت عمرؓ کا حضرت عمار کو اس روایت کو بیان کرنے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ آں رضی اللہ عنہ خبر واحد کو معتبر سمجھتے تھے۔ امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ ابن الصباغ کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور قرطبیؒ نے تو قطعیت کے ساتھ اس بات کا دعوی کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ واللہ اعلم

۵- مروی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے مجوسیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ ان کے بارے میں جزیہ کا کیا فیصلہ کروں؟ تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ (۳۲ھ) نے بیان کیا کہ میں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "سنوابهم سنة أهل الكتاب" یعنی ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا معاملہ کرو۔"(۳)

اگرچہ الموطأ کی یہ روایت منقطع ہے لیکن اس واقعہ کو امام بخاریؒ نے بھی مختصراً بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیا حتی کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے یہ شہادت دی کہ "إن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر" یعنی "رسول اللہ ﷺ نے مجوس ہجر سے جزیہ وصول کیا تھا۔"(۴)

۶- مروی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے بعض صحابہ سے پوچھا: "من يحفظ قول رسول الله ﷺ

---

(۱) سنن ابی داود مع عون المعبود ۳/ ۹۰، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/ ۱۸۴، ۲/ ۳۱۳، المؤطا ۲/ ۸۲۷، الرسالۃ للشافعی ص ۴۲۶، مصنف عبدالرزاق ۹/ ۳۹۷، سنن الکبری للبیہقی ۸/ ۵۷، مجموع فتاوی ۲۰/ ۲۳۵، المحلی ۱۰/ ۴۷۵، المغنی ۶/ ۳۲۰، فتح الباری ۱۳/ ۲۳۵

(۲) صحیح البخاری ۱/ ۴۴۳، سنن ابی داود مع العون ۱/ ۱۲۸، نصب الرایہ ۱/ ۱۵۴

(۳) الرسالہ ۴۳۰، الموطأ ۱/ ۳۶۳، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۱۴۱، مصنف عبدالرزاق ۶/ ۹۶، فتح الباری ۱۳/ ۲۳۵، مجموع فتاوی ۲۰/ ۲۳۵

(۴) صحیح البخاری ۶/ ۲۵۷، الکفایۃ ص ۲۷، مصنف عبدالرزاق ۶/ ۶۸، ۱۰/ ۳۲۶، سنن الکبری للبیہقی ۹/ ۱۸۹، المغنی ۸/ ۴۹۸

فی الفتنة۔" یعنی "تم میں سے کس کو فتن کے معاملات میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث اچھی طرح یاد ہے؟ حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں: میں نے کہا کہ مجھے خوب اچھی طرح یاد ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "إنك عليها لجری۔" یعنی تم احادیث فتن کے علم میں بلاشبہ جری ہو۔ پھر حضرت حذیفہؓ نے فرمایا: "فتنة الرجل فی أهله وماله وولده وجاره تكفرها الصلوة والصوم والصدقة الخ۔" حضرت عمرؓ نے فرمایا: "ليس هذا أريد ولكن الفتنة التی تموج كما يموج البحر" یعنی میری مراد ان معمولی فتنوں سے نہ تھی بلکہ اس فتنہ کبری سے تھی جو بحر امواج کی طرح ایک طوفان وتلاطم برپا کردے گا۔ حضرت حذیفہؓ نے فرمایا: "إن بينك وبينها لبابا مغلقا" یعنی "آپ اور اس فتنہ کبری کے درمیان ایک بند دروازہ حائل ہے۔" حضرت عمرؓ نے پوچھا: "يكسر أم يفتح" یعنی "وہ دروازہ توڑ دیا جائے گا یا کھول دیا جائے گا؟" حضرت حذیفہؓ نے فرمایا "يكسر" یعنی توڑ دیا جائے گا۔ پھر حضرت عمرؓ نے ان کی تصدیق فرماتے ہوئے کہا: "إذن لا يغلق ابدا" یعنی "اس کے بعد پھر یہ دروازہ کبھی بند نہ ہوگا۔" (۱)

اس حدیث سے حضرت عمرؓ کا حضرت حذیفہؓ کی خبر واحد کی تصدیق فرمانا معلوم ہوا۔

۷- ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے ایک مجنون عورت کو رجم کرنے کا ارادہ کیا تھا یہاں تک کہ آپ کو حضرت علیؓ کے ذریعہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد معلوم ہوا کہ "رفع القلم عن ثلثة. تو آپ نے حکم دیا کہ اسے رجم نہ کیا جائے۔ (۲)

۸- حضرت عمرؓ نے مولاۃ حاطب، جس کا نام مرکوش تھا، کو رجم کرنے کا حکم دیا تھا کیونکہ وہ سب سے کہتی پھرتی تھی کہ اس نے زنا کیا ہے حضرت علی اور عبدالرحمٰن بن عوف نے بھی اس کے رجم کا فیصلہ کیا تھا لیکن جب حضرت عثمانؓ نے کہا کہ وہ سب سے خود اپنا جرم بیان کرتی پھرتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے معلوم نہیں ہے کہ یہ فعل جرم ہے اور جاہل پر حد نہیں ہے تو حضرت عمرؓ اسے سنگسار کرنے سے رک گئے اور اسے صرف کوڑوں کی سزا دی۔ (۳)

۹- امام شافعیؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ فرمایا: "تم میں سے اگر کسی نے نبی ﷺ سے دیت جنین کے بارے میں کوئی چیز سنی ہو تو ذکر کرو۔" حمل بن مالک بن النابغۃ کھڑے ہوئے اور بیان کیا کہ میں اپنی دو بیویوں کے درمیان تھا کہ اتنے میں ان میں سے ایک (ھذلیہ) نے دوسری (عامریہ) کو پتھر سے دے مارا جس سے اس کا حمل ضائع ہوگیا۔ اس مقدمہ میں رسول اللہ ﷺ نے ایک غلام آزاد کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر فرمایا تھا: "لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره۔" یعنی اگر میں یہ حدیث نہ سنتا تو اس کے خلاف (یعنی

---

(۱) صحیح البخاری ۱۳/ ۴۸ (۲) سنن ابی داود مع عون المعبود ۴/ ۲۴۴، سنن الکبری للبیہقی ۸/ ۲۶۴، مصنف عبدالرزاق ۷/ ۴۰۲، ۴۰۳، الاحکام لابن حزم ۲/ ۲۴۴، المحلی ۱۱/ ۱۸۸، المغنی ۸/ ۳۰۸

(۳) مصنف عبدالرزاق ۷/ ۴۰۵، سنن الکبری للبیہقی ۸/ ۲۳۸، الاحکام لابن حزم ۲/ ۲۴۴، المحلی لابن حزم ۱۱/ ۱۸۴، ۴۰۲

اپنی رائے سے) ہی فیصلہ کرتا۔‘‘(۱)

۱۰- حضرت عمرؓ کا انگلیوں کی دیت کے بارے میں حضرت عمرو بن حزمؓ (۵۳ھ) کی خبر پر عمل کرنا بھی مشہور ہے حضرت عمرو بن حزمؓ کی طویل حدیث میں ہے کہ ہاتھ اور پاؤں کی ہر انگلی کے عوض میں دس اونٹ ہیں، حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اس خبر سے قبل چھنگلیاں میں چھ اونٹ، اس کی ساتھ والی میں نو اونٹ، درمیانی میں دس اونٹ ہیں۔ انگوٹھے کے ساتھ والی انگلی میں بارہ اونٹ اور انگوٹھے میں پندرہ اونٹ دیت دلانے کے قائل تھے۔ حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث پا کر آپؓ نے اپنی رائے سے رجوع فرمالیا تھا۔(۲)

۱۱- حضرت عمرؓ کا اپنے ہمسایہ حضرت عتبانؓ بن مالک کی اخبار کو بلا جھجک قبول کر لینا بھی مشہور ہے۔ ایلاء کی ایک طویل حدیث میں مذکور ہے کہ میں اور میرا ہمسایہ باری باری رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضری دیتے تھے۔ ایک دن وہ حاضر ہوتے اور وحی وغیرہ کی خبر لا کر مجھے بتاتے اور ایک دن میں حاضری دیتا اور آ کر اس کو خبر دیتا تھا۔(۳)

۱۲- حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو عراق اور حضرت ابوالدرداءؓ کو شام کا معلم بنا کر بھیجا تھا۔ یہ حضرات انفرادی طور پر اپنے اپنے مقامات پر لوگوں کو قرآن وحدیث کی تعلیم دیا کرتے تھے۔(۴)

علامہ ذہبیؒ نے حضرت عمرؓ کا وہ فرمان نقل کیا ہے جو اہل کوفہ کے نام بھیجا گیا تھا:

"قد بعثت إليكم عمار بن ياسر أميراً وعبد الله بن مسعود معلما ووزيرا۔" (۵)

یعنی ’’میں نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو تمہارے لئے امیر وحاکم اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو تمہارے لئے معلم اور وزیر بنا کر بھیجا ہے۔‘‘

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ابوالدرداءؓ کو شام میں اشاعت سنن کے لئے بھیجا تھا۔ آپ حکیم الامت کے لقب سے ممتاز تھے۔(۶)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:

’’حضرت عمرؓ نے کتاب وسنت کی تعلیم کے لئے معاذ بن جبل کو فلسطین میں بھیجا اور حضرت ابوموسی اشعری

---

(۱) الرسالۃ للشافعی ۴۲۷، سنن ابی داود مع عون المعبود ۴/ ۳۱۷، سنن النسائی فی القسامۃ باب دیۃ جنین المرأۃ ۸/ ۴۷، ۵۱-۵۲، مصنف عبدالرزاق ۱۰/ ۶۳، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۱۵۷، المحلی ۱۱/ ۳۹، فتح الباری ۱۲/ ۲۴۸

(۲) مصنف عبدالرزاق ۹/ ۳۸۴، سنن الکبری للبیہقی ۸/ ۹۳، المحلی ۱۰/ ۴۳۷، المغنی ۸/ ۳۵، مجموع فتاوی ۲۰/ ۲۳۶، نیل الاوطار للشوکانی ۷/ ۶۱-۶۴

(۳) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱/ ۱۸۵

(۴) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۳-۱۴

(۵) نفس مصدر ۱/ ۱۴، صفۃ الصفوۃ ۱/ ۳۹۵، الطبقات الکبری لابن سعد ۲/ ۱۱۷

(۶) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۴

اور عبداللہ بن مغفل کو یکے بعد دیگرے بصرہ بھیجا تو ان لوگوں نے وہاں پہنچ کر یہ اعلان کیا کہ ہمیں امیر المومنین نے ترویج سنن کے لئے تمہارے پاس بھیجا ہے۔" (۱)

بعض اور کتب تاریخ وسیر میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے سنن نبویہ کی تعلیم و ترویج کے لئے اہل علم اور ممتاز صحابہ کرام کے قافلوں کو جابجا بھیجا تھا چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود کو کوفہ میں، معقل بن یسار اور عمران بن حصین کو بصرہ میں سلمان الفارسی اور حذیفہ الیمان کو عراق میں، بلال بن رباح، عبادہ بن صامت اور ابوالدرداء کو شام میں اشاعت احادیث نبویہ کے لئے روانہ فرمایا تھا (مجموع فتاوی ۲۰/ ۳۱۱-۳۱۲) حافظ ابن حجر عسقلانی، عمار بن یاسرؓ اور ابن مسعودؓ کو کوفہ بھیجنے کے متعلق لکھتے ہیں:

"وسيره عمر إلى الكوفة ليعلمهم أمور دينهم وبعث عمارا أميراً وقال انهما من النجباء من أصحاب محمد فاقتدوا بهما۔" (۲)

یعنی حضرت عمرؓ نے ابن مسعودؓ کو کوفہ بھیجا تا کہ انہیں دینی امور کی تعلیم دیں اور حضرت عمارؓ کو گورنر بنا کر بھیجا اور اہل کوفہ کو لکھا کہ یہ دونوں رسول اللہ ﷺ کے جلیل القدر اصحاب میں سے ہیں پس تم ان کی اقتداء کرنا۔"

۱۳- ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ میں اپنے عمال (گورنر) کو تمہارے پاس اس لئے نہیں بھیجتا ہوں کہ وہ تمہیں مار مار کر تمہاری چمڑیاں ادھیڑ دیں اور تمہارے مویشی تم سے زبردستی چھین لیں بلکہ میں تو ان کو اس لئے بھیجتا ہوں کہ تمہیں تمہارا دین اور تمہارے نبی کی سنت سکھائیں۔ آپؓ کے اصل الفاظ اس طرح منقول ہیں:

"إني لم أبعث عمالي إليكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكن إنما بعثتهم ليبلغوكم دينكم وسنة نبيكم۔" (۳)

عہد فاروقی سے اس طرح کی اور بہت سی مثالیں جمع کی جاسکتی ہیں جن سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ صرف ایک صحابی کی خبر کو بلا تردد قبول فرمالیا کرتے تھے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے "فتح الباری" میں اس عمل فاروقی کی صراحت ان الفاظ میں فرمائی ہے:

"أن عمر كان يقبل خبر الشخص الواحد۔" (۴)

حضرت عمرؓ کے متعلق بعض شبہات کا جائزہ

عموماً شیخین رضی اللہ عنہما کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ان حضرات نے حدیث کو قبول کرنے کے لئے دو راویوں کا ہونا ضروری قرار دیا تھا، چنانچہ جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی فرماتے ہیں:

---

(۱) ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء ۲/ ۶ — (۲) الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ ۲/ ۳۶۱

(۳) اعلام الموقعین ۱/ ۱۱۷ — (۴) فتح الباری ۱/ ۳۰۶، ۱۳/ ۲۳۸

''حضرت عمرؓ کی عادت تھی کہ اگر کوئی ان کے سامنے رسول اللہ ﷺ کی کوئی ایسی حدیث بیان کرتا جس کو وہ جانتے نہ ہوں تو اس سے کہتے: "هل معك من يشهد لك؟" یعنی '' کیا تیرے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی ہے جو تیرے لئے (اس روایت کی) شہادت دے؟" أو لأفعلن بك" یا پھر میں تمہارے ساتھ کچھ سختی کروں۔'' (۱)

اسی طرح جناب خالد مسعود صاحب (تلمیذ خاص جناب امین احسن اصلاحی و مدیر رسالہ ''تدبر'' لاہور) کا دعوی ہے کہ:

''معلوم ہوتا ہے کہ شیخین کے نزدیک سنت رسول کی روایت میں بھی پسندیدہ روش یہی تھی کہ اس کے کم از کم دو گواہ ہوں۔ اگر تدوین حدیث کے دور میں یہی شرط ائمہ حدیث بھی ملحوظ رکھتے تو احادیث کے ایسے مجموعے تیار ہو جاتے جن کی صحت کا معیار بہت بلند ہوتا۔'' (۲)

یہاں ان اقوال پر تبصرہ کرنا ہمارے پیش نظر نہیں ہے، ان کا بطلان تو عہد صدیقی و فاروقی کے تحت پیش کی گئی مندرجہ بالا احادیث سے خود بخود ہو جاتا ہے۔ ہم نے اوپر مثالیں پیش کرنے میں اس قدر کثرت سے کام صرف اس لئے لیا ہے کہ اس بارے میں پائی جانے والی غلط فہمی کا مؤثر ازالہ ہو سکے۔ اب ہم ذیل میں عہد فاروقی کے ان چند واقعات کا جائزہ لیتے ہیں جن سے عموماً خبر واحد کے قبول کرنے پر توقف پر استدلال کیا جاتا ہے:

۱- ہشام نے اپنے والد سے انہوں نے مغیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے صحابہ سے مشورۃً پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی حاملہ کو ضرب پہنچا کر اس کے حمل کو ساقط کر دے تو اس میں دیت ہے یا نہیں؟ اگر اس بارے میں کوئی حدیث نبوی کسی کو یاد ہو تو پیش کرے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ نے بتایا کہ: "قضى فيه رسول الله ﷺ بغرة عبد أو أمة۔" یعنی اس بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ایک غلام یا باندی دینے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس پر ان سے مزید شہادت طلب کرتے ہوئے فرمایا: "ائت من يشهد معك على هذا۔" چنانچہ محمد بن مسلمہؓ نے گواہی دی کہ "أنا أشهد على النبي ﷺ بمثل هذا۔"

بعض روایات میں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ منقول ہیں: "إن كنت صادقا فأت أحداً يعلم ذلك۔" یعنی اگر تم سچے ہو تو کسی ایسے دوسرے شخص کو پیش کرو جو یہ حدیث جانتا ہو تو محمد بن مسلمہؓ نے فرمایا تھا: "إن رسول الله ﷺ قضى به۔" (۳)

۲- صفوان بن عیسی نے بیان کیا کہ محمد بن عمارہ نے عبداللہ بن ابی بکر سے روایت کی کہ حضرت عباسؓ کا ایک مکان مسجد نبوی کے قبلہ جانب تھا۔ جب لوگوں پر مسجد تنگ ہوگئی تو حضرت عمرؓ نے رفاہ عام کے لئے مسجد میں

---

(۱) قواعد فی علوم الحدیث ص ۴۵۴ (۲) رسالہ ''تدبر'' لاہور، عدد شمارہ ۷/ ۱۸ مجریہ ماہ اپریل ۱۹۸۶ء

(۳) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۷-۸، صحیح البخاری ۱۲/ ۲۴۷، صحیح مسلم باب دیۃ الجنین نمبر ۱۶۸۲، سنن ابی داود مع عون المعبود ۴/ ۳۱۶، سنن النسائی باب دیۃ جنین المرأۃ وصفۃ شبہ العمد ۸/ ۴۹-۵۱، المغنی ۷/ ۸۱۵، حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۴۱

توسیع کی غرض سے اس مکان کو ان سے فروخت کرنے کا مطالبہ کیا۔ حضرت ابن عباس نے انکار کر دیا تو یہ سوال پیدا ہوا کہ مکان پر زبردستی قبضہ کر لیا جائے۔ حضرت ابن عباس کو مکان فروخت کرنے اور قیمت لینے پر مجبور کیا جائے، لیکن چونکہ بیع زبردستی نہیں ہو سکتی اس لئے یہ معاملہ حضرت ابی بن کعبؓ کے سامنے پیش کیا گیا۔ حضرت ابی بن کعب نے کہا کہ مالک مکان کی رضامندی کے بغیر آپ اس پر قبضہ نہیں کر سکتے۔ حضرت عمرؓ نے ان سے دلیل طلب کی تو حضرت ابی بن کعب نے رسول اللہ ﷺ کی حدیث پیش کی۔ حضرت عمرؓ نے ابی بن کعبؓ سے کہا: "لتأتيني على ما تقول ببينة۔" یعنی "تم اپنے اس قول پر کوئی گواہ پیش کرو۔" چنانچہ حضرت عمرؓ کے ساتھ وہ وہاں سے نکلے اور بعض انصاریوں سے اس بارے میں استفسار کیا۔ ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے یہ حدیث سنی ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: "أما إني لم اتهمك ولكني أحببت أن أتثبت۔" یعنی میرا مقصد آپ کو نقل روایت میں متہم بالکذب کرنا نہ تھا بلکہ میں نے مزید اطمینان کے لئے توثیق و تصدیق چاہی تھی۔" (۱)

۳۔ حضرت ابوسعید الخدریؓ بیان کرتے ہیں کہ ابوموسی اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کو دروازہ کے باہر سے تین بار سلام کیا، جب تیسری بار بھی جواب نہ ملا تو واپس لوٹ گئے۔ حضرت عمرؓ نے ان کے پیچھے آدمی روانہ کیا تاکہ ان کو واپس بلا لائے۔ جب وہ واپس آئے تو پوچھا کہ واپس کیوں لوٹ گئے تھے؟ ابوموسی اشعری نے جواب دیا کہ میں نے نبی ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "إذا سلم أحدكم ثلاثا فلم يجب فليرجع۔" حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس حدیث پر شہادت پیش کرو ورنہ تمہارے ساتھ میں کچھ کروں گا۔ پس ابوموسی اشعری ہمارے پاس آئے ان کے چہرے کا رنگ زرد تھا، ہم نے پوچھا کیا بات ہے؟ انہوں نے ہمارے سامنے سارا ماجرا بیان کیا اور پوچھا کہ آپ لوگوں میں سے کسی نے یہ حدیث سنی ہے؟ ہم سب نے کہا ہاں! ہم سب نے سنی ہے۔ پس لوگوں نے اس مجمع میں سے ایک انصاری صحابی یعنی مجھ کو حضرت عمرؓ کے پاس بھیجا۔ پس میں نے وہاں جا کر وہ حدیث سنائی۔ (۲)

اس واقعہ کی ایک دوسری روایت میں یہ اضافہ بھی ہے: "أما إني لم أتهمك ولكني خشيت أن يقول الناس على رسول الله۔" (۳) یعنی حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں تم کو غلط بیانی کے لئے متہم کرنا نہیں چاہتا تھا لیکن مجھے اندیشہ پیدا ہوا کہ مبادا لوگ رسول اللہ ﷺ کی طرف جھوٹی باتیں منسوب نہ کرنے لگیں۔"

بعض دوسری روایات میں ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے حضرت عمرؓ کے اس رویہ پر اعتراض بھی کیا تھا کہ "اے امیر المومنین! آپ اصحاب رسول کے بارے میں اتنی شدت اختیار نہ کریں" تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا تھا:

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۸، المحلی ۸/ ۳۵۳، ۴۴۱، منتخب کنز العمال ۳/ ۲۶۲

(۲) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۶، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/ ۳۸۴، سنن ابی داود مع عون المعبود ۴/ ۵۱۰، صحیح البخاری ۱۱/ ۲۷، صحیح مسلم ۳/ نمبر ۱۶۹۴، حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۴۱، مجموع فتاوی ۲۰/ ۲۳۴

(۳) موطأ امام مالک ۳۸۰، معرفۃ السنن والآثار للبیہقی ۱/ ۳۲، الرسالۃ ص ۴۳۴، سنن ابی داود مع عون المعبود ۴/ ۵۱۱

"إنما سمعت شيئا فأحببت أن أتثبت." یعنی "جب میں کوئی چیز سنتا ہوں تو چاہتا ہوں کہ خوب اچھی طرح اس کی تحقیق بھی کرلوں۔"(۱)

امام ذہبیؒ بیان کرتے ہیں:

"أحب عمر أن يتأكد عنده خبر أبي موسى بقول صاحب آخر."(۲)

یعنی حضرت عمرؓ نے چاہا کہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی بیان کردہ حدیث کی کسی دوسرے صحابی کے بیان سے توثیق وتائید ہوجائے۔ظاہر ہے کہ "حضرت عمرؓ کی یہ سختی اس لئے نہ تھی کہ وہ خبر واحد کو شرعی حجت نہ سمجھتے تھے بلکہ اس لئے تھی کہ احادیث کی روایت خوب چھان بین کے بعد کی جائے۔اس معاملہ میں آپ کو یہ خدشہ بھی لاحق تھا کہ لوگ غلط بیانی سے کام نہ لینے لگیں،لیکن امام ابن حزمؒ بیان کرتے ہیں کہ:

"بعد العتاب كان يقبل خبر الواحد من غير شاهد." (۳)

یعنی "حضرت ابی بن کعب کی مذکورہ بالا فہمائش کے بعد حضرت عمرؓ روایات میں سے خبر واحد کو بھی بلا شاہد طلب کئے ہوئے قبول کرلیا کرتے تھے۔"

۴۔حضرت عمرؓ نے حضرت فاطمہ بنت قیس کی مطلقہ ثلاثہ کے سکنی ونفقہ سے متعلق حدیث کو قبول کرنے سے انکار فرمایا تھا۔اس واقعہ سے بھی خبر واحد کی عدم حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے،لیکن یہ استدلال بھی قطعاً غیر درست ہے۔اس واقعہ کی تفصیل ان شاء اللہ آگے "علمائے حنفیہ کے نزدیک اخبار آحاد کی قبولیت کی شرائط اور ان کا جائزہ (دوسرا حنفی اصول)" کے زیر عنوان پیش کی جائے گی۔

ان چند واقعات پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض موقعوں پر حضرت عمرؓ کا توقف فرمانا محض شک وارتیاب کے باعث تھا جیسا کہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے صراحت فرمائی ہے:

"إن عمر كان يقبل خبر الواحد وما نقل عنه من التوقف إنما كان عند وقوع ريبة له في بعض المواضع." (۴)

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جونہی آں رضی اللہ عنہ کا شک رفع ہوجاتا آپ ان اخبار کو قبول کرلیتے تھے۔ان واقعات سے آں رضی اللہ عنہ کے نزدیک روایت حدیث کے معاملہ میں انتہائی احتیاط،تحقق اور تثبت کی ضرورت کا اظہار ہوتا ہے نہ کہ اس بات کا کہ آں حضرتؓ خبر واحد کو دین میں سرے سے قابل اعتماد ہی نہیں سمجھتے تھے۔پس حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کے متعلق مروی توقف کے ان چند واقعات کو بنیاد بنا کر تمام اخبار آحاد کو ناقابل حجت

---

(۱) الرسالۃ للشافعی ص ۴۳۴
(۲) تذکرۃ الحفاظ ۱/۶
(۳) الاحکام لابن حزم ۱/۲۵۱
(۴) فتح الباری ۱/۳۰۶

قرار دینا انصاف سے بعید ہے۔ یہ چیز شیخین کے معمول میں شامل نہ تھی بلکہ اس کا صدور ان سے کبھی کبھار احتیاط، اطمینان قلب اور تاکید مزید کی غرض سے ہوا ہے۔ اگر مان لیا جائے کہ یہ چیز کبھی ان کے معمول میں شامل تھی، تو بھی امام ابن حزم کی تصریح کے مطابق جب ان کا اس معمول کو ترک کر دینا معلوم ہو گیا تو اس سے استدلال عبث ہوا۔

امام ذہبیؒ، حضرت عمرؓ کے اس توقف کا ایک فائدہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ:

''اگر کسی خبر کو دو ثقہ راوی روایت کریں تو وہ روایت اس روایت کے مقابلہ میں زیادہ قوی اور اَرجح ہوتی ہے کہ جسے روایت کرنے والا ایک ہی فرد ہو۔ اس میں تکثیر طرق حدیث کی فضیلت بھی موجود ہوتی ہے تاکہ حدیث ظن کے درجہ سے علم کے درجہ تک ترقی کر سکے کیونکہ ایک شخص پر نسیان اور وہم کا غلبہ بھی ہو سکتا ہے لیکن دو ثقہ اشخاص پر بیک وقت ایسا ہونا ممکن نہیں ہے بشرطیکہ وہ ایک دوسرے کے خلاف روایت نہ کریں۔'' (۱)

حضرت عثمانؓ کا خبر واحد کو حجت سمجھنا

۱۔ مشہور واقعہ ہے کہ حضرت عثمانؓ اقسام حج میں سے حج تمتع کے قائل نہ تھے لیکن جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کی تو انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔ (۲)

۲۔ حضرت عثمانؓ کا خیال تھا کہ جس عورت کا شوہر مر جائے تو وہ جہاں چاہے عدت گزار سکتی ہے، لیکن جب ابو سعید الخدری کی بہن فریعہ بنت مالک نے اپنا واقعہ پیش کیا کہ میرا شوہر قتل کر دیا گیا تھا۔ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا تو مجھے آپؐ نے شوہر کے گھر پر ہی عدت گزارنے کا حکم دیا تھا، چنانچہ حضرت عثمانؓ نے اس روایت پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے مطابق ہی فیصلہ فرمایا۔ (۳)

حضرت علیؓ کا خبر واحد کو حجت سمجھنا

امام ذہبیؒ، حضرت علیؓ بن ابی طالب کا تعارف پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"كان إماما عالما متحريا فى الأخذ بحيث إنه يستحلف من يحدثه بالحديث." (۴)

اور اسماء بن حکم فرازی سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت علیؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/۶

(۲) سنن النسائی مع شرح السیوطی ۵/۱۵۲ طبع بیروت، الموطأ امام مالک ۱/۳۳۶، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۱۸۲ب، سنن الکبری للبیہقی ۴/۳۵۲، ۵/۲۲، المحلی ۷/۱۰۷، المغنی ۳/۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۰، کنز العمال ۵/۱۵۸، ۱۵۹

(۳) الموطأ امام مالک ۲/۵۹۱، مجموع فتاوی شیخ الاسلام ۲۰/۲۳۷، الکفایہ ص ۲۷، المغنی ۷/۵۲۱، فتح الباری ۱۳/۲۳۵

(۴) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰

''میں نے رسول اللہ ﷺ سے براہ راست جن احادیث کو سنا ہے ان میں سے اللہ تعالی نے مجھے جس سے نفع اندوز ہونے کی توفیق بخشی اس سے میں نے نفع اٹھایا، لیکن جب آں ﷺ سے کوئی دوسرا شخص مجھے حدیث روایت کرتا تو میں اس سے حلف لیتا، پس اگر وہ قسم کھاتا تو میں اس پر یقین کر لیتا۔''(۱)

لیکن آں رضی اللہ عنہ کا یہ معمول محض طمانیت حاصل کرنے کے لئے تھا، اس وجہ سے ہر گز نہ تھا کہ خبر واحد کو وہ شرعی حجت نہ سمجھتے تھے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس معمول کے خلاف بعض مواقع پر آں رضی اللہ عنہ ثقہ عدل راوی کی خبر واحد کو بلا تردد بغیر حلف کے بھی قبول کر لیا کرتے تھے، مثال کے طور پر مذی کے مسئلہ میں حضرت علیؓ نے حضرت مقداد کی روایت کو بلا حلف قبول کیا تھا، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی حدیث "من بدل دینه فاقتلوه۔" کو بغیر قسم دیئے سن کر فرمایا تھا: "صدق ابن عباس۔" اور ایک مرتبہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی ایک حدیث کے متعلق فرمایا تھا: "حدثني أبو بكر وصدق أبو بكر۔"(۲)

چونکہ حضرت علیؓ، حضرت مقدادؓ، ابن عباسؓ اور ابو بکر صدیقؓ کو صادق القول سمجھتے تھے اس لئے ان سے ان احادیث کے بارے میں حلف نہ لیا تھا، پس معلوم ہوا کہ آں رضی اللہ عنہ اگر راوی کے حفظ وضبط میں شک گزرتا تھا تو اس سے احتیاطاً حلف لیا کرتے تھے اور آپ کا یہ طرز عمل صرف حدیث کے ساتھ ہی مخصوص نہ تھا بلکہ ہر عام اور اہم معاملہ میں بھی اپنے اطمینان قلب کی خاطر ایسا کیا کرتے تھے چنانچہ ابو زہرہ مصری لکھتے ہیں:

"علي كان يستحلف في جميع الأمور والشهادات، كان يقول إن خبره كان مزكى بيمينه۔"(۳)

یعنی ''حضرت علیؓ تمام معاملات اور شہادتوں میں حلف لیا کرتے تھے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ اس طرح قسم اور حلف کے ذریعہ خبر پاکیزہ اور قابل اعتماد ہو جاتی ہے۔''

حضرت علیؓ کے متعلق بعض شبہات کا جائزہ

حضرت علیؓ کے متعلق جو شبہات عام طور پر مشہور ہیں ان میں سے ایک اہم شبہ جسے خبر واحد کی حجیت کے منکرین اکثر پیش کیا کرتے ہیں، حضرت علی بن ابی طالبؓ کے عہد خلافت کے اس واقعہ سے متعلق ہے جس میں آں رضی اللہ عنہ نے ابن سنان اشجعیؓ کی مفوضہ والی خبر کو رد کر دیا تھا۔ قصہ یوں مروی ہے کہ ایک عورت کا شوہر مر گیا تھا۔ اس نے نہ عورت کے ساتھ شب باشی کی تھی اور نہ ہی اس کا مہر مقرر ہوا تھا۔ جب حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰، الکفایہ ص ۲۸، مجموع الفتاویٰ ۲۰/۲۴۷، فتح المغیث للسخاوی ۳/۱۱۸

(۲) الکفایہ ص ۲۷، سنن ابی داود نمبر ۱۵۰۷، جامع الترمذی مع تعلیقات احمد محمد شاکر ۲/۲۵۹، سنن ابن ماجہ نمبر ۱۳۹۵، مسند احمد ۱/۲، فتح المغیث للسخاوی ۳/۱۱۸

(۳) حیات ابی حنیفہ لابی زہرہ ص ۷۷

کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: ''اس کو پورا صداق (مہر مثل) دیا جائے گا، نہ کم نہ زیادہ، اس پر عدت وفات ہے، اس کو میراث میں حصہ بھی ملے گا۔'' یہ سن کر قبیلہ اشجع میں سے کچھ لوگ کھڑے ہوئے جن میں جراح اور معقل بن سنان اشجعی بھی تھے، انہوں نے کہا: اے ابن مسعودؓ! ہم شاہد ہیں کہ نبی ﷺ نے ہمارے درمیان بروع بنت واشق کے مقدمہ کا فیصلہ اسی طرح فرمایا تھا۔ یہ سن کر عبداللہ بن مسعود بہت خوش ہوئے تھے(۱)۔۔۔ لیکن حضرت علیؓ نے اس مقدمہ کے فیصلہ میں فرمایا تھا کہ ''اس عورت کے لئے میراث تو ہے، لیکن مہر نہیں ہے۔ وہ عدت بھی گزارے گی۔'' جب آں رضی اللہ عنہ کو ابن مسعودؓ کے قول کی خبر دی گئی تو انہوں نے فرمایا: "لا تصدق الأعراب علی رسول الله ۔" ایک دوسری روایت میں ہے: "لا يقبل قول أعرابي من أشجع على كتاب الله عز وجل۔"(۲)

یہ درست ہے کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ میں سے حضرت علی بن ابی طالب، زید بن ثابت، ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کا خیال تھا کہ مہر ایک قسم کا عوض یا بدلہ ہوتا ہے، پس جب شوہر اپنی بیوی سے متمتع ہی نہ ہوا تو عوض کی ادائیگی بھی لازم نہیں ہے۔ مہر کو ان حضرات نے ثمن المبیع پر قیاس کیا تھا جو ایک اجتہادی خطا تھی لیکن جہاں تک حضرت علیؓ کا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول یا معقل بن سنان کی روایت کو رد کرنے کا سوال ہے تو جاننا چاہئے کہ آں رضی اللہ عنہ کی جانب اس امر کی نسبت ہی درست نہیں ہے، چنانچہ شارح ترمذی علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

"وأما الرواية عن علي فقال في البدر المنير لم يصح عنه۔"(۳)

پس جب اس روایت کی نسبت ہی درست نہیں تو اس سے استدلال کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟ پھر یہاں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنے معمول کے خلاف حضرت معقل بن سنان اشجعی سے حلف لئے بغیر ہی ان کی روایت کو کیوں رد کر دیا؟ یہ چیز بھی اس واقعہ کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔

جہاں تک حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حلف لینے کے تعلق ہے تو اس کی حقیقت پر تفصیلی روشنی اوپر ڈالی جا چکی ہے۔ پس آپ کے اس معمول سے یہ معنی اخذ کرنا کہ آں رضی اللہ عنہ خبر واحد کی حجیت کے قائل نہ تھے، قطعاً غلط ہے، کیونکہ رواۃ حدیث سے حضرت علیؓ کے حلف لینے کا مقصد حصول طمانیت کے سوا کچھ نہ تھا جیسا کہ بعد میں بعض محدثین کا بھی معمول رہا ہے، چنانچہ علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) سنن ابی داود مع عون المعبود ۲/۲۰۲-۲۰۳، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۲/ ۱۹۶-۱۹۷، سنن النسائی مع التعلیقات السلفیۃ ۲/ ۷۹-۸۰، مصنف ابن ابی شیبہ ۲/ ۱۳۹، ۲۲۳، سنن سعید بن منصور ۱/ ۲۲۵، سنن الکبری للبیہقی ۶/ ۲۴۷

(۲) المصنف لعبدالرزاق ۶/ ۲۹۳-۲۹۵، ۴۷۷-۴۷۹، سنن سعید بن منصور، نمبر ۹۲۰، ۹۲۷، مسند زید ۴/ ۲۰۲، المغنی ۶/ ۲۱/ ۷

(۳) تحفۃ الأحوذی ۲/ ۱۹۷

"وقد يبتدئ الشيخ بالحلف مع اشتهار ثقته وصدقه لكن لتزداد طمأنينة السامعين۔"(۱)

یعنی ''کبھی شیخ باوجود ثقہ اور مشہور ہونے کے خود حلف کے ساتھ حدیث کی روایت کرتے تھے تاکہ سامعین کو طمانیت تام حاصل ہو جائے۔''

اگر کوئی مصر ہو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حلف اس لئے ہی لیا کرتے تھے کہ وہ خبر واحد کی حجیت کے قائل نہ تھے تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا حلف لینے سے وہ خبر، خبر واحد کے دائرہ سے خارج ہو جاتی ہے؟ اور جو شخص اس قدر نڈر و بے باک ہو کہ رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھنے کا اسے کوئی خوف نہ ہو تو جھوٹی قسم کھانے سے اسے کون سی چیز باز رکھ سکتی ہے؟ اسی طرح اگر کسی راوی کو نسیان یا اختلاط ہو گیا ہو تو آپ اس سے ایک بار نہیں ہزار بار بھی قسم لے لیجئے اس کا نسیان یا اختلاط دور نہیں ہو سکتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کوئی سبیل پیدا فرما دے۔ پس معلوم ہوا کہ آں رضی اللہ عنہ خبر واحد کو شرعی حجت تو سمجھتے تھے لیکن جب ان کو کچھ شبہ گزرتا تو اپنی تسلی و طمانیت کے لئے تاکیداً حلف لے لیا کرتے تھے، واللہ اعلم۔

اہل بیت کا خبر واحد کو حجت سمجھنا

جمیع اہل بیت کے نزدیک خبر واحد کی حجیت کی ایک واضح دلیل یہ واقعہ ہے:

رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کے دوران حضرت فاطمہؓ اور حضرت عباسؓ نے اپنے اپنے حصہ کا مطالبہ کیا، ازواج مطہرات نے بھی حضرت عثمانؓ کے ذریعے اپنا حق وراثت طلب کیا تو حضرت ابو بکرؓ نے سب کو ایک ہی حدیث سنا کر مطمئن کر دیا تھا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

"نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة۔"(۲)

یعنی ''ہم انبیاء کی جماعت ہیں، ہمارا ترکہ نہیں بٹتا۔ جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ (یعنی امت کے غرباء کا حق) ہے۔'' یہ حدیث سن کر سب نے تائید کی (فقالوا جميعا نعم)۔ حضرت فاطمہؓ جنہوں نے اس مطالبہ پر شدت سے اصرار کیا تھا، بعد میں وہ بھی راضی ہو گئی تھیں (۳) اور تمام ازواج مطہرات بھی، گویا جمیع اہل بیت کے نزدیک خبر واحد بالاتفاق لائق استناد تھی۔ پس ثابت ہوا کہ خلفاء راشدین اور جمیع اہل بیت کے نزدیک خبر واحد متفقہ طور پر شرعی حجت تھی۔

اہل بیت کے متعلق بعض شبہات کا جائزہ

خبر واحد کی حجیت کے منکرین ازواج مطہرات میں سے حضرت عائشہ صدیقہؓ کا حضرت ابن عمرؓ کی اس

---

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۳/۱۱۸ (۲) صحیح البخاری ۱۲/۵، صحیح مسلم، مسند احمد ۲/۴۶۳
(۳) سنن الکبری للبیہقی ۳۰۱

مرفوع حدیث کو رد فرمانا بھی بطور دلیل پیش کرتے ہیں جس میں مروی ہے: "إن المیت لیعذب ببکاء أهله علیه." (۱) یعنی "بے شک میت کو گھر والوں کے رونے پیٹنے پر عذاب دیا جاتا ہے" ـــــ لیکن اس حدیث سے منکرین کا استدلال درست نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کو قبول کرنے سے اس لئے انکار نہیں فرمایا تھا کہ وہ خبر واحد کی حجیت کی قائل نہ تھیں بلکہ آں رضی اللہ عنہما نے اس حدیث کو حضرت عبداللہ بن عمر کے سہو، نسیان اور خطاء فہم پر محمول کیا تھا، چنانچہ اس حدیث کے بارے میں آں رضی اللہ عنہا کا مشہور قول ہے: "یغفر الله لابی عبد الرحمن أما إنه لم یکذب ولکنه نسی أو أخطأ." (۲) یعنی "اللہ تعالیٰ اَبو عبدالرحمٰن (ابن عمرؓ) کو معاف فرمائے، اصل بات یہ ہے کہ انہوں نے جھوٹ نہیں بولا ہے البتہ وہ بھول گئے ہیں یا ان سے خطاء ہوگئی ہے۔" اس واقعہ کی تفصیل باب دوم: "قرآن وسنت کا باہمی تعلق (مخالف قرآن احادیث: تعذیب المیت ببکاء اهله)" کے تحت گزر چکی ہے۔

خبر واحد کی حجیت کے متعلق حضرت عائشہ صدیقہ بلکہ تمام ازواج مطہرات رضی اللہ عنھن کا موقف خلفائے راشدین اور عام صحابہ کے موقف سے مختلف نہ تھا۔ اس کی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں لیکن ہم طول محض کے باعث فی الحال اس تفصیل سے صرف نظر کرتے ہیں۔ ان شاء اللہ آگے "جناب اصلاحی صاحب کے نظریات" پر تبصرہ کرتے ہوئے اس کی مزید چند مثالیں پیش کی جائیں گی۔

عام اصحاب رسول اور تابعین کے عمل سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات

صحابہ کرامؓ کے دور میں دیکھتے ہیں کہ ہر صحابی دوسرے صحابی کی روایت (خبر واحد) پر اعتماد کیا کرتا تھا، چنانچہ علامہ سخاویؒ حضرت براء بن عازبؓ کا قول نقل کرتے ہیں:

"لیس کلنا کان یسمع حدیث رسول الله ﷺ کانت لنا ضیاع وأشغال ولکن الناس لم یکونوایکذبون یومئذ فیحدث الشاهد الغائب." (۳)

یعنی "ہم لوگ ہر حدیث رسول اللہ ﷺ سے براہ راست نہیں سنتے تھے کیونکہ ہم لوگ زمین کے کام اور

---

(۱) صحیح البخاری ۳/۱۵۱، صحیح مسلم مع شرح النووی ۶/۲۳۴ (۲) صحیح مسلم مع شرح النووی ۶/۲۳۴

(۳) فتح المغیث للسخاوی ۳/۳۶۳

اسی طرح کے دوسرے کاموں میں مشغول رہتے تھے لیکن چونکہ اس وقت کے لوگ (یعنی صحابہ نبی ﷺ) پر جھوٹ بول ہی نہیں سکتے تھے، اس لئے ہم میں سے غیر حاضر رہنے والے حاضر باش لوگوں سے سن لیتے تھے (اور ہم اس سماع کو نبی ﷺ سے سننے کے برابر خیال کرتے تھے)۔"

"مسند احمد" میں حضرت براء بن عازبؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں:

"ما كل الحديث سمعناه من الرسول ﷺ كان يحدثنا أصحابه عنه كانت تشغلنا عنه رعية الإبل۔"(۱)

اسی طرح حضرت انسؓ کا قول ہے:

"والله ما كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه ولكن لم يكن يكذب بعضنا بعضا۔"(۲)

یعنی "جس قدر حدیثوں کو ہم تم کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں وہ ساری کی ساری وہ نہیں ہوتیں جو ہم نے براہ راست آں ﷺ سے سنی ہیں (بلکہ بعض روایات ہمیں دوسرے صحابہ کے واسطہ سے ملی ہیں) لیکن چونکہ صحابہ (نبی ﷺ کی احادیث کے معاملہ میں) غلط بیانی نہیں کرتے (اس لئے ان کی صداقت پر اعتماد کرکے ہم آپ سے نقل کرتے ہیں)۔"

امام حاکمؒ بیان کرتے ہیں:

"واصحاب رسول الله ﷺ كانوا يطلبون ما يفوتهم سماعه من رسول الله ﷺ عليه وسلم من أقرانهم وممن هو أحفظ منهم وكانوا يشددون على من يسمعون منه۔"(۳)

پس معلوم ہوا کہ عہد صحابہ تک خبر واحد کے حجت شرعی ہونے کے متعلق سرے سے کوئی اختلاف ہی نہ تھا۔

اس مبارک دور میں خبر واحد سے احتجاج کی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، مثال کے طور پر:

۱- امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہم سے امام مالکؒ نے بیان کیا کہ انہوں نے اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ سے اور انہوں نے انس بن مالکؓ سے سنا کہ میں ابو طلحہؓ (۳۱ھ)، ابو عبیدہ بن الجراحؓ (۱۸ھ) اور ابی بن کعبؓ (۱۹ھ) کو کھجوروں کی شراب پلا رہا تھا کہ ایک شخص نے آکر اطلاع دی کہ شراب حرام ہوگئی ہے۔ ابو طلحہؓ نے انسؓ سے کہا کہ اٹھ کر شراب کے مٹکوں کو توڑ دیجئے، چنانچہ میں نے ایک پتھر مار کر ان کو توڑ دیا۔(۴)

---

(۱) کما فی مجمع الزوائد ۱/۱۵۴ (۲) نفس مصدر ۱/۱۵۳

(۳) معرفۃ علوم الحدیث ص ۱۴

(۴) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۳/۲۳۲، الموطأ ص ۵۲۸، صحیح مسلم ۳/۱۵۷۱، معرفۃ السنن والآثار للبیہقی ۱/۲۰، فتح الباری ۱۰/۳۶-۳۷، الرسالہ ص ۴۰۶

امام دار قطنیؒ نے اپنی سند کے ساتھ حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوطلحہ کے پاس ابی بن کعب اور سہیل بن بیضاء تمر اور بسر کی، یا فرمایا: تمر اور رطب کی شراب پیتے تھے اور میں پلا رہا تھا۔ وہ اتنی تیز تھی کہ قریب تھا کہ ان کو مدہوش کر دیتی۔ پس ایک مسلمان آدمی گزرا اور کہا کہ تمہیں معلوم نہیں کہ شراب حرام کر دی گئی ہے، پھر انہوں نے کہا کہ انسؓ! جو کچھ برتن میں ہے انڈیل دو۔ اور انہوں نے یہ نہیں کہا کہ ٹھرو! ذرا تحقیق کر لیں بلکہ صرف ایک ہی آدمی کے کہنے پر انہوں نے کہا اور میں نے وہ انڈیل دی۔ محدث ابوعبداللہ جو عبیداللہ بن عبدالصمد بن المھتدی باللہ ہیں، فرماتے ہیں: ''یہ روایت خبر واحد کے موجب عمل ہونے پر دال ہے۔'' (۱)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

''کوئی عالم اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ اس روایت میں جن صحابہ کا تذکرہ ہے وہ نہایت جلیل القدر، قدیم الصحبت اور اصحاب علم و فضل تھے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ اس وقت شراب حلال تھی اور سب لوگ شراب نوشی کیا کرتے تھے۔ ان حالات میں صرف ایک شخص آتا ہے اور شراب کی حرمت سے آگاہ کرتا ہے۔ یہ سن کر شراب کے مٹکوں کے مالک ابوطلحہؓ، حضرت انسؓ کو مٹکے توڑ دینے کا حکم دیتے ہیں۔ یہ مقام حیرت نہیں تو اور کیا ہے کہ ان میں سے نہ حضرت ابوطلحہؓ نے اور نہ کسی اور نے یہ بات کہی کہ ہم سب شراب کی حلت سے واقف ہیں لہذا ہم اس بارے میں خود نبی ﷺ سے دریافت کریں گے یا بعض دوسرے لوگوں سے بھی اس بارے میں معلومات کر کے اطمینان کریں گے۔ اگر ان حضرات کے نزدیک خبر واحد حجت نہ ہوتی تو وہ ایک حلال چیز کو یوں بہا کر ہرگز ضائع نہیں کرتے۔'' (۲)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''اس حدیث کے بعض طرق میں وارد یہ جملہ کہ "فوالله ما سألوا عنها ولا راجعوها بعد خبر الرجل۔" ـــــ خبر واحد کے مقبول ہونے کی قوی دلیل ہے کیونکہ اس سے انہوں نے ایک ایسی چیز کے نسخ کا اثبات کیا جو اس کی تحریم نازل ہونے سے قبل تک مباح تھی۔'' (۳)

۲- امام شافعیؒ مزید فرماتے ہیں کہ ہم نے امام مالکؒ سے اور انہوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے سنا کہ لوگ مسجد قباء میں نماز فجر ادا کر رہے تھے کہ ایک شخص نے آ کر اطلاع دی کہ رات میں رسول اللہ ﷺ پر قرآن نازل ہوا ہے اور آپ کو بیت اللہ کی جانب نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ سن کر لوگوں نے نئے قبلہ کا استقبال کر لیا۔ اس وقت لوگ ملک شام کی طرف منہ کئے ہوئے نماز ادا کر رہے تھے، وہ یہ خبر سن کر (بیت المقدس کی طرف سے گھوم کر بیت الحرام کی طرف) قبلہ رخ ہو گئے۔'' (۴)

---

(۱) سنن الدار قطنی مع تعلیق المغنی ۴/ ۱۵۵ (۲) الرسالۃ، ص ۴۰۶

(۳) فتح الباری ۱۳/ ۲۳۸

(۴) معرفۃ السنن والآثار ۱/ ۲۰، صحیح مسلم ۱/ ۳۷۵، الموطأ ۱/ ۱۹۵، سنن النسائی ۲/ ۶۱، جامع الترمذی نمبر ۳۴۱، فتح الباری ۲/ ۵۰۶، ۱۳/ ۲۳۲

تحویل قبلہ کے متعلق خبر دینے والے صحابی عباد بن بشر یا ابن نہیک تھے۔(۱) امام شافعیؒ اس حدیث سے فائدہ اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ظاہر ہے کہ اہل قباء اصحاب علم اور سابق الاسلام تھے۔ وہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کر رہے تھے جس کے لئے وہ من جانب اللہ مامور تھے۔ وہ اس فریضہ کو اس وقت تک نہیں چھوڑ سکتے تھے جب تک کہ ان کو کوئی دوسرا حکم نہ دیا جائے جس سے ان پر اتمام حجت ہو سکے۔ تحویل قبلہ کے متعلق نہ وہ بذات خود رسول اللہ ﷺ سے ملے تھے اور نہ انہوں نے براہ راست اللہ تعالی کا نازل کردہ حکم آں ﷺ کی زبان مبارک سے سنا تھا حتی کہ عام لوگوں سے بھی انہوں نے اس بارے میں کوئی خبر نہیں سنی تھی۔ صرف ایک شخص کے کہنے پر جس کو وہ صادق القول سمجھتے تھے ایک معمول بہ فریضہ کی کیفیت کو بدل دیا تھا اور اس بارے میں رسول اللہ ﷺ سے جو خبر ان کو ملی تھی اس پر عمل کیا تھا۔ اگر ایک شخص کی بات قابل اعتماد نہ ہوتی تو وہ اس کے کہنے پر ہرگز قبلۂ سابق کو ترک نہ کرتے۔ وہ اس جیسے اہم اور عظیم معاملہ کو محض اپنی رائے اور قیاس سے طے نہیں کر سکتے تھے۔ مزید برآں اگر تحویل قبلہ کے سلسلہ میں خبر واحد قبول کرنا ان کے لئے جائز نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ان پر ضرور عتاب فرماتے یا کم از کم اس طرح تنبیہ فرماتے کہ تم ایک قبلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنے کے لئے مامور تھے لہذا تم اس کو اسی صورت میں ترک کر سکتے تھے جب کہ تمہیں کوئی ایسی خبر ملتی جس سے تم پر حجت قائم ہو جاتی مثلاً تم نے براہ راست مجھ سے سنا ہوتا یا عام لوگوں میں یہ خبر مشہور ہوتی یا ایک سے زیادہ اشخاص نے تم کو یہ خبر پہنچائی ہوتی۔ مگر آں ﷺ نے انہیں اس طرح کی کوئی تنبیہ نہیں فرمائی۔''(۲)

۳- رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد زبردست اختلاف سامنے آیا تھا کہ منصب خلافت کس کو سونپی جائے۔ انصار اس کے زیادہ حقدار ہیں یا مہاجر؟ انصار یہ کہتے تھے کہ "منا أمير ومنكم أمير۔" یعنی ایک امیر ہم میں سے اور ایک امیر تم میں سے ہو۔ اس نازک موقع پر حضرت ابو بکرؓ نے سقیفہ بنی ساعدہ کے اجتماع میں یہ حدیث پیش کی: "الأئمة من قريش۔" یعنی ''امام قریش میں سے ہوں گے۔'' یہ سن کر نہ کسی نے اختلاف کیا اور نہ اس پر شہادت طلب کی، بلکہ بعض روایات میں تو یہاں تک ملتا ہے کہ: "فلما سمعوا حديث: الأئمة من قريش رجعوا عن ذلك وأذعنوا۔" یعنی جب انصار نے یہ حدیث سنی تو سر تسلیم خم کر دیا اور اپنا دعوی واپس لے لیا۔(۳)

۴- نبی ﷺ کی وفات کے بعد آں ﷺ کی نعش مبارک کے مقام تدفین کے تعین پر بھی سخت اختلاف ہوا بعض لوگ آپؐ کے آبائی وطن مکۃ المکرّمہ میں تدفین کے حامی تھے، بعض لوگ مدینۃ منورہ میں تدفین چاہتے تھے

---

(۱) فتح الباری ۲/۵۰۶ (۲) الرسالۃ، ص ۴۰۶-۴۰۷، الکفایۃ، ص ۲۹-۳۰

(۳) فتح الباری لابن حجر عسقلانی ۷/۳۲، تاریخ الأمم الإسلامیۃ للخضری ۱/۴۶۸، تاریخ الامت للحافظ محمد اسلم جیراجپوری ۲/۷۳

اور بعض لوگ بیت المقدس میں کہ جہاں دوسرے انبیاء علیہم السلام مدفون ہیں۔ جب یہ اختلاف پیدا ہوا تو حضرت ابو بکرؓ نے یہ حدیث پیش کی: "ما قبض الله نبيا إلا في الموضع الذي يحب أن يدفن فيه." یعنی "اللہ تعالی ہر نبی کی روح اسی مقام پر قبض فرماتا ہے کہ جہاں اس کی تدفین اسے پسند ہو۔"(۱) اور ابن ماجہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ما قبض نبي إلا دفن حيث يقبض"(۲)۔۔۔۔ بہر حال یہ حدیث سن کر تمام صحابہ نے بلا کسی شاہد طلب کئے ہوئے اپنے اختلاف کو ختم کر دیا اور آپ کو حجرۂ عائشہ میں دفن کیا گیا۔(۳)

۵- جب حضرت عثمانؓ پر مسجد نبوی کو توڑ کر وسیع اور مضبوط بنانے پر اعتراض کیا گیا تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث پیش کی: "من بنى مسجدا لله بنى الله له بيتا في الجنة."(۴) یہ حدیث سن کر تمام معترضین نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا۔

۶- ایک مرتبہ امیر معاویہؓ نے حضرت مغیرۃ بن شعبہ کو لکھا کہ مجھے رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث لکھ بھیجو جو نماز کے بعد آں ﷺ پڑھا کرتے تھے، لیکن آپؓ نے اس پر کوئی شہادت طلب نہ کی تھی۔(۵)

۷- ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف مواقع پر لوگ ازواج مطہرات اور دیگر علمائے اصحاب رسول اللہ ﷺ سے پیش آمدہ مسائل میں رسول اللہ ﷺ کی ہدایت کا علم حاصل کرتے تھے لیکن ان میں سے کسی نے ان کے علم کو خبر واحد سمجھ کر نا قابل اعتبار نہ جانا تھا، پس ثابت ہوا کہ ازواج مطہرات نیز ان سے مسائل دریافت کرنے والے تمام صحابہ کے نزدیک خبر واحد کی حجیت مسلم تھی۔ اس کی چند مثالیں ان شاء اللہ آگے "اخبار آحاد کی حجیت۔۔۔۔ اصلاحی صاحب کی نظر میں (شافعیہ کی رائے)" کے زیر عنوان پیش کی جائیں گی۔

اس بارے میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"بعض علماء خبر واحد کے مقبول ہونے کی ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہر صحابی یا تابعی کسی درپیش دینی مسئلہ میں دوسرے صاحب علم شخص سے دریافت کرتا تھا، چنانچہ اس بارے میں جو بھی حکم صاحب علم کو معلوم ہوتا وہ سائل کو اس سے باخبر کر دیتا تھا، مگر ان میں سے کسی نے بھی یہ شرط نہیں لگائی تھی کہ اس مسئلہ کے بارے میں اس نے جو خبر دی ہے اس پر عمل نہ کیا جائے حتی کہ اس کے علاوہ کسی اور صاحب علم سے بھی بلکہ کافی لوگوں سے اس کی تاکید و تائید حاصل کر لی جائے۔ ان تمام حضرات کا طریقہ تو یہ تھا کہ جو کچھ انہیں علم ہوتا تھا اس سے سائل کو باخبر کر دیتے تھے اور وہ بھی بلا جھجک ان اخبار آحاد کے مطابق عمل کیا کرتے تھے۔ یہ چیز صحابہ و تابعین کے خبر واحد کے وجوب عمل پر متفق

---

(۱) جامع ترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۲/۱۳۹، موطأ امام مالک مع تنویر الحوالک ۱/۲۳۰

(۲) سنن ابن ماجہ ۱/۴۹۷

(۳) البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر ۵/۲۶۶

(۴) صحیح مسلم ۱/۳۷۸

(۵) صحیح البخاری ۱۱/۵۱۲-۵۱۳، صحیح مسلم ۱/۴۱۵

ہونے پر دلالت کرتی ہے۔"(۱)

اس بارے میں علامہ خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

"فمن أقوى الأدلة على ذلك ما ظهر واشتهر عن الصحابة من العمل بخبر الواحد."(۲)

پھر آگے چل کر مزید فرماتے ہیں:

"تمام صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور فقہائے دین اُس دور سے لے کر عصر حاضر تک خبر واحد سے وجوب عمل پر متفق رہے ہیں۔ اس چیز کا انکار یا اعتراض ان میں سے کسی سے بھی نقلاً ہم تک نہیں پہنچا ہے۔ (ان کے آخری الفاظ یہ ہیں:)

"فثبت أن من دين جميعهم وجوبه" یعنی" ثابت ہوا کہ ان سب کا مسلک وجوب عمل کا ہے۔"(۳)

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

"لم يزل الخلفاء الراشدون وسائر الصحابة فمن بعدهم من السلف والخلف على امتثال خبر الواحد وقضائهم به ورجوعهم إليه في القضاء والفتيا وقد جاء الشرع بوجوب العمل بخبر الواحد فوجب المصير اليه."(۴)

یعنی" خلفائے راشدین، تمام صحابہ کرام اور ان کے بعد آنے والے سلف وخلف نے ہمیشہ خبر واحد کے مطابق عمل کیا ہے۔ وہ لوگ اس سے اپنے فیصلے کیا کرتے اور قضاء نیز فتاوی کے لئے اسی کی جانب رجوع فرماتے تھے۔ بلاشبہ خبر واحد سے عمل کا وجوب خود شریعت میں وارد ہے، فوجب المصير اليه۔"

خبر واحد کے متعلق صحابہ کرام کے طرز عمل کو بیان کرتے ہوئے علامہ فخر الدین رازی فرماتے ہیں:

"العمل بخبر الواحد الذي لا يقطع بصحته مجمع عليه بين الصحابة." (۵)

محی السنہ علامہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

"جس شخص نے اخبار آحاد پر صحابہ میں سے خلفاء وغیرھم، تابعین اور تبع تابعین کے عمل کا تتبع کیا ہے اسے ان کی غایت کثرت اخبار آحاد پر ہی عامل ملی ہے۔ ان میں سے بعض حضرات کو اگر بعض مواقع یا خصوصی احوال میں کوئی تردد واقع ہوا بھی ہے تو وہ یقیناً بعض خارجی اسباب کی وجہ سے تھا الخ۔"(۶)

---

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۲۳۸، الرسالۃ ۴۱۰-۴۱۱، قواعد التحدیث، ص ۱۴۹
(۲) الکفایۃ، ص ۲۶
(۳) نفس مصدر، ص ۳۱
(۴) مقدمہ امام نووی علی شرح صحیح مسلم، ص ۲۲
(۵) المحصول للرازی ۱/۲، ص ۵۰۹-۵۲۷
(۶) حصول المأمول، ص ۵۶، قواعد التحدیث، ص ۱۴۸-۱۴۹

اور جناب شبیر احمد عثمانی (م ۱۳۶۹ھ) فرماتے ہیں:

"خبر واحد پر عمل کرنا عملیات میں واجب ہے بشرطیکہ اس کے راوی عادل ہوں کیوں کہ تواتر کے ساتھ حضرات صحابہ کرامؓ سے خبر واحد پر عمل کرنا ثابت ہے اور بے شمار واقعات سے اس کا ثبوت ہے۔ مجموعی طور پر یہ واقعات حضرات صحابہ کرامؓ کے اجماع قولی کا فائدہ دیتے ہیں یا کم از کم اخبار آحاد پر ایجاب عمل کے بارے میں اجماع قولی کی مثل ضرور ہیں۔"(۱)

خلاصۂ بحث سے قبل عہد صحابہ کے چند مزید واقعات پیش کرتا ہوں:

۸- اوپر "حضرت علیؓ کے متعلق بعض شبہات کا جائزہ" کے تحت گزر چکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے معقل بن سنان اشجعی کی بروع بنت واشق کی صداق والی خبر کو بلاتردد قبول کیا تھا اور اس پر خوشی کا اظہار فرمایا تھا۔(۲)

۹- نافع بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عمر کراء المزارع کے قائل تھے لیکن جب ان کو بتایا گیا کہ رافع بن خدیج رسول اللہ ﷺ سے اس کی نہی (ممانعت) نقل کرتے ہیں تو وہ ان سے دریافت کرنے کے لئے گئے۔ نافع بیان کرتے ہیں کہ میں بھی ان کے ساتھ تھا۔ جب ان سے دریافت کیا تو رافع نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے کراء المزارع سے منع فرمایا ہے۔ پس عبداللہ بن عمر نے کراء المزارع کو ترک کر دیا۔(۳)

۱۰- صاحب کتاب "التحقیق" نے تقریباً سترہ اٹھارہ صحابہ کرام کے ناموں کو شمار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حضرات تن تنہا تبلیغ رسالت اور تعلیم احکام کے لئے بھیجے گئے تھے۔ ان صحابہ نے واحد واحد ہو کر تبلیغ شرائع کی خدمت انجام دی ہے (جو ان کے نزدیک خبر واحد کے حجت ہونے کی واضح دلیل ہے)۔(۴)

یہ چند مثالیں بطور مشت از خروارے ہمارے موقف پر استدلال کے لئے کافی ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ بلا شبہ تمام صحابہ سے خبر واحد پر عمل کرنا بتواتر ثابت ہے۔

عمل صحابہ کے متعلق بعض شبہات کا جواب

چند مخصوص اخبار کے سلسلہ میں بعض صحابہ سے توقف کے جو اثر منقول ہیں ان کو خبر واحد کی عدم حجیت کے طور پر بڑے زور وشور سے پیش کیا جاتا ہے لیکن ان کے پس منظر، مقاصد اور اسباب کو بیان نہیں کیا جاتا، لہذا صرف

---

(۱) مقدمۃ فتح الملہم، ص ۷-۸

(۲) سنن أبی داؤد مع عون المعبود ۲/ ۲۰۲-۲۰۳، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۲/ ۱۹۶-۱۹۷، مصنف ابن ابی شیبہ ۲/ ۱۳۹، ۲۲۳، سنن سعید بن منصور ۱/ ۲۲۵، سنن الکبری للبیہقی ۶/ ۲۱۴

(۳) الکفایۃ للخطیب: ۲۸

(۴) غایۃ التحقیق، ص ۱۵۶، جامع الاصول للجزری، ص ۷۰

چند روایات میں ان کے توقف فرمانے سے خبر واحد پر ان کا عدم عمل ثابت نہیں ہوتا کیونکہ بصورت ارتیاب، تثبت وتاکید اور مزید پختہ کرنے کی غرض سے ہی ان اخبار کے معاملہ میں ایسا کیا گیا تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اس توقف کی مثال محدثین کرام کے طرز روایت جیسی ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک محدث کسی روایت کو دس طرق سے روایت کرتا ہے، بعد میں اسے اس حدیث کے کچھ اور طرق بھی مل جاتے ہیں تو وہ انہیں بھی لکھ لیتا ہے کیونکہ اس سے وہ خبر حجت کے لئے اثبت، خصم کے لئے اُقطع اور مؤکد ہو جاتی ہے۔

اخبار آحاد کی حجیت کے منکرین نے جن اقوال و آثار سے کام لیا ہے اور بزعمھم وہ ان کے مدعا پر دلالت کرتے ہیں تو اس کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ ان آثار کی معارض ایسی احادیث موجود ہیں جو ان کی نسبت زیادہ قوی، صحیح اور مشہور تر ہیں، لہٰذا قوی کے مقابلہ میں ضعیف اور شاذ روایات سے احتجاج کسی بھی ذی شعور کے نزدیک لائق ترجیح نہیں ہو سکتا۔

اخبار آحاد کی حجیت کے منکرین سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جن احادیث و آثار سے اخبار آحاد کی عدم حجیت پر استدلال کیا جاتا ہے، وہ بذات خود خبر واحد ہیں، پھر یہ بات کیوں کر درست ہو سکتی ہے کہ اخبار آحاد کی عدم حجیت پر اخبار آحاد ہی سے استدلال کیا جا رہا ہے۔ جو چیز خود حجت نہ ہو وہ کسی دوسری چیز کے لئے کیسے حجت ہو سکتی ہے؟ کیا یہ کھلا ہوا تناقض نہیں ہے؟ منکرین حجیت کا یہ طریق استدلال تو خود ان کے نزدیک خبر واحد کی حجیت تسلیم کرنے کے مترادف ہے۔ اگر فریق مخالف کی بات کسی طور پر تسلیم کر بھی لی جائے تو یہ بات صرف ان لوگوں کے نزدیک درست ہوگی جو قبولیت کے لئے تعدد رواۃ کی شرط لگاتے ہیں نہ کہ ان لوگوں کے نزدیک جو قبولیت روایت کے لئے حدیث کا متواتر ہونا ضروری سمجھتے ہیں۔

محدثین اور علمائے امصار کا خبر واحد سے حجت پکڑنا

علامہ آمدی نے خبر واحد کے متعلق اپنی کتاب ''الاحکام'' میں بہت بسط سے لکھا ہے لیکن محدثین اور اہل ظاہر کے مسلک پر بہت اجمالاً روشنی ڈالی ہے جبکہ امام شافعیؒ نے کتاب ''الأم'' اور ''الرسالہ'' (۱) میں ''الحجۃ'' کے زیر عنوان، امام ابن حزمؒ نے ''الاحکام فی اصول الاحکام'' میں اور حافظ ابن قیم نے ''مختصر الصواعق المرسلۃ علی الجہمیۃ والمعطلۃ'' میں خبر واحد کی حجیت پر نہایت عمدہ، مفید اور سیر حاصل بحث کی ہے اور متعدد آیات، احادیث و آثار سے ثابت کیا ہے کہ اخبار آحاد بہر حال قابل اعتماد اور واجب العمل ہیں۔ امام شافعیؒ ایک جگہ فرماتے ہیں:

(۱) الرسالۃ للشافعی ۴۰۱-۴۵۳

''ایک شخص نے جب مجھ سے کہا کہ کسی آیت، حدیث یا اجماع کی دلیل سے خبر واحد کی حجیت ثابت کیجئے تو میں نے یہ حدیث پیش کی: بیان کیا مجھ سے سفیان عبدالملک بن عمیر نے عبدالرحمان بن عبداللہ بن مسعود سے اور انہوں نے روایت کی عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه الخ۔"(۱) یعنی ''اللہ تعالیٰ اس شخص کو خوش وخرم رکھے جس نے میری بات سنی پھر اسے یاد رکھا اور آگے پہنچایا۔ علم کے بعض حامل فقیہ نہیں ہوتے اور بعض لوگ ایسے اشخاص کو علم پہنچاتے ہیں جو ان سے بڑھ کر فقیہ ہوتے ہیں الخ۔''

اس حدیث رسول میں آں ﷺ نے اپنے ارشادات سننے، انہیں یاد رکھنے اور ایسے شخص تک پہنچانے کا حکم دیا ہے جو اسے بعد کے لوگوں تک منتقل کر دے۔ بظاہر جس شخص تک یہ بات پہنچائی جائے گی وہ ایک فرد واحد بھی ہوسکتا ہے (اور ایک جماعت بھی۔ اسی طرح وہ بات پہنچانے والا بھی ایک فرد ہوسکتا ہے اور ایک سے زیادہ افراد بھی)۔ اس سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ اسی شخص کو اپنا ارشاد آگے پہنچانے کا حکم دے رہے ہیں جس کی بات دوسروں کے نزدیک واجب التسلیم حجت ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا جو ارشاد آگے پہنچایا جائے گا اس میں یا تو کسی استعمال ہونے والی حلال چیز کا ذکر ہوگا یا کسی حرام چیز کا جس سے روکنا مقصود ہوگا، یا پھر شرعی حدود اور اموال کے لین دین کا تذکرہ ہوگا یا دین و دنیا کے متعلق آں ﷺ کی کوئی نصیحت ہوگی۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض افراد علم کے حامل تو ہوتے ہیں مگر عالم نہیں ہوتے۔ انہیں نبی ﷺ کے الفاظ مبارک تو یاد رہتے ہیں مگر وہ انکا مفہوم سمجھنے (اور ان سے احکام اخذ کرنے) سے قاصر ہوتے ہیں، نیز رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کی جماعت سے ہمیشہ وابستہ رہنے کی ہدایت فرمائی ہے۔ اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ مسلمانوں کا اجماع بھی لازم الاتباع حجت ہے۔(۲)

(نوٹ: چونکہ امام شافعیؒ کے تمام لائق مراجعت دلائل کو یہاں پیش کرنا بیحد دشوار ہے لہذا ہم آں رحمہ اللہ کی اس پہلی دلیل پر ہی اکتفاء کرتے ہیں۔ آں رحمہ اللہ کے بعض دلائل حسب مواقع اوپر گزر چکے ہیں اور ان شاء اللہ آگے بھی آئیں گے۔)

امام شافعیؒ کے بعد محدثین کے سرخیل امام بخاریؒ نے اپنی ''الجامع الصحیح'' میں کتاب ''اخبار الآحاد'' کے تحت اس بارے میں متعدد ابواب یوں منعقد فرمائے ہیں:

۱- " باب ما جاء فى إجازة خبر الواحد الصدوق فى الأذان والصلوة والصوم والفرائض والأحكام۔" (۱)

---

(۱) جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/۲/۳۷۲، سنن ابی داود نمبر ۳۶۶۰، المستدرک للحاکم ۱/۶،۴۳۶، ۴۳۸، مسند احمد ۱/۴۳۷، ۳/۲۲۵، ۴/۸۰، ۸۲، ۵/۱۸۳، سنن ابن ماجہ نمبر ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، الدارمی نمبر ۲۳۳، ۲۳۴، الرسالۃ ص ۴۰۱، جامع بیان العلم وفضلہ ۱/۳۹

(۲) الرسالۃ ص ۴۰۲-۴۰۳، الکفایۃ ص ۲۹

٢-"باب بعث النبی ﷺ الزبیر طلیعة واحدة۔"(٢)

٣-"باب لاتدخلوا بیوت النبی إلا أن یؤذن لکم فإذا أذن له واحد جاز۔"(٣)

٤-"باب ما کان یبعث النبی ﷺ من الأمراء والرسل واحدا بعد واحد۔"(٤)

٥-"باب وصاة النبی ﷺ وفود العرب أن یبلغوا من وراء هم۔"(٥)اور

٦-"باب خبر المرأة الواحدة۔" (٦)

ان تمام ابواب میں خبر واحد کی مقبولیت پر امام بخاریؒ نے قرآن کریم سے استدلال کرنے کے بعد بائیس (٢٢) قطعی الصحت حدیثیں پیش کی ہیں جو آں رحمہ اللہ کی فقاہت اور وسعت علم کی آئینہ دار ہیں۔ اس بارے میں اس کثرت سے واقعات کو جمع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں قیاس پر اعتماد بہت رواج پا چکا تھا اور ائمہ اہل الرائے کے تخریجی اصول کی پابندی کے باعث ان کے مسائل متخرجہ کو احادیث سے بہت بعد ہو گیا تھا۔ جب محدثین کے طبقہ نے ان پر مخالفت حدیث کا اعتراض کیا تو ان اہل الرائے نے یہ اصول وضع کیا کہ ''اخبار آحاد سے زیادت علی الکتاب ناجائز ہے۔'' یعنی خبر واحد سے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید نہیں ہو سکتی۔ ان اہل الرائے کے علاوہ مسلمانوں کا ایک اور طبقہ خبر واحد کی مقبولیت و حجیت کے متعلق طرح طرح کے شکوک و شبہات پیدا کرتا تھا۔ انہی میں سے بعض کو یہ اعتراض تھا کہ خبر واحد کی مقبولیت پر خبر واحد سے ہی استدلال کیا گیا ہے، جو حدیث سے استدلال کے لئے کافی نہیں ہے۔ ان مخالفین سنت ہی نے آگے چل کر ''درایت'' کا اصول وضع کیا۔ امام بخاریؒ کا مقصد دراصل ان تمام کوتاہ بینوں کے جملہ خدشات کو دفع کر کے حدیث کی حجیت کو قائم کرنا تھا، فجزاہ اللہ احسن الجزاء۔

امام حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ''فتح الباری'' میں امام بخاریؒ کے قول: "باب ما جاء فی إجازة خبر الواحد الصدوق فی الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحکام۔" کے تحت نہایت وسیع اور مفید بحث کی ہے، فلیرجع إلیه، فرماتے ہیں:

''اس باب میں ''إجازة'' سے مراد ''خبر واحد پر جواز عمل'' نیز ''اس کا حجت ہونا'' اور ''الواحد'' سے درحقیقت وحدت ہے۔ اس ترجمہ سے امام بخاریؒ کی مراد ان لوگوں کی تردید ہے جو یہ کہتے تھے کہ صرف وہی خبر حجت ہو سکتی ہے جسے روایت کرنے والے ایک شخص سے زیادہ ہوں حتیٰ کہ وہ شہادت کے مثل ہو جائے۔ اس سے مراد ان لوگوں کی تردید بھی ہے جو کسی خبر سے احتجاج کے لئے چار یا اس سے زیادہ راویوں کی شرط لگاتے تھے، چنانچہ استاذ ابو منصور بغدادی نے بیان کیا ہے کہ ان میں بعض لوگ خبر واحد کی قبولیت کے لئے یہ شرط لگاتے تھے کہ اسے تین سے تین

---

(١) صحیح البخاری ١٣/٢٣١
(٢) نفس مصدر ١٣/٢٣٩
(٣) نفس مصدر ١٣/٢٤٠
(٤) نفس مصدر ١٣/٢٤١
(٥) نفس مصدر ١٣/٢٤٢
(٦) نفس مصدر ١٣/٢٤٣

راویوں نے انتہاء تک روایت کیا ہو، بعض لوگ چار سے چار، بعض پانچ سے پانچ اور بعض سات سے سات راویوں کی شرط لگاتے تھے۔ ان اصحاب اقوال میں سے ہر شخص کا یہ خیال تھا کہ یہ مذکورہ تعداد تواتر کا فائدہ دیتی ہے یا وہ خبر کو متواتر، آحاد اور ان کے درمیان کی متوسط اقسام میں تقسیم کیا کرتے تھے، لیکن استاذ ابو منصور بغدادی نے یہاں ان لوگوں کا تذکرہ چھوڑ دیا ہے جو شہادت کی طرح دو سے دو راویوں کی شرط لگاتے ہیں۔ یہ شرط بعض معتزلہ سے منقول ہے۔ مازری وغیرہ نے اس شرط کو ابو علی الجبائی سے نقل کیا ہے اور امام حاکم ابو عبداللہ سے بھی منسوب کیا ہے کہ ان کا دعویٰ تھا کہ یہ شیخین کی شرط تھی لیکن امام حاکم کی طرف اس کی نسبت غلط ہے الخ۔"(۱)

امام نوویؒ کے نزدیک خبر واحد موجب علم تو نہیں لیکن باعث وجوب عمل ضرور ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"امام مسلمؒ نے اس عظیم قاعدہ کے بارے میں خاص طور پر تنبیہ فرمائی ہے کہ جس پر معظم شرعی احکام مبنی ہیں یعنی خبر واحد پر وجوب عمل، چنانچہ اس کا اہتمام اور اس کی تحقیق کی جانب توجہ ضرور کرنی چاہئے۔ علماء نے ان سے احتجاج اور ایضاح کے لئے مبالغہ کی حد تک اپنی توانائی صرف کی ہے۔ اسلاف میں سے ایک جماعت نے اس بارے میں مستقل تصانیف لکھی ہیں اور ائمہ محدثین نے اس کی طرف خصوصی توجہ دی ہے۔ اس بارے میں پہلی تصنیف جو ہم تک پہنچی ہے وہ امام شافعیؒ کی ہے۔ آں رحمہ اللہ نے اس کی حجیت پر کتب اصول فقہ سے بہت سے عقلی و نقلی دلائل جمع کئے ہیں۔ ہم یہاں امام شافعیؒ کی عبارت کے بعض اقتباس نقل کرتے ہیں، فرماتے ہیں: "علماء نے خبر واحد کے حکم کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ جس چیز پر جمہور مسلمین یعنی صحابہ و تابعین پھر ان کے بعد محدثین، فقہاء اور اصحاب اصول کا اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ ثقہ کی خبر واحد حج الشرع یعنی دلائل شرعی میں سے ایک شرعی حجت ہے جس پر عمل ضروری ہے۔" یہ علم کا نہیں بلکہ ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ اس پر وجوب عمل کو ہم نے عقل سے نہیں بلکہ شریعت سے جانا ہے۔ قدریہ، رافضہ اور بعض اہل الظاہر اس طرف گئے ہیں کہ اس پر عمل واجب نہیں ہے۔ ان میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ اس پر عمل سے دلیل عقل منع کرتی ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ دلیل شرع منع کرتی ہے۔ ایک طائفہ اس طرف گیا ہے کہ اس پر عمل دلیل عقل سے واجب ہے۔ معتزلہ میں سے جبائی کا قول ہے: 'اس پر عمل واجب نہیں ہے مگر ان اخبار سے کہ جسے دو راوی دو راویوں سے روایت کرتے ہوں۔" بعض دوسروں کا قول ہے: اس پر عمل واجب نہیں ہے مگر ان اخبار سے جسے چار راوی چار راویوں سے روایت کرتے ہوں۔" اہل حدیث میں سے ایک طائفہ اس طرف گیا ہے کہ "یہ موجب علم ہے۔" بعض علماء کا قول ہے کہ: "یوجب العلم الظاهر دون الباطن۔" بعض محدثین اس طرف گئے ہیں کہ "صحیح البخاری اور صحیح مسلم میں جو آحاد موجود ہیں وہ علم کا فائدہ دیتی ہیں، لیکن ان کے علاوہ جو اخبار آحاد ہیں وہ مفید علم نہیں ہیں۔" مگر جمہور کے قول کے سوا یہ تمام اقوال باطل ہیں اور جو لوگ کہتے ہیں کہ "لا حجة فيه"، یعنی

(۱) فتح الباری ۱۳/۲۳۳-۲۳۴

''اس میں کوئی حجت نہیں''، تو اس کا ابطال خود ہی ظاہر ہے۔ نبی ﷺ نے مختلف سلاطین کے نام جو خطوط بھیجے تھے وہ صرف ایک ایک ہی قاصد کے ذریعہ ارسال فرمائے تھے اور ان کو واجب التعمیل قرار دیا تھا پس ان پر عمل بھی کیا گیا تھا۔ بعد ازاں خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ وسلف وخلف ہمیشہ ایک شخص کی روایت کو تسلیم کرتے رہے۔ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرتے اور اپنے قضایا وفتاوی میں اس کی طرف رجوع کرتے۔ اس حدیث کی روشنی میں وہ اس کے خلاف فیصلہ کو رد کر دیتے۔ خبر واحد کی بناء پر وہ مخالفین پر حجت قائم کرتے اور مخالف اس کو تسلیم کر لیتا۔ یہ ایسی طے شدہ بات ہے کہ جس میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ عقل انسانی بھی خبر واحد پر عمل کرنے کو محال نہیں سمجھتی اور شریعت بھی اس کی مؤید ہے، لہذا اس کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہو سکتی۔ اور جو ''یوجب العلم'' کہتا ہے تو وہ مکابر للحس ہے۔ اس سے علم یقینی کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جبکہ اس میں غلطی، وہم اور کذب وغیرہ کا احتمال موجود ہوتا ہے؟۔''(۱)

امام دار قطنیؒ نے اپنی ''سنن'' میں ایک مستقل باب ''خبر الواحد یوجب العمل'' (۲) کے تحت اور امام ابن حزم اندلسیؒ (م ۴۵۶ھ) نے اپنی کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام'' (۳) میں خبر واحد کے واجب العمل ہونے کو ترجیحاً قبول کیا ہے اور اپنے موقف کی صحت پر متعدد قوی دلائل کے ساتھ استدلال کیا ہے۔ ایک مقام پر امام ابن حزم ظاہریؒ فرماتے ہیں:

"والقسم الثانی من الأخبار ما نقله الواحد من الواحد فهذا إذا اتصل برواية العمل إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به ووجب العلم بصحته أيضا۔" (۴)

یعنی ''اخبار کی دوسری قسم جسے ایک راوی نے دوسرے راوی سے نقل کیا ہو اور وہ بغیر انقطاع رسول اللہ ﷺ تک عادل رواۃ کی روایت کے ساتھ متصل ہو تو اس پر عمل واجب ہے اور اس کی صحت کا علم بھی واجب ہے۔''

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"وقد ثبت عن أبی حنيفة ومالك والشافعی وأحمد وداود الظاهری وجوب القول بخبر الواحد وهذا حجة علی من قلد أحدهم فی وجوب القول بخبر الواحد۔"(۵)

یعنی ''امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور امام داود ظاہری کے متعلق خبر واحد کے وجوب کا قائل ہونا ثابت ہے لہذا یہ چیز ان میں سے ہر ایک کے مقلدین پر خبر واحد کے وجوب القول کی واضح دلیل ہے۔''

امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالیؒ (م ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں:

---

(۱) شرح مقدمہ صحیح مسلم للنووی ص ۶۳، قواعد التحدیث ص ۱۴۷-۱۴۸
(۲) سنن الدار قطنی مع تعلیق المغنی ۴/ ۱۵۵
(۳) الاحکام لابن حزم ۱/ ۹۷ وما بعدہ
(۴) نفس مصدر ۱/ ۱۰۸
(۵) نفس مصدر ۱/ ۱۱۸

"وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعا ووجوب العمل عنده معلوم قطعا کالحکم بشهادة اثنین۔"(۱)

یعنی ''خبر واحد پر عمل کا وجوب قطعی دلیل سے معلوم ہو چکا ہے یعنی دلیل قطعی (قرآنی آیات) نے خبر واحد پر عمل کرنے کو واجب قرار دیا ہے جبکہ راویوں کی راست بازی گمان غالب کے ذریعہ حاصل ہو۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ گمان غالب قطعی طور پر حاصل ہے۔ جب یہ صورت حال ہے تو خبر واحد پر عمل کا وجوب بھی قطعی طور پر ثابت ہو گیا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے قاضی دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ دیتا ہے۔''

علامہ خطیب بغدادیؒ کے نزدیک اگر چہ خبر واحد موجب علم نہیں لیکن وجوب عمل کی باعث ہے، لہٰذا آں رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الکفایۃ فی علم الروایۃ'' میں اس بارے میں ایک مستقل باب بعنوان ''باب ذکر بعض الدلائل علی صحة العمل بخبر الواحد ووجوبه۔"(۲) قائم کیا ہے اور اس کے تحت متعدد روایات جمع کی ہیں۔ آں رحمہ اللہ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"فإن خبر الواحد مقبول والعمل به واجب ویکون ما ورد فیه شرعا لسائر المکلفین أن یعمل به وذلك نحو ما ورد فی الحدود والکفارات وهلال رمضان وشوال وأحکام الطلاق والعتاق والحج والزکاة والمواریث والبیاعات والطهارة والصلاة وتحریم المحظورات۔" (۳)

یعنی ''خبر واحد کا اعتبار ہوگا اور عمل اس کے مقتضی پر واجب ہے، چنانچہ حدود، کفارات، ہلال رمضان، ہلال شوال، احکام طلاق وعتاق وحج وزکاۃ ومواریث ومسائل بیع وشراء وطہارت ونماز وتحریم المحظورات میں خبر واحد ہی سے فیصلہ ہوتا ہے اور ان مواقع میں خبر واحد کا اعتبار کیا گیا ہے۔''

حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں:

"أجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر فی جمیع الأمصار فیما علمت علی قبول خبر الواحد العدل وإیجاب العمل به إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع۔" (۴)

یعنی ''تمام کون ومکان کے فقہاء ومحدثین میں سے اہل علم حضرات کے نزدیک کہ جن کا مجھے علم ہے، عادل راوی کی خبر واحد کے مقبول ہونے اور ان کے ایجاب عمل پر اجماع ہے سوائے خوارج اور اہل بدعت گروہوں کے۔''

آگے چل کر آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

---

(۱) المستصفی من علم الاصول ۱/۱۲۹ (۲) الکفایہ فی علم الروایۃ للخطیب، ص ۲۶

(۳) نفس مصدر ص ۴۳۲ (۴) التمہید لابن عبد البر ۱/۳

"وكلهم يدين بخبر الواحد العدل فى الاعتقدات ويجعلها شرعا ودينا فى معتقده وعلى ذلك جماعة أهل السنة ـ" (۱)

امام شافعیؒ نے بھی اس اجماع کی صراحت فرمائی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''مسلمانوں کا اجماع ہمیشہ اس بات پر رہا ہے کہ خلیفہ ایک ہوتا ہے، قاضی بھی ایک، امیر بھی ایک اور امام بھی ایک ۔ یہ تمام لوگ خواہ امیر ہوں یا قاضی، مقدمات کے فیصلے کرتے تھے اوران کے احکام نافذ ہوتے تھے۔ یہ لوگ شرعی سزائیں بھی دیتے تھے، ظاہر ہے کہ ان کے احکام بھی ایک طرح کی خبر ہی تھے، لہذا معلوم ہوا کہ خبر واحد کو ہمیشہ حجت قرار دیا جاتا رہا ہے۔''(۲)

امام ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''صحابہ کرام اور ائمہ ثقات کی احادیث کو صرف اس بناء پر رد نہیں کیا جا سکتا کہ ان کا راوی منفرد ہے اس لئے کہ بکثرت احادیث ایسی ہیں جن کو ایک ہی صحابی نے روایت کیا ہے اور اس کے باوصف محدثین نے ان کی مرویات کو قبول کیا ہے اور کسی نے بھی انہیں رد نہیں کیا۔ اسی طرح بکثرت احادیث کی نقل و روایت میں ایک ہی تابعی متفرد ہوتا ہے مگر کوئی محدث ان کی روایت کو قبول کرنے سے انکار نہیں کرتا۔ ہمارے علم کی حد تک سلف و خلف علماء میں سے ایک بھی ایسا نہیں ہے جس نے یہ بات کہی ہو کہ جب کسی حدیث کو ایک ہی صحابی روایت کرے تو اس کی روایت کردہ حدیث قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ اہل بدعت اور غیر معروف لوگوں سے اس قسم کے اقوال مروی ہیں کہ خبر واحد حجت نہیں ۔ امام زہری تقریباً ساٹھ احادیث کی روایت میں متفرد ہیں مگر بایں ہمہ وہ ائمہ کی معمول بہا ہیں اور متفرد ہونے کی بناء پر ان کو مردود قرار نہیں دیا گیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ حدیث اور ان کے اتباع میں سے کسی نے بھی خبر واحد کو رد کرنے کا فیصلہ نہیں کیا ورنہ ان کے اکثر اقوال و فتاوی باطل ٹھہرتے الخ۔''(۳)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ''لسان المیزان'' میں فرماتے ہیں:

"بل تقبل رواية الواحد إذا جمع أوصاف القبول وحجة الجمهور: قول الله تعالى: ﴿ يٰايها الذين اٰمنوا إن جآء كم فاسق بنبإٍ فتبينوا ـــــ ﴾ (۴)(الآية)معناه أن لاتبين فى خبر غير الفاسق۔"(۵)

یعنی ''جب سند کے قابل قبول ہونے کے اوصاف جمع ہوں تو خبر واحد کو قبول کیا جائے گا۔ اس بارے میں جمہور کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ اے ایمان والو! جب کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی

---

(۱) التمهيد لابن عبدالبر ۱/ ۸ (۲) الرسالة ، ص ۴۱۰
(۳) اغاثة اللهفان لابن قیم (۴) الحجرات-۶
(۵) لسان المیزان ۱/ ۱۹

تحقیق کرلیا کرو۔اس آیت کا معنی یہ ہے کہ غیر فاسق کی خبر کی چھان بین نہیں کی جائے گی (بلکہ تحقیق ہی اسے قبول کرلیا جائے گا)۔"

آں رحمہ اللہ "فتح الباری" میں فرماتے ہیں:

ابن بطال کا قول ہے : "انعقد الإجماع على القول بالعمل بأخبار الآحاد۔"(۱)

یعنی "اخبار آحاد پر عمل کے قول پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔"

امام ابن حزم اندلسیؒ نے بھی خبر واحد کی قبولیت پر اجماع امت کی تصریح فرمائی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"فصح بهذا إجماع الأمة كلها على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ۔"(۲)

یعنی "پس نبی ﷺ سے روایت کرنے والے ثقہ راوی کی خبر واحد کے قبول کرنے پر تمام امت کا اجماع ہے۔"

اور شیخ محمد ابراہیم الوزیر یمنی (م ۸۷۰ھ) فرماتے ہیں:

"وقد انعقد إجماع المسلمين على وجوب قبول الثقات فيما لا يدخله النظر وليس ذلك بتقليد بل عمل بمقتضى الأدلة القاطعة الموجبة بقبول خبر الآحاد وهي محررة في موضعها من فن الأصول ولم يخالف في هذا إلا شرذمة يسيرة وهم متكلموا بغداد من المعتزلة والإجماع منطبق قبلهم وبعدهم على بطلان قولهم۔"(۳)

یعنی "ثقات کی ان اخبار کے وجوب قبول پر مسلمانوں کا اجماع منعقد ہے جو محل نظر نہ ہو۔ یہ تقلید نہیں ہے بلکہ اخبار آحاد کے موجب قبول دلائل قاطعہ کے مقتضیٰ پر عمل ہے اور اس کی تفصیل فن اصول میں اپنی جگہ پر مرقوم ہے اس بارے میں سوائے شرذمہ یسیرہ کے کہ جو بغداد کے معتزلہ متکلمین ہیں، کسی نے مخالفت نہیں کی ہے بلکہ اس چیز پر ان سے قبل بھی اجماع امت منطبق تھا اور ان کے بعد بھی اس پر اجماع ہے جو ان معتزلہ متکلمین کے اقوال کا صریح بطلان ہے۔"

حسین بن علی الکرابیسی (م ۲۴۵ھ) وغیرہ کا قول ہے:

"أن خبر الواحد يوجب العلم الظاهر والعمل جميعا۔" (۴)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ "فتح الباری" میں خبر واحد کی حجیت کے متعلق متعدد مقامات پر لکھتے ہیں:

"خبر الواحد حجة۔" (۵) یعنی "خبر واحد حجت ہے۔"

اور

---

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۳۲۱ (۲) الاحکام لابن حزم ۱/ ۱۱۴

(۳) الروض الباسم للیمانی ص ۳۲ (۴) التمہید لابن عبدالبر ۱/ ۸، الاحکام لابن حزم ۱/ ۱۱۹، المسودۃ ص ۲۴۴

(۵) فتح الباری ۱/ ۳۰۸، ۳۸۱، ۵۰۷، ۵۸۶، ۳/ ۱۰۷، ۳۶۰، ۴۶۶، ۴/ ۵۷، ۱۴۸، ۳۳۸، ۳۷۹، ۶/ ۲۰۱، ۸/ ۴۰۴، ۹/ ۴۶۲، ۱۰/ ۱۹۰، ۱۱/ ۳۰، ۱۳/ ۲۳۱-۲۴۴

"يقبل خبر الواحد ولو كان امرأة۔"(۱)

یعنی "خبر واحد قبول کی جاتی ہے خواہ اس کو روایت کرنے والی عورت ہی ہو۔"

نواب صدیق حسن خاں بھوپالی فرماتے ہیں:

"خبر واحد پر عمل کے لئے کتاب، سنت اور اجماع سب چیزیں دلالت کرتی ہیں۔ اس پر عمل کی مخالف ایسی کوئی چیز موجود نہیں ہے جو لائق تمسک ہو۔"(۲)

علامہ محمد جمال الدین قاسمیؒ نے "قواعد التحدیث" میں خبر واحد کی حجیت اور اس پر لزوم عمل کی بابت ایک باب یوں قائم کیا ہے:

"بيان أن خبر الواحد الثقة حجة يلزم به العمل۔" (۳)

کتب اصول حنفیہ میں بھی خبر آحاد کو حجت اور واجب العمل بیان کیا گیا ہے، چنانچہ کتاب "غایۃ التحقیق" شرح حسامی میں خبر آحاد کے وجوب عمل کے دلائل کے بعد مذکور ہے:

"فتبين بهذا أن خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لايبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكره الغزالي رحمه الله وأما الإجماع فهو أن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجّوا بها في وقائع خارجة عن الحصر والعدد من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع كما بينا بعضها في الكشف فكان ذلك إجماعاً منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا جرى سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاؤس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير إنكار عليهم من أحد في عصر۔" (۴)

"ان دلائل کتاب وسنت سے ظاہر ہوا کہ حدیث خبر آحاد پر مثل متواتر کے عمل واجب ہے اور یہ دلیل قطعی ہے جس کی مخالفت میں کوئی عذر نہیں ہوسکتا۔ امام غزالی نے ایسا ہی کہا ہے اور اس پر دلیل اجماع بھی ہے بایں طور کہ صحابہؓ نے اخبار آحاد پر عمل کیا اور اس سے حجت پکڑی اتنے وقائع میں کہ جنکی گنتی نہیں ہوسکتی اور اس پر کسی کا انکار واختلاف نہیں ہوا جیسا کہ میں نے بعض قصے الکشف میں بیان کئے ہیں - صحابہ کا یہ عمل درآمد اخبار آحاد کے قبول کرنے اور اس سے حجت پکڑنے پر اجماع ہے اور یہی طریقہ تابعین مثلاً امام زین العابدین، امام محمد باقر، سعید بن

---

(۱) فتح الباری ا/۳۰۸، ۳/ ۱۰۷، ۴/ ۱۴۸

(۲) حصول المأمول للنواب صدیق حسن خان، ص ۵۶، قواعد التحدیث للقاسمی، ص ۱۴۸

(۳) قواعد التحدیث، ص ۱۴۷

(۴) غایۃ التحقیق شرح حسامی، ص ۱۵۶ وکذا فی حسن الکلام للمحدث عبدالعزیز رحیم آبادی، ص ۱۲۹

جبیر، طاؤس، سعید بن مسیّب، فقہائے حرمین، فقہائے بصرہ مثلاً امام حسن بصری اور امام ابن سیرین، فقہائے کوفہ، تبع تابعین اور جو فقہاء ان کے بعد ہوئے، کا رہا ہے اور کسی زمانہ میں بھی کسی نے ان پر انکار نہیں کیا۔"

مولانا شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

"اس کثرت سے اخبار آحاد پر عمل ذخیرہ احادیث سے ثابت ہے کہ شمار میں نہیں آ سکتا۔ پھر اگر اخبار آحاد کا قبول کرنا واجب نہ ہوتا تو حضور علیہ السلام کا اکیلے اکیلے صحابہ کو تبلیغ احکام کے لئے بھیجنے کا کیا فائدہ تھا۔"(۱)

پس معلوم ہوا کہ نبی ﷺ، خلفائے راشدین، تمام صحابہ، تابعین، اتباع تابعین، محدثین، فقہاء، اصحاب اصول اور ہر زمانہ کے علمائے اہل سنت کے نزدیک مختار مذہب یہ ہے کہ ثقہ راوی سے منقول خبر واحد دیگر شرعی دلائل کی طرح واجب العمل ہے۔ اس بحث کو ہم یہاں امام شافعیؒ کے اس قول پر ختم کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"اگر کسی شخص کے لئے خواص کے علم کے متعلق یہ کہنا جائز ہو کہ: "متقدمین اور متاخرین تمام مسلمانوں نے خبر واحد کے اثبات اور اس سے علی الاطلاق استدلال پر اجماع کر لیا ہے اس وجہ سے مسلمان فقہاء میں سے ایک بھی ایسا معلوم نہیں جس نے خبر واحد کا اثبات نہ کیا ہو" ـــــ تو میرے لئے بھی ایسا کہنا جائز ہوگا مگر میں یہ کہتا ہوں کہ مسلمان فقہاء کے متعلق یہ بات مجھے معلوم نہیں ہے کہ انہوں نے خبر واحد کے اثبات میں کوئی اختلاف کیا ہو۔"(۲)

مزید تفصیل کے لئے الوصول إلی الأصول لابن برھان البغدادی (۳)، شرح تنقیح الفصول للقرافي (۴)، المنخول للغزالی (۵)، المعتمد فی أصول الفقہ (۶)، المختصر المنتھی (۷)، روضۃ الناظر (۸)، اللمع للشیرازی (۹)، تھذیب شرح الأسنوی لمنھاج البیضاوی، (۱۰)، الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی (۱۱)، الباعث الحثیث لاحمد محمد شاکر (۱۲)، السراج الوھاج للنواب صدیق حسن خان (۱۳) حصول المأمول للنواب صدیق حسن خاں (۱۴)، الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ للنواب صدیق حسن خان (۱۵)، إعمال الفکر والروایات فی شرح حدیث إنما الأعمال بالنیات للشیخ ابراہیم بن حسن کورانی (م ۱۱۰۱ھ) (۱۶)، دراسات اللبیب للشیخ محمد معین بن محمد امین سندھی (۱۷)، مذکرہ أصول الفقہ للشیخ محمد امین بن مختار شنقیطی (۱)، نشر البنود علی مراقی السعود للشیخ عبداللہ بن ابراہیم علوی شنقیطی (۲)،

(۱) مقدمہ فتح الملہم لشبیر احمد عثمانی، ص ۷ (۲) الرسالۃ للشافعی، ص ۴۵۷ (۳) ۲/۱۵۴-۱۷۵
(۴) ص ۳۵۶ (۵) ص ۲۵۳ (۶) ۲/۵۸۳
(۷) ۲/۵۸-۶۰ (۸) ۹۲-۹۸ (۹) ۴۰
(۱۰) ۲/۲۱۰ (۱۱) ۱/۲۴۴ (۱۲) ص ۳۵-۳۹
(۱۳) ۱/۵ (۱۴) ص ۴۹ (۱۵) ص ۱۲۶
(۱۶) ص ۳۰۸-۳۲۷ (۱۷) ص ۳۰۸-۳۲۷

تصحیح النظر فی توضیح نخبۃ الفکر لمحمد حسین ہزاروی (۳)، حاشیہ مقدمہ تحفۃ الأحوذی لابی الفضل المبارکفوری (۴)، تصحیح النظر للشیخ محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی (۵)، علوم الحدیث ومصطلحہ للدکتور صبحی صالح (۶)، الحدیث حجۃ بنفسہ فی العقائد والأحکام للشیخ محمد ناصر الدین الالبانی (۷)، اصول التخریج ودراسۃ الأسانید للدکتور محمود الطحان (۸)، لمحات فی المکتبۃ والبحث والمصادر للدکتور محمد عجاج خطیب (۹)، صیانۃ الحدیث للشیخ عبد الرؤف رحمانی (۱۰)، الجرح والتعدیل لأبی لبابہ حسین (۱۱)، حجیت حدیث للشیخ محمد اسماعیل سلفی (۱۲)، عظمت حدیث للشیخ عبد الغفار حسن (۱۳)، الحدیث والمحدثون للشیخ محمد محمد ابوزھو (۱۴) السنۃ حجیتہا ومکانتہا فی الاسلام للدکتور محمد لقمان سلفی (۱۵) وغیرہ کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

خبر واحد کے متعلق بعض اختلافات کی ابتداء اور ان کی تنظیم

تاریخ حدیث کا مطالعہ بتاتا ہے کہ پہلی صدی ہجری میں اخبار آحاد کی حجیت اور وجوب علم وعمل کے متعلق سلف صالحین کے مابین کسی قسم کا کوئی اختلاف موجود نہ تھا۔ اس دور سعید میں خبر واحد بلا انکار و بلا تردد قبول کی جاتی تھی۔ بعد میں بھی تمام سلف، ائمہ اربعہ اور جمہور امت اس بارے میں متحد الخیال رہے کہ احادیث صحیحہ متواتر ہوں یا اخبار آحاد، اصول دین میں سے ایک اصل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ خبر واحد پر اصل بدگمانی اس وقت پیدا ہوئی جب متکلمین اور فلاسفہ نے اسلامی عقائد پر یورش کی۔ علم الکلام کے ظہور میں آنے کے بعد ہی متاخرین فقہاء اس سے متأثر ہوئے اور اخبار آحاد میں اختلافات کا باب وا ہوا۔

فتنہ انکار حدیث کے ابتدائی مرحلہ میں خوارج نے اہل بیت کے فضائل میں وارد احادیث کا انکار کیا تو شیعہ حضرات صحابہ کے فضائل میں وارد احادیث کے منکر ہو گئے۔ معتزلہ اور جہمیہ نے صفات الٰہی کی احادیث کا انکار کیا۔ پھر قاضی عیسی بن ابان (م ۲۲۱ھ)، بشر مریسی (م ۲۲۸ھ) اور متأخرین فقہاء میں سے قاضی ابوزید دبوسی وغیرہ نے غیر فقیہ صحابہ سے مروی احادیث کا انکار کیا۔ اس کے بعد معتزلہ اور متکلمین کے ساتھ متأخرین فقہاء کی ایک مختصر جماعت نے اصول اور فروع دونوں میں خبر واحد پر اشتباہ اور اس سے اختلاف کیا۔ وہ اس خیال کے حامی تھے کہ

---

(۱) ص ۱۰۳ (۲) ۲/۳۷ (۳) ص ۶۲-۶۶
(۴) ص ۱۵۷-۱۵۹ (۵) ص ۶۵ (۶) ص ۱۵۱
(۷) ص ۱۶ (۸) ص ۲۱۱ (۹) ص ۱۷۱
(۱۰) ۱/۲۳۴-۲۴۲ (۱۱) ص ۸۹-۹۲ (۱۲) ص ۱۱۰-۱۴۲
(۱۳) ص ۱۵۲ (۱۴) (۱۵) ص ۱۳۵-۱۴۸

صرف احادیث متواترہ پر ہی یقین رکھنا چاہئے، چنانچہ علامہ ابن حزم اندلسیؒ فرماتے ہیں:

"وأيضا فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبى ﷺ يجرى على ذلك كل فرقة فى علمها كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية حتى حدث متكلموا المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع فى ذلك۔" (۱)

یعنی "اسی طرح تمام اہل اسلام ثقہ راوی کی نبی ﷺ سے مروی خبر واحد کو قبول کیا کرتے تھے اس پر ہر فرقہ مثلاً اہل سنت، خوارج، شیعہ اور قدریہ سب متفق تھے حتی کہ پہلی صدی ہجری کے بعد متکلمین معتزلہ پیدا ہوئے پس ان لوگوں نے اس بارے میں اجماع امت کی مخالفت کی۔"

پھر متکلمین معتزلہ کے افکار سے رفتہ رفتہ احناف، موالک، شوافع اور بعض شیعہ حضرات بھی متاثر ہوئے، چنانچہ یہ لوگ فروع میں احادیث کو تسلیم کرتے اور اخبار آحاد کی مظنونیت پر یقین رکھتے تھے۔

حافظ ابن قیمؒ نے "صواعق مرسلۃ" کی جلد دوم میں تقریباً سو سے زیادہ صفحات خبر واحد کی عدم حجیت کے متعلق متکلمین معتزلہ کے باطل نظریات کی تردید میں رقم فرمائے ہیں۔ یہ نفیس بحث اس ضمن میں بلاشبہ لائق مراجعت ہے۔

علمائے احناف میں سے امام محمدؒ کے شاگرد قاضی عیسیٰ بن ابان کا رجحان بھی اعتزال کی طرف تھا، چنانچہ صاحب کتاب "غایۃ التحقیق" شرح حسامی فرماتے ہیں:

"قال: عيسى بن أبان وعبد الجبار من المعتزلة۔"(۲)

یعنی "عیسیٰ بن ابان اور عبدالجبار معتزلہ میں سے تھے۔"

قاضی عیسیٰ بن ابان کے علاوہ احناف میں سے بشر مریسی (۳) تو کھلے معتزلی تھے۔ قاضی عیسیٰ نے اعتزال کی طرف اپنے اس رجحان کے باعث ہی فروع میں بھی اخبار آحاد کو اشتباہ کی نظر سے دیکھا اور آحاد کو ترک کرنے کے لئے ایک راہ یوں پیدا کی گئی کہ جن احادیث کے راوی عادل وضابط تو ہوں مگر غیر فقیہ ہوں تو ان کی روایات کو ترک کر کے قیاس کو ترجیح دی جائے گی، چنانچہ فقہ حنفیہ کی کتب اصول میں مذکور ہے:

"وأما رواية من لم يعرف بالفقه ولكنه معروف بالعدالة والضبط مثل أبى هريرة وأنس بن مالك فإن وافق القياس عمل به وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة۔" (۴)

یعنی "وہ روایتیں جن کے راوی فقاہت کے لئے معروف نہ ہوں مگر عدالت وضبط کے لئے مشہور ہوں مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ اگر قیاس کے موافق ہوں تو ان پر عمل کیا جائے گا لیکن اگر قیاس کے خلاف ہوں تو ان کو ضرورۃً ترک کر دیا جائے گا۔"

---

(۱) الاحکام لابن حزم ج ۱/ ۱۱۴
(۲) غایۃ التحقیق ص ۱۷۵
(۳) کذا فی الجواہر المضیۃ ۱/ ۱۶۴ والفوائد البہیۃ ص ۵۴
(۴) اصول بزدوی ۲/ ۶۹۹، احکام للآمدی ۲/ ۱۶۹

ان حضرات کا خیال تھا کہ رائے اور قیاس کا دروازہ بند نہیں ہونا چاہئے بلکہ اس کے لئے گنجائش کا موجود ہونا ضروری ہے، لیکن قاضی عیسی بن ابان کا یہ مسلک متقدمین ائمہ احناف مثلاً امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام یوسف اور دیگر تلامذہ امام ابوحنیفہ میں مقبول نہ تھا، چنانچہ شارح اصول بزدوی قاضی عبدالعزیز بن احمدؒ فرماتے ہیں:

''حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے فقہ راوی کی جو شرط ہم نے لگائی ہے یہ صرف عیسی بن ابان کا مذہب ہے۔ پھر قاضی ابوزید دبوسی نے اسے پسند اور اختیار کیا اور اسی اصول کے مطابق مصراۃ اور عرایا کی احادیث کو تخریج کیا ہے۔ بعد میں بہت سے متاخرین نے اس اصول کو اپنا لیا۔ امام ابوالحسن کرخی اور قدماء احناف اسکے خلاف ہیں۔ ان کا قول ہے کہ عادل وضابط راوی کی حدیث بہر حال قیاس پر مقدم ہونی چاہئے اور یہی بیشتر علماء کا بھی خیال ہے۔ امام ابوحنیفہؒ تو ضعیف حدیث تک کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔'' (۱)

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ بھی فرماتے ہیں:

''محققین کے نزدیک یہ رائے قوی ہے کہ راوی کے لئے عدل اور ضبط کے بعد فقہ کی شرط صرف عیسی بن ابان کا مذہب ہے بہت سے متأخرین علماء بھی اس بارے میں ان کے ساتھ متفق ہیں لیکن امام کرخی اس مذہب کے خلاف ہیں، اور قدماء احناف سے بھی یہ چیز منقول نہیں ہے۔ ان سب کی رائے ہے کہ حدیث بہر حال قیاس سے مقدم ہے۔'' (۲)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے اس اقتباس سے مترشح ہوتا ہے کہ متأخرین احناف میں قاضی عیسی بن ابان کے مسلک پر ہی عمل ہونے لگا تھا اور اسی کے مطابق فقہ اور اصول فقہ میں فروع واصول تخریج کئے گئے تھے۔ ''فقاہت راوی'' کے اس اصول پر تفصیلی بحث باب سوم: ''صحابہ کرامؓ اور شرف صحابیت (حنفی اصول فقاہت راوی پر اصلاحی صاحب کا بیجا اعتماد)'' کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

خبر واحد کے متعلق اختلافات اور ان کا جائزہ

خبر واحد کے متعلق متأخرین علماء کے مابین مندرجہ ذیل دو بڑے اختلافات پائے جاتے ہیں:

۱- پہلا اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا خبر واحد حجت اور واجب العمل ہے یا نہیں؟ اور

۲- دوسرا اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا خبر واحد علم کا فائدہ دیتی ہے یا ظن کا؟

پہلا اختلاف اور اس کا جائزہ

(۱) کشف الاسرار ۲/۷۰۳ (۲) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۶۱

خبر واحد کے حجت اور واجب العمل ہونے پر بہت تفصیل کے ساتھ اور مدلل بحث اوپر گزر چکی ہے۔ جو علماء خبر واحد پر عمل کے قائل ہیں ان میں بھی آپس میں کئی نوعیت کے اختلافات موجود ہیں مثلاً جمہور علماء کا طبقہ معیار صحت پر پوری اترنے والی ہر خبر واحد کو مطلقاً حجت اور واجب العمل تصور کرتا ہے جبکہ ایک دوسرا طبقہ خبر واحد پر عمل کے لئے متعدد شرائط بیان کرتا ہے۔ ایک تیسرا طبقہ ہے جو صرف عملیات میں خبر واحد کو حجت سمجھتا ہے۔ ان کے نزدیک عقائد میں خبر واحد سے احتجاج درست نہیں ہے۔ ایک چوتھا طبقہ بھی موجود ہے جو اخبار آحاد سے صرف سنن واستحباب کا قائل ہے۔ ان کے نزدیک خبر واحد سے کسی حکم کا فرض ہونا ثابت نہیں ہوتا۔۔۔۔۔ ان تمام اختلافات کی تفصیلات پر بحث ان شاء اللہ آگے پیش کی جائے گی، فی الحال وہ دلائل پیش خدمت ہیں جنہیں خبر واحد کی حجیت کے منکرین کی طرف سے عموماً پیش کیا جاتا ہے:

اخبار آحاد کی حجیت کے منکرین اور ان کے دلائل کا جائزہ

ائمہ معتزلہ میں سے محمد بن عبدالوہاب الجبائی (م ۳۰۳ھ)، قاشانی، ابن داؤد، جمہور قدریہ اور رافضیہ کا خیال ہے کہ خبر واحد واجب العمل نہیں ہے۔ ان میں سے بعض نے روایت کو شہادت پر قیاس کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ضروری ہے کہ روایت کم از کم دو راویوں سے مروی ہو۔ اسکی طرف معتزلہ میں سے جبائی اور ایک جماعت گئی ہے۔(۱)

اور بعض لوگوں نے روایت میں چار راویوں کی شرط لگائی ہے، یہ شرط شہادت زنا سے ماخوذ ہے۔(۲)

لیکن یہ سب اقوال جمہور اہل اسلام کے خلاف اور قطعاً باطل ہیں۔ خبر واحد کی حجیت کے منکرین اپنے موقف کی تائید میں عموماً مندرجہ ذیل تین دلائل پیش کیا کرتے ہیں:

۱- رسول اللہ ﷺ کا حضرت ذوالیدین ؓ کی خبر کو قبول کرنے میں توقف فرمانا۔

۲- بعض صحابہ کرام بالخصوص حضرات شیخین ؓ اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ ؓ کا بعض اخبار آحاد کو رد فرمانا۔

اور

۳- قرآن کریم میں اتباع ظن کی مذمت اور یقینی علم کی اتباع کا حکم مذکور ہونا، بالخصوص مندرجہ ذیل آیات:

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ (۳) ''اور جس بات کا تجھے علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ لگو یعنی اس پر عمل درآمد نہ کرو۔''

﴿وإن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾ (۱) ''اور یقیناً بے اصل خیالات امر حق (کے اثبات) میں ذرا بھی مفید نہیں ہوتے۔''

---

(۱) المستصفی ۱/۱۵۵ (۲) نفس مصدر ۱/۱۵۵

(۳) الاسراء-۳۶

اور

﴿أن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ (۲) ''(اور حرام کیا ہے اللہ تعالیٰ نے) کہ تم کہو اللہ کی جانب ایسی بات کہ جس کا تم علم نہیں رکھتے۔''

''اخبار آحاد سے راوی کی خطاء ونسیان کے جواز کے باعث ظن کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لہذا ایسی چیز جو کہ قطعی ویقینی نہ ہو، ماخذ شریعت میں اس سے استدلال درست نہیں ہوسکتا'' ـــــ بظاہر یہ سب باتیں بہت معقول معلوم ہوتی ہیں لیکن ان دلائل سے اخبار آحاد کی حجیت کا انکار درست نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا حضرت ذوالیدینؓ کی خبر پر توقف فرمانا یا بعض صحابہؓ کرام بالخصوص حضرات شیخینؓ وحضرت عائشہؓ کا بعض اخبار آحاد کو رد فرمانا اس لئے ہرگز نہ تھا کہ ان حضرات کے نزدیک خبر واحد حجت نہ تھی بلکہ بعض مواقع پر ان افعال کا صدور محض احتیاط، تحقق، تثبت اور طمانیت کے حصول کے لئے ہوا ہے جیسا کہ اوپر بالتفصیل گزر چکا ہے۔ پس ان واقعات سے انکار حجیت اخبار آحاد پر استدلال درست نہ ہوا۔

جہاں تک خبر واحد کی حجیت کے منکرین کی تیسری دلیل یعنی قرآن کریم میں ظن کی مذمت مذکور ہونے کا سوال ہے تو یہ دلیل بھی صرف اس وقت ہی قابل غور سمجھی جائے گی جب کہ یہ بات قطعی طور پر طے پایا جائے کہ رسول اللہ ﷺ سے صادر اخبار آحاد سے علم قطعی نہیں بلکہ صرف ظن کا فائدہ ہی حاصل ہوتا ہے۔ اس امر پر بحث ان شاءاللہ آگے ''دوسرا اختلاف اور اس کا جائزہ'' کے زیر عنوان پیش کی جائے گی۔

اگر بفرض محال منکرین کے اس دعوی کو عارضی طور پر درست تسلیم کر لیا جائے کہ اخبار آحاد صرف ظن کا فائدہ دیتی ہیں تو بھی ہم یہ کہیں گے کہ قرآن کریم میں جس ظن کی مذمت کی گئی ہے اس سے مراد صرف وہ گمان ہے جس میں خواہ مخواہ اور بلا جواز سند وہم وتخرص میں پڑنے کا ارادہ پایا جائے بخلاف اس ظن راجح کے جو وجوب عمل میں قطعیت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے نیز اس کے بارے میں کسی قائل کا یہ قول بھی درست نہیں ہوتا کہ اس نے ـــــ ''اللہ عزوجل پر بلا علم ہی کوئی بات کہہ دی'' ـــــ پس معلوم ہوا کہ ظن کو مدح اور مذمت ہر دو طرح استعمال کیا جاتا ہے۔

یہ جاننے کے لئے کہ منکرین اخبار آحاد کی زیر بحث تیسری دلیل کس قدر باوزن ہے، ہم قارئین کرام کو مشورہ دیں گے کہ وہ پہلے ظن کی حقیقت کو سمجھیں:

ظن کا لغوی اور قرآنی مفہوم

---

(۱) النجم-۲۸

(۲) الاعراف-۳۳

ظن اصلاً اس ذہنی ادراک کو کہتے ہیں جو کسی علامت کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر علامات قوی ہوں تو یہ ادراک علم ویقینِ کامل کا ہم معنی ہوگا ورنہ شک وتخمین کا، چنانچہ حسین بن محمد بن مفضل راغب اصفہانی (۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

"الظن اسم لما يحصل من أمارة متى قويت أدت إلى العلم ومتى ضعفت جدا لم يتجاوز حد التوهم." (۱)

یعنی ''ظن کا اطلاق اس بات پر ہوتا ہے جو انسان کو علامات وآثار سے معلوم ہوتی ہے۔ اگر یہ علامات قوی ہوں تو ظن کا درجہ علم ویقین کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور اگر یہ علامات بہت زیادہ کمزور ہوں تو پھر اس کا درجہ وہم کے برابر ہوتا ہے۔''

پس معلوم ہوا کہ عربی لغت میں لفظ ''ظن بلا قرینہ استعمال نہیں ہوتا، جیسے قرائن ہوں گے ویسے ہی معنی اخذ کئے جائیں گے۔ علامہ راغب اصفہانی ان قرائن کے متعلق مزید فرماتے ہیں:

"ومتى قوي أو تصورتصور القوي استعمل معه أن المشددة وأنْ المخففة منها – ومتى ضعف استعمل أن المختصة بالمعدومين من القول والفعل."(۲)

یعنی ''جب قرائن قوی ہوں تو اس سے پیدا ہونے والے ظن کے مدخول پر ان مشددہ ومخففہ کا استعمال ہوگا۔ لیکن جب قرآئن ضعیف ہوں تو ظن کے مدخول پر ان مشددۃ ومخففۃ کا استعمال ہوگا جو عام طور پر قول وفعل کے معدومات میں استعمال ہوتے ہیں، لیکن خاص ہیں۔''

محمد بن مکرم ابن منظور کا قول ہے:

"الظن شك ويقين إلا أنه ليس بيقين عيان إنما هو يقين تدبر."(۳)

یعنی ''لفظ ظن، یقین اور شک دونوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن یہ یقین عینی نہیں بلکہ تدبیرا ہوتا ہے۔''

علامہ زبیدیؒ فرماتے ہیں:

"الظن هو التردد والراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم."(۴)

یعنی ''غیر جازم اعتقاد کے دو اطراف کے درمیان راجح تردد ظن کہلاتا ہے۔''

علامہ مناویؒ کا قول ہے:

"الظن الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك."(۱)

---

(۱) مفردات القرآن، ص ۳۱۹
(۲) نفس مصدر، ص ۳۱۹
(۳) لسان العرب ۱۳/۲۷۲
(۴) تاج العروس للزبیدی ۹/۲۷۱

یعنی ''راجح اعتقاد جس کے ساتھ نقیض کا احتمال بھی ہو ظن کہلاتا ہے اور یہ یقین وشک دونوں حالتوں میں استعمال ہوتا ہے۔''

علامہ زبیدی ومناوی رحمھما اللہ نے ظن کے جو آخری معنی بیان کئے ہیں، علمائے اصول کی اصطلاح میں ظن کے یہی معنی معروف ہیں۔

علامہ آمدیؒ کا قول ہے:

"الظن ترجيح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر فى النفس من غير قطع." (۲)

یعنی ''ظن دو ممکن احتمالات میں سے ایک کو دوسرے احتمال پر ترجیح دینا ہے جو درحقیقت غیر قطعی ہو۔''

حافظ ابو یعلی الفراء کا قول ہے:

"الظن تجويز أمرين أحدهما أقوى من الأخر."(۳)

''ظن تجویز امرین ہے جن میں ایک دوسرے سے قوی تر ہو۔''

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"الظن طريق للحكم إذا كان عن أمارة مقتضية للظن ولهذا يجب العمل بخبر الواحد إذا كان ثقة ويجب العمل بشهادة الشاهدين." (۴)

علامہ عبدالعزیز البخاریؒ کا قول ہے:

"الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا ويسمى غالب الرأى ."(۵)

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں:

" الظن الشرعى هو تغليب أحد الجانبين أو هو بمعنى اليقين. "(۶)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"والظن هنا أعم من تساوى الاحتمالين أو ترجيح أحدهما على ما هو أصل اللغة من أن الظن خلاف اليقين."(۷)

حافظ رحمہ اللہ نے ''فتح الباری'' کے متعدد مقامات پر ظن کی یہ حقیقت بیان کی ہے کہ ''طرفین میں سے ایک طرف رجحان کو ظن کہتے ہیں۔''(۱)

---

(۱) تاج العروس ۹/۲۷۱
(۲) الاحکام للآمدی ۱/۲۲۳
(۳) العدۃ فی اصول الفقہ ۱/۸۳
(۴) نفس مصدر ۱/۸۳
(۵) کشف الاسرار ۲/۳۸۹
(۶) فتح الباری ۱۰/۴۸۱
(۷) نفس مصدر ۱/۲۳۷

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"والآحاد فی هذا الباب قد تكون ظنوناً بشروطها فإذا قويت صارت علوما فإذا ضعفت صارت أوهاما وخيالاتٍ فاسدةً۔"(۲)

یعنی ''اس باب میں اخبار آحاد شروط کے مطابق ظنی ہوتی ہیں پس اگر قرائن قوی ہوں تو علم کے مترادف ہوتی ہیں اور اگر قرائن ضعیف ہوں تو اوہام اور فاسد خیالات کے مترادف ہوتی ہیں۔''

کبھی ظن شک کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے لیکن ظن اور شک کے درمیان واضح فرق ہے، چنانچہ علامہ جرجانی فرماتے ہیں:

"الشك هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك۔"(۳)

یعنی ''بوقت شک دو نقیض امور کے درمیان ایک امر کا دوسرے پر بلا ترجیح تردد شک کہلاتا ہے۔'' برخلاف اس کے ظن میں ترجیح کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔

علامہ یعیش بن علی بن یعیش (۶۴۳ھ) فرماتے ہیں:

"الظن أن يتعارض دليلان ويترجح أحدهما على الآخر وقد يقوى المرجح فيستعمل بمعنى العلم واليقين نحو قوله تعالى: الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم۔"(۴)

یعنی ''جب دو دلیلیں باہم متعارض ہوں اور ان میں سے ایک دلیل دوسری دلیل پر راجح ہو اور مرجح سے بھی اس کو تقویت ملتی ہو تو ظن کا استعمال علم اور یقین کے معنی میں ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿ الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ﴾ سے ظاہر ہوتا ہے۔''

ان لغوی تصریحات کی روشنی میں یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ عربی لغت میں لفظ ''ظن'' علم و یقین اور شک و تخمین دونوں کے لئے بولا جاتا ہے اور اس کے عرفی مفہوم کا انحصار قرائن پر ہوتا ہے۔ جیسے قرائن موجود ہوں اس سے ویسے ہی معنی اخذ کئے جاتے ہیں۔

قرآن کریم میں لفظ ''ظن''، وہم اور شک کے ساتھ علم و یقین کے لئے بھی استعمال کیا گیا ہے:

۱-﴿يايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ﴾(۵)

''اے ایمان والو! گمان کی بہت سی اقسام سے بچو اس لئے کہ گمان کی بعض صورتیں گناہ ہیں۔''

۲-﴿ وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ (۱)

(۱) فتح الباری ۸/ ۳۶۸، ۳۷۰، ۱۰/ ۴۸۱ (۲) الصواعق المرسلۃ ۲/ ۳۷۴

(۳) التعریفات للجرجانی، ص ۶۸ (۴) شرح مفصل زمخشری لابن یعیش ۲/ ۷۷

(۵) الحجرات-۲۶

''اور بلاشبہ جن لوگوں نے اس کے بارے میں اختلاف کیا ہے وہ اس کی طرف سے یقیناً شک میں مبتلا ہیں۔ان کے پاس اس کے بارے میں علم نہیں ہے محض گمان کی پیروی ہی ہے۔''

۳-﴿ان یتبعون الا الظن وما تھوی الانفس﴾(۲) ''یہ لوگ صرف بے اصل خیالات اور اپنے نفس کی خواہش پر چل رہے ہیں۔''

۴-﴿ إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين ﴾(۳)

''محض ایک خیال سا ہم کو بھی ہوتا ہے اور ہم کو یقین نہیں ہے۔''

۵-﴿ إن الظن لا يغني من الحق شيئا ﴾(۴)

''اور یقیناً بے اصل خیالات امر حق میں ذرا بھی مفید نہیں ہوتے۔''

۶-﴿وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن﴾(۵)

''ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔وہ تو صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں۔''

ان آیات میں ظن کو حق کے مقابلہ میں پیش کیا گیا ہے،لہٰذا ان آیات میں یہ شک اور وہم کے معنی دے گا جبکہ مندرجہ ذیل آیت میں ظن غالب گمان کے معنی میں استعمال ہوا ہے:

﴿ لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا ﴾(۶)

''جب(حضرت عائشہؓ پر تہمت تراشی کی خبر)تم نے سنی اس وقت تم نے مومن مردوں اور مومن عورتوں کے بارے میں حسن ظن سے کیوں کام نہ لیا۔''

اور مندرجہ ذیل آیات میں لفظ ظن،علم و یقین کے معنی میں استعمال ہوا ہے:

۱-﴿ قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة﴾(۷)''جو لوگ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اللہ عزوجل سے ملنے والے ہیں انہوں نے کہا کہ کتنے کم تعداد والے کثیر تعداد والے گروہ پر غالب آجائیں گے۔''

۲-﴿ الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون ﴾(۸)

''جو لوگ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ وہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں اور یہ کہ وہ اسی کی طرف لوٹنے والے ہیں۔''

۳-﴿ وظنوآ أنهم ما نعتهم حصونهم من الله ﴾(۱)

---

(۱)النساء-۱۵۷ (۲)النجم-۲۳ (۳)الجاثیۃ-۳۲
(۴)النجم-۲۸ (۵)النجم-۲۸ (۶)النور-۱۲
(۷)البقرۃ-۲۴۹ (۸)البقرۃ-۴۶

''اور انہوں نے یہ گمان کر رکھا تھا کہ ان کے قلعے ان کو اللہ سے بچا لیں گے۔''

۴-﴿ وظن أنه الفراق ﴾(۲)

''اور وہ یقین کر لیتا ہے کہ یہ (دنیا سے) فراق کا وقت ہے۔''

۵-﴿ بل ظننتم أن لن ینقلب الرسول والمؤمنون إلی أهلیهم أبدا ﴾ (۳)

''بلکہ تم نے یوں سمجھا کہ رسول اور مؤمنین اپنے گھر والوں میں کبھی لوٹ کر نہ آئیں گے۔''

۶-﴿أنا ظننا أن لن نعجز الله فی الأرض ﴾(۴)

''اور ہم نے سمجھ لیا کہ ہم زمین میں اللہ تعالی کو عاجز نہیں کر سکتے۔''

۷-﴿ وأنهم ظنوا کما ظننتم أن لن یبعث الله أحد ﴾(۵)

''اور جیسا تم نے خیال کر رکھا تھا ویسا ہی آدمیوں نے بھی خیال کر رکھا تھا کہ اللہ تعالی دوبارہ کسی کو زندہ نہ کرے گا۔''

۸-﴿ ألا یظن أولئك أنهم مبعوثون لیوم عظیم ﴾(۶)

''کیا ان لوگوں کو اس کا یقین نہیں ہے کہ وہ ایک بڑے سخت دن میں زندہ کر کے اٹھائے جائیں گے۔''

مذکورہ بالا ان تمام آیات پر غور کرنے سے بھی پتہ چلتا ہے کہ قرآن کریم میں ظن کو مذمت اور مدح ہر دو طرح استعمال کیا گیا ہے۔پس جس ظن کی اس میں مذمت فرمائی گئی ہے اس سے مراد شک اور وہم والا ظن ہے اور جس ظن کو مدح کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس سے مراد علم و یقین اور غالب گمان ہے۔اس گمان غالب کو اگر نا قابل عمل سمجھ لیا جائے تو بہت سے دنیاوی معاملات معطل اور بے معنی ہو کر رہ جائیں گے جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، مختصراً یہ سمجھ لیں کہ قاضی دو عادل گواہوں کی شہادت پر ملزم قتل کو قاتل ٹھہرا دیتا ہے۔دو گواہوں کی شہادت سے بھی یقینی علم نہیں بلکہ گمان غالب کا ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن قرآن نے سورۃ الطلاق، آیت-۲ میں اس گواہی بالفاظ دیگر اس گواہی سے پیدا ہونے والے گمان غالب کو معتبر قرار دیا ہے۔اسی طرح ظن زندگی کے اور دوسرے تمام شعبوں میں بھی پایا جاتا ہے، مثلاً دنیا کے کاروبار اور ان کے نتائج ظنی ہوتے ہیں، الفاظ کی دلالت ظنی ہوتی ہے، دینی اعمال کا فائدہ ظنی ہوتا ہے، بعض اوقات عبادات مثلاً کعبہ کی سمت اور سحر و افطار کے اوقات کا فیصلہ بھی ظن کے مطابق ہی کیا جاتا ہے۔آخرت کے معاملات کا انحصار بھی کافی حد تک ظن پر ہی ہے۔پس جس ظن پر پوری زندگی اور آخرت دونوں کا انحصار ہو اسے نہ کوئی مہذب معاشرہ نظر انداز کر سکتا ہے اور نہ ہی آفاقی شریعت کے اصول، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر اسلامی

(۱) الحشر-۲ (۲) القیامہ-۲۸ (۳) الفتح-۱۲
(۴) الجن-۱۲ (۵) الجن-۷ (۶) المطففین-۴

شریعت نے ظن کو ہر مناسب مرحلہ پر قابل اعتماد نہ سمجھا ہوتا تو اس پر ہرگز احکام کی بنیاد نہ رکھی گئی ہوتی پس دین میں مظنونات کو استناد کا مرتبہ دیا جانا معلوم ہوا۔

علامہ بدرالدین عینی حنفیؒ فرماتے ہیں:

"وإجراء الحكم على غالب الظن واجب وذلك نحو ما تعبدنا به من قبول لشهادة العدول وتحرى القبلة وتقويم المستهلكات وأرش الجنايات التى لم ترد مقاديرها بتوقيف من قبل الشرع فهذا و نظائره قد تعبدنا فيه بغالب الظن۔"(۱)

پس ثابت ہوا کہ منکرین کا آیات ظن سے استدلال کرنا بھی قطعاً بے جا اور انتہائی سنگین قسم کا مغالطہ ہے۔ جن لوگوں نے اخبار آحاد کا انکار کیا ہے ان کے پاس امتناع تعبد پر کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے بلکہ انہوں نے محض ظنی طور پر ہی ایسا کیا ہے، پس وہ خود آیات مذمت ظن کے حکم میں داخل ہیں، واللہ اعلم۔

بعض منکرین یہ بھی کہتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ـــــ ''صدوق کی خبر پر اصابت ظن کا غلبہ ہوتا ہے'' ـــــ اس قول کا جواب حافظ ابن حجر عسقلانیؒ یوں دیتے ہیں:

''چونکہ اس میں خطا کا وقوع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے پس مصلحت غالبہ کو مفسدہ نادرہ کے خدشہ کے سبب ترک نہیں کیا جا سکتا۔ پھر اگر احکام کو شہادت کے عمل پر مبنی بتایا جائے تو مجرد شہادت بھی قطعیت اور یقین کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔''(۲)

خلاصہ کلام یہ کہ اگرچہ اس میں خطا و نسیان کا عقلی جواز موجود ہے مگر چونکہ عقل اور انسانی فطرت ایک عادل وصادق اور ضابط شخص کی خبر رویت اور شہادت کو قبول کرتی ہے اور مجرد احتمالات عقلیہ کو وسوسۂ محض قرار دیتی ہے پس روایت حدیث کے معاملہ میں بھی عرفاً اس قسم کے عقلی احتمالات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

اخبار آحاد کے منکرین پر محدثین کرام کی شدید نقد و جرح

امام احمد بن حنبل اور امام اسحاق بن راھویہ صحیح خبر واحد سے جو کچھ ثابت ہو اس کے انکار کو کفر سمجھتے تھے۔ امام ابن حبانؒ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ جب انہوں نے بعض لوگوں کو اخبار آحاد کے متعلق متردد دیکھا تو احادیث کا دفاع و اثبات کیا، کیونکہ تمام اخبار، اخبار آحاد تو ہیں۔("ثبت أن الأخبار كلها أخبار آحاد") ـــــ ان کے نزدیک جو اخبار آحاد کو قبول کرنے میں پس و پیش کرے تو بسبب عدم وجود سنن بجز روایت آحاد اس نے گویا تمام سنن کو ترک کرنے کا قصد کیا۔''(۱)

اسی طرح معتزلہ وغیرہ جو اخبار آحاد کی افادیت و حجیت کے منکر ہیں ان پر علامہ بزدویؒ کی یہ بات پورے

(۱) عمدۃ القاری للعینی ۲۲/۱۳۷ (۲) فتح الباری ۱۳/۲۳۵

طور پر صادق آتی ہے:

"من أنكر الخبر الواحد فإنه رجل سفيه لا يعرف نفسه ولا دينه ولادنياه ولا أمه ولا أباه." (۲)

یعنی ''جس نے خبر واحد کا انکار کیا وہ دراصل ایک بے وقوف آدمی ہے جو نہ اپنے آپ کو پہچانتا ہے، نہ اپنے دین کو، نہ اپنی دنیا کو، نہ اپنی ماں کو اور نہ اپنے باپ کو۔''

حافظ ابن قیمؒ خبر واحد کی حجیت کے منکرین پر تعجب اور افسوس کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہ لوگ نبی ﷺ کی احادیث (اخبار آحاد) کو اس لئے نہیں مانتے کہ ان سے علم حاصل نہیں ہوتا لیکن معتزلہ، جہمیہ اور فلاسفہ سے منقول ذہنی انتشارات (فاسد خیالات) اور باطل شبہات کو بلا چوں وچرا قبول کر لیتے ہیں اور انہیں براہین عقلیہ سے موسوم کرتے ہیں۔''(۳)

اخبار آحاد کی قبولیت کے لئے بعض مجوزہ شرائط اور ان کا جائزہ

اوپر ''اخبار آحاد کی حجیت کے منکرین اور ان کے دلائل کا جائزہ'' کے زیر عنوان محمد بن عبد الوہاب الجبائی المعتزلی وغیرہ کے نزدیک اخبار آحاد کو شہادت پر قیاس کرتے ہوئے کم از کم دو راویوں سے اور بعض کے نزدیک شہادت زنا پر قیاس کرتے ہوئے چار راویوں سے مروی ہونے کی شرط کا تذکرہ گزر چکا ہے، لہذا اب ذیل میں ہم ان کے علاوہ بعض دوسری مجوزہ شرائط پر ہی بحث کریں گے:

الف- علمائے حنفیہ کے نزدیک اخبار آحاد کی قبولیت کی شرائط اور ان کا جائزہ

علمائے احناف کے نزدیک خبر واحد کی قبولیت کے لئے جو شرائط بیان کی جاتی ہیں ذیل میں یکے بعد دیگرے ان کا تذکرہ کیا جائے گا اور ساتھ ہی ان پر تبصرہ بھی ہوگا۔ چونکہ ان شرائط پر تبصرہ سے مقصد فقہ حنفی کا رد کرنا نہیں بلکہ صرف اخبار آحاد کی قبولیت کے بارے میں ان کے موقف کی کمزوری کی نشاندہی کرنا ہے لہذا یہ تبصرہ نہایت مختصر ہوگا۔

---

(۱) صحیح ابن حبان ۱/۱۱۸ (۲) ظفر الامانی للکنوی، ص ۲۲

(۳) الصواعق المرسلہ ۲/۳۷۵

۱- پہلا حنفی اصول

''خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے جب کہ وہ سنت مشہورہ خواہ قولی ہو یا فعلی کے خلاف وارد نہ ہو، چونکہ دو دلیلوں میں سے اس دلیل پر عمل کیا جاتا ہے جو راجح اور قوی تر ہو۔''(۱)

جناب ظفر احمد عثمانی تھانویؒ صاحب فرماتے ہیں:

''اگر خبر واحد کسی معروف سنت متواتر یا مشہور کے خلاف وارد ہو تو قبول نہیں کی جائے گی۔''(۲)

آنجناب ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''حنفیہ کے نزدیک اخبار آحاد اگر سنت مشہورہ سے متعارض نہ ہو تو قابل قبول ہیں۔لیکن اگر وہ سنت مشہورہ کے خلاف وارد ہوں تو انہیں شاذ سمجھا جائے گا۔''(۳)

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''حنفیہ کے نزدیک آحاد متواتر کو منسوخ نہیں کرتی ہیں۔''(۴)

لیکن اس بارے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی صحیح خبر واحد کسی سنت مشہورہ یا متواترہ سے متعارض نظر آئے تو ان کے مابین دفع تعارض کی سعی کے بغیر ہی خبر واحد کو بیک جنبش قلم رد کر دینا سراسر ظلم وزیادتی کی بات ہے،لیکن یہاں یہ حقیقت بھی پیش نظر رہنی چاہیئے کہ ''تعارض احتمال سے متحقق نہیں ہوتا۔''(۵)

علماء نے دفع تعارض کے لئے تین مسالک بیان کئے ہیں:''(الف):جمع وتطبیق، (ب)ترجیح، اور (ج)دعوی نسخ''(۶)

الف-جمع کی حقیقت

جمع بقول حافظ ابن حجر عسقلانیؒ:''تاویل کی ایک قسم ہے۔''(۷)

جمع وتطبیق کی ضرورت واہمیت

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس سلسلہ میں انتہائی معقول بات فرمائی ہے،فرماتے ہیں:

''دو دلیلوں کے مابین جمع وتطبیق ان میں سے ایک کے الغاء سے اولی ہے۔''(۱)

اسی طرح آں رحمہ اللہ ''فتح الباری'' کے متعدد مقامات پر لکھتے ہیں:

---

(۱)الحدیث والمحد ثون لمحمد محمد ابوزھو
(۲)قواعد فی علوم الحدیث،ص۱۲۵
(۳)نفس مصدر،ص۴۵۲
(۴)فتح الباری۵/۲۸۱
(۵)نفس مصدر۱/۲۳۶،۹/۸۸
(۶)نفس مصدر۱۰/۸۴
(۷)نفس مصدر۱۰/۸۴

''اخبار صحیحہ کی توہین سے ان کے مابین جمع اولی اور اہم ہے۔'' (۲)

''جمع دعوی تعارض واضطراب سے اولی ہے۔'' (۳)

''جمع، دعوی نسخ سے اولی ہے۔'' (۴)

''حفاظ ثقات کی تغلیط سے جمع اولی ہے۔'' (۵)

''دفع تعارض کے مذکورہ تینوں طریقوں میں سے تمام اہل اصول کے نزدیک جمع ترجیح سے بالاتفاق اولی ہے۔'' (۶)

اور محمد بن عبدالرسول بن عبدالسید البرزنجی المدنی فرماتے ہیں:

''جمع بعض روایات کے اسقاط سے اولی ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ ترجیح پر بھی مقدم ہے۔'' (۷)

لیکن تمام علمائے حنفیہ کے نزدیک جمع پر نسخ مقدم ہے۔ (۸)

جمع وتطبیق کی مذکورہ بالا اہمیت کو جاننے کے بعد یہ جاننا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے کہ اگر باہم متعارض حدیثوں کے مابین جمع وتطبیق کے اصول کو اپنایا جائے تو بے شمار احادیث نبوی متروک وغیر مقبول ہونے سے بچ جائیں گی۔ بظاہر ان اصول پر عمل کرنا اس قدر دشوار بھی نہیں ہے کہ علم حدیث کی اس عظیم خدمت سے پہلوتہی کی جائے یا اس علمی ورثۂ نبوی کی بے دریغ بیخ کنی کو چند ثانیہ کے غور وفکر پر ترجیح دی جائے۔ ذیل میں ہم دفع تعارض کے ان اصول کا مختصر تعارف پیش کرتے ہوئے اہل علم حضرات کو خبر واحد کو بسرعت رد کرنے کے بجائے دفع تعارض کی سعی فرمانے کی دعوت دیں گے۔

جمع وتطبیق کی شرائط

۱- جبکہ دو روایات قوت میں متساوی ہوں۔ (۹)

۲- ان روایات میں ادنی سی مناسبت کا پایا جانا بھی جمع کیلئے کافی ہے۔ (۱)

جمع وتطبیق کے طریقے

---

(۱) فتح الباری ۵/۴۱۲، ۹/۴۲۳

(۲) نفس مصدر ۴/۳۳، ۱۲/۷۲، ۹۱

(۳) نفس مصدر ۲/ ۳۸۸، ۳/۴۴۳

(۴) نفس مصدر ۳/۹۳، ۱۱/۸۱

(۵) نفس مصدر ۳/۵۳۵، ۵۴۱، ۹/۳۵۴-۴۴۸

(۶) نفس مصدر ۲/۳۲، ۳/۹۴، ۸/۴۵۱، ۹/۴۷۴، ۱۳/۴۱۰

(۷) الاِشاعۃ فی أشراط الساعۃ، ص ۱۶۱

(۸) التلویح لسعد التفتازانی علی حاشیۃ التوضیح ۲/۱۰۳، مسلم الثبوت مع شرحہ لولی اللہ لکھنوی ۲/۱۸۹، مقدمہ ابن الصلاح ص ۲۴۴، نخبۃ الفکر بحاشیۃ لقط الدرر للعدوی، ص ۵۷-۶۱

(۹) فتح الباری ۹/ ۴۰۷

دو متعارض روایتوں کے درمیان جمع و تطبیق کے چند ممکن طریقے یہ ہو سکتے ہیں:

۱- دو امور میں سے ایک کو ندب پر محمول کیا جائے۔(۲)

۲- اس واقعہ کو متعدد واقعات پر محمول کیا جائے۔(۳)

۳- دو امور میں سے ایک کو مجاز پر محمول کیا جائے۔(۴)

۴- امر کو اختلاف حال پر محمول کیا جائے۔(۵)

۵- نہی کو تنزیہ پر محمول کیا جائے۔(۶)

۶- دو دلیلوں میں سے ایک کو لغوی حقیقت پر اور دوسری کو شرعی حقیقت پر محمول کیا جائے۔(۷)

۷- ترتیب کے ارادہ سے کسی لفظ کو دوسرے معنی پر محمول کیا جائے مثلاً "واؤ" کو "ثم" یعنی پھر کے معنی میں استعمال کیا جائے۔(۸)

۸- لفظ کو ظاہری معنی کے خلاف محمول کیا جائے۔(۹)

۹- اس امر پر محمول کیا جائے کہ بعض رواۃ حدیث نے جو چیز یاد رکھی وہ دوسروں نے یاد نہ رکھی۔(۱۰) وغیرہ۔

ب- ترجیح

اگر باہم متعارض دو حدیثوں کے درمیان جمع و تطبیق ممکن نہ ہو تو دفع تعارض کے لئے ترجیح کے اصول کو اپنایا جاتا ہے۔ جن لوگوں کی نظر صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ان کے بعد آنے والے صلحاء کے حالات پر ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ یہ تمام حضرات راجح پر عمل اور مرجوح کے ترک پر متفق تھے۔

ترجیح کے لئے بنیادی شرط

اگر دو باہم متعارض حدیثوں کے مابین جمع کا امکان موجود ہو تو ترجیح کے اصول کو اپنانا درست نہیں ہے۔(۱۱)

اسباب ترجیح

ترجیح کے طرق بہت زیادہ ہیں۔ علامہ حازمیؒ نے "الناسخ والمنسوخ" میں ترجیح کی پچاس (۵۰) وجوہ درج

---

(۱) فتح الباری ۳/۱۰۰ (۲) نفس مصدر ۱/ ۳،۴۲۸/ ۵،۴۶۹/ ۱۱۰

(۳) نفس مصدر ۱/ ۲،۲۴۹/ ۷،۲۰۹،۱۵۵/ ۱۶۸ (۴) نفس مصدر ۱/ ۲۴۷

(۵) نفس مصدر ۲/ ۳۸۹ (۶) نفس مصدر ۵/ ۱۰،۱۱۰/ ۳۰۰

(۷) نفس مصدر ۳/ ۴۶۹ (۸) نفس مصدر ۲/ ۲۲

(۹) نفس مصدر ۱/ ۸۹ (۱۰) نفس مصدر ۹/ ۱۱،۲۰۹/ ۱۳،۱۶۰،۱۵۸،۴۴/ ۱۲۷،۱۵

(۱۱) نفس مصدر ۱/ ۴،۲۷۷/ ۵،۳۳۰/ ۸،۱۸۰/ ۹،۵۹۱/ ۱۰،۴۰۷/ ۱۱،۱۵۹/ ۱۳،۱۳۴/ ۹۸

کی ہیں لیکن بعض دوسرے محققین مثلاً حافظ عراقیؒ نے یکصد سے زائد وجوہ ترجیح کا ذکر کیا ہے۔علامہ محمد جمال الدین قاسمیؒ نے ان اسباب ترجیح کی چار قسمیں بیان کی ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

۱-ترجیح باعتبار سند، ۲-ترجیح باعتبار متن، ۳-ترجیح باعتبار مدلول اور ۴-ترجیح باعتبار امور خارجہ۔(۱)

۱-ترجیح باعتبار سند: سند کے اعتبار سے ترجیح کے بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں جن میں سے چند بطور نمونہ یہاں پیش خدمت ہیں:

۱-جس پر شیخین متفق ہوں وہ دوسری روایتوں پر راجح ہے۔(۲)

۲-جس روایت پر شیخین متفق ہوں وہ صرف مسلم کی روایت پر راجح ہے۔(۳)

۳-دو روایتوں میں سے جس روایت کا راوی بخاری کے رجال میں سے ہو وہ دوسری پر راجح ہے۔(۴)

۴-دو روایتوں میں سے جس روایت کی سند پر "اصح الاسانید" کا حکم لگایا گیا ہو وہ ارجح ہے۔(۵)

۵-قوی الاسناد غیر قوی پر راجح ہے۔(۶)

۶-روایت جزم روایت شک سے ارجح ہے۔(۷)

۷-مختلف فیہ سے غیر مختلف فیہ ارجح ہے۔(۸)

۸-مرفوع موقوف پر مقدم ہے۔(۹)

۹-اگر وصل وارسال کا تعارض ہو تو واصل کو راجح قرار دیا جائیگا بشرطیکہ واصل اس سے احفظ ہوں یا باعتبار عدد اکثر ہوں یا واصل کی روایت میں تقویت کا قرینہ موجود ہو۔(۱۰)

۱۰-اگر وصل وارسال میں سے باعتبار قوت کسی کو ترجیح نہ دی جا سکتی ہو تو پھر وصل کو مقدم کیا جائے گا۔(۱)

۱۱-دو روایتوں میں سے جس روایت کے رواۃ دوسری روایت کے رواۃ سے احفظ واضبط ہوں اس کو مقدم کیا

---

(۱) قواعد التحدیث، ص۳۱۳

(۲) فتح الباری ۱/ ۲،۲۶۶/ ۱۰،۳۱۵/ ۱۶۸، مقدمہ ابن الصلاح، ص ۲۸، شرح مختصر ابن الحاجب للعضد ۲/ ۳۱۱

(۳) فتح الباری ۳/ ۵،۵۶/ ۲۵۹ (۴) نفس مصدر ۲/ ۵۳۶

(۵) نفس مصدر ۱/ ۳،۲۷۷/ ۴۰۳ (۶) نفس مصدر ۳/ ۱۸۰

(۷) نفس مصدر ۱/ ۲،۱۲۸/ ۳،۲۷۸/ ۶،۵۶۲،۳۱/ ۸،۱۷۸/ ۵

(۸) نفس مصدر ۲/ ۳،۳۱۵،۳۸/ ۱۱،۴۶۸/ ۱۲۳

(۹) نفس مصدر ۲/ ۳،۵۳۵/ ۹،۲۳۹/ ۱۱،۵۹۲/ ۱۲،۴۸۹/ ۱۳،۷۲/ ۱۹۲، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۰۶

(۱۰) فتح الباری ۸/ ۹،۴۴۴/ ۴۰۱، ۶۳۴، ۶۳۵، ۱۰/ ۲۰۳، ۵۷۷، الکفایہ ص ۴۱۱، شرح صحیح مسلم للنووی ۱/ ۳۲، فتح المغیث للسخاوی، ۱/ ۲۰۰-۲۰۵، فتح الباقی ۱/ ۱۷۷، ۱۷۸

جائے گا۔(۲)

۱۲-دو روایتوں میں سے جس روایت کے راوی دوسری روایت کے مقابلہ میں افقہ ہوں وہ راجح ہوگی۔(۳)

۱۳-جس روایت کے رواۃ دوسری روایت کے مقابلہ میں زیادہ ہوں،(۴) کیونکہ بقول امام شافعیؒ :
"العدد الكثير أولى بالحفظ من الواحد."(۵)

۱۴-مخالفت کے وقت جس روایت کے رواۃ ثقات حفاظ ہوں اسے مقدم کیا جائے گا۔(۶)

۱۵-جو راوی کسی شیخ کی خدمت میں زیادہ عرصہ رہا اس کی روایت کم عرصہ خدمت شیخ میں رہنے والے راوی کی روایت کے مقابلہ میں ارجح ہوگی۔(۷)

۱۶-جس روایت میں حدیث کا سبب مذکور ہو وہ اس روایت سے ارجح ہوگی جس میں سبب بیان نہ کیا گیا ہو۔(۸)

۱۷-جن معاملات میں عورتوں کو مردوں کے مقابلہ میں زیادہ اطلاع ہوتی ہے ان معاملات میں عورتوں کی روایت مردوں کی روایت کے مقابلہ میں ارجح سمجھی جائے گی۔(۹)

۱۸-نفی غیر محصور پر اثبات مقدم ہے لیکن کسی شئ محصور کی نفی کے راوی حافظ ہوں تو اس کو اثبات والی روایت پر اس وقت مقدم کیا جائے گا جبکہ اثبات والی روایت کے راوی ضعیف ہوں۔(۱۰)

۱۹-جس کی متابعت پائی جائے وہ غیر متابع کے مقابلہ میں ارجح ہے۔(۱۱)

۲۰-بصورت اعتصاد ثقہ کی روایت اس سے اوثق واثبت کی روایت پر مقدم ہوگی۔(۱) وغیرہ

۲-ترجیح باعتبار متن: متن کے اعتبار سے ترجیح کے اسباب میں سے چند بطور نمونہ پیش خدمت ہیں:

---

(۱) فتح الباری ۱۲/۱۱

(۲) نفس مصدر ۱/۲،۳۶۲/۵،۴۸۴،۴۸۳/۶،۳۱۸،۱۹۷/۹،۱۷۸/۱۰،۴۱۱،۳۵۴/۳۷۱،۲۳۴

(۳) نفس مصدر ۱/۳۶۲

(۴) نفس مصدر ۱/۲،۳۶۶،۲۷۶/۳،۴۸۴،۳۶۵،۲۲۰/۴،۱۰۳/۵،۸۰/۹،۳۱۸،۲۰۹،۱۵۸،۳۴/۱۰،۴۱۱،۳۶۳،۳۵۴،۲۴۰،۲۱۵/۳۷۱،۱۹۰

(۵) الرسالہ، ص۳۸۵، اختلاف الحدیث بآخر کتاب الأم، ص۵۲۳، المعرفۃ للبیہقی ۱/۲۵، مقدمۃ الکامل، ص۱۸۶، مناقب الإمام الشافعی لابن ابی حاتم، ص۲۳۳، المجموع ۹/۵۲، النکت للحافظ ۲/۳۹۳، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۰۴

(۶) فتح الباری ۹/۱۰۲،۱۰/۹۶ | (۷) نفس مصدر ۹/۴۱۱

(۸) نفس مصدر ۲/۶۲ | (۹) نفس مصدر ۴/۱۴۸

(۱۰) نفس مصدر ۷/۳۷۶ | (۱۱) نفس مصدر ۹/۳۲۷

۱-صریح محتمل پر مقدم ہے۔(۲)

۲-مفسر مجمل پر مقدم ہے۔(۳)

۳-حقیقت شرعی حقیقت لغوی پر مقدم ہے۔(۴)

۴-اخذ بالنص اخذ بالاستنباط پر مقدم ہے۔(۵)

۵-نہی اباحت پر مقدم ہے۔(۶) یہ امام ابوحنیفہ، امام احمد، امام ابوثور، امام ابن عربی مالکی اور امام ابن حزم کا مسلک ہے۔

۶-فعل تقریر سے ارجح ہے۔(۷)

۷-قول فعل سے ارجح ہے۔(۸)

۸-جس پر سلف کا عمل ہو وہ اس سے ارجح ہے جس پر عمل سلف نہ ہو۔(۹)

۹-تحریم پر تنصیص عموم تحلیل اور قیاس پر مقدم ہے۔(۱۰)

۱۰-اگر امر و نہی ایک ہی محل میں پائے جائیں تو نہی کو مقدم کیا جائے گا۔(۱۱)

۱۱-مثبت نافی پر مقدم ہے۔(۱۲)

۱۲-دلالت منطوق، مفہوم پر مقدم ہے۔(۱۳)

۱۳-خاص جو قطعی الدلالت لیکن ظنی الثبوت ہو اس عام پر مقدم ہے جو قطعی الثبوت لیکن ظنی الدلالت ہو کیونکہ خاص پر عمل دو دلیلوں کے مابین جمع پر مستلزم ہے، بخلاف عکسہ۔(۱۴)

۱۴-''الفوائد الظہیریہ'' میں ہے کہ:

''اگر دو حدیثیں وارد ہوں جن میں سے ایک عام اور دوسری خاص ہو اور ان میں سے عام کی خاص پر تقدیم

---

(۱)ھدی الساری، ص۳٦۴

(۲)فتح الباری ۱/۵۹۰، ۲/۱۷۷، ۲۸۰، ۳/۱۸۸، ۹/۴۲۳

(۳)نفس مصدر ۸/۱۹۲

(۴)نفس مصدر ۱۰/۴۷-۴۸، قواعد التحدیث، ص۳۱۴

(۵)فتح الباری ۹/۲۸۱

(٦)نفس مصدر ۱/۲٦۴، ۹/۳۰۹

(۷)نفس مصدر ۳/۱٦۷

(۸)قواعد التحدیث، ص۳۱۵

(۹)نفس مصدر، ص۳۱۵

(۱۰)فتح الباری ۹/٦۵۵

(۱۱)نفس مصدر ۴/۲۴۱

(۱۲)نفس مصدر ۱/۳۳۳، ۲/٦۲، ٦۵، ۱۰۸، ۲۲۰، ۳۴۱، ۵۵۵، ۳/۳۵۰، ۴٦۸، ۵/۲۵۱، ۷/۱۸۵، ۱۸٦، ۲۰۸، ۳۱۹، ۸/۴۹۱، ۹/۴۲۴، ۵۸۰، ۱۲/۷۲، ۱۲٦، قواعد التحدیث، ص۳۱۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۰۵

(۱۳)فتح الباری ۲/۲۴۲، ۲۹۷، ۴۳۰، ۴/۳۸۲، ۳۸٦، ۹/۳٦۹، ۱۲/۲۰۳

(۱۴)نفس مصدر ۱۲/۵۲، ۸/۱۵۸

معلوم ہوتو عام کی تخصیص خاص کے ساتھ ہوگی، لیکن اگر عام کی تاخیر معلوم ہوتو عام خاص کے لئے ناسخ ہوگی۔ یہ عیسی ابن ابان کا مذہب ہے۔ محمد بن شجاع الثلجی کا قول ہے: یہ اس وقت ہے جب کہ تاریخ معلوم ہو، لیکن اگر اس کی تاریخ معلوم نہ ہوتو عام کو آخر بنایا جائے گا کیونکہ اس میں ہی احتیاط ہے۔"(۱)

لیکن علامہ جمال الدین قاسمیؒ بلا فصل بیان کرتے ہیں:

"خاص عام پر مقدم ہے۔"(۲)

۱۵- اگر مجاز غالب نہ ہوتو حقیقت مجاز پر مقدم ہے۔(۳)

۱۶- دال، مراد پر مقدم ہے۔(۴)

۱۷- مقید، مطلق پر مقدم ہے۔(۵)

۱۸- دلالت معلل، دلالت غیر معلل پر مقدم ہے۔(۶) وغیرہ۔

۳- ترجیح باعتبار مدلول: مدلول کے اعتبار سے ترجیح کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً:

۱- جو احتیاط کے قریب تر ہو وہ ارجح ہے۔(۷)

۲- جس کا حکم اخف ہو وہ اس پر راجح ہے جس کا حکم اغلظ ہو۔(۸) وغیرہ

۴- ترجیح باعتبار امور خارجہ: امور خارجہ کے اعتبار سے ترجیح کے اسباب کے چند نمونے ذیل میں پیش خدمت ہیں:

۱- جو اصول کے موافق ہو وہ اصول کے مخالف پر ارجح ہے۔(۹)

۲- جو ظاہر قرآن کے موافق ہو وہ ظاہر قرآن کے خلاف سے ارجح ہے۔(۱۰)

۳- اجماع مختلف فیہ حدیث پر مقدم ہے۔(۱۱)

۴- جس پر خلفائے راشدین نے عمل کیا ہو وہ ارجح ہے بمقابلہ اس کے جس پر ان کا عمل نہ ہو۔(۱۲)

۵- جو روایت اصل سے متعارض ہو اس پر اصل کو ترجیح دی جائے گی۔(۱)

۶- جس چیز پر نبیؐ نے مواظبت فرمائی ہو وہ اس فعل پر مقدم ہے جس پر آپؐ کا مواظبت فرمانا منقول نہ

---

(۱) نصب الرایہ ۲/ ۳۸۵
(۲) قواعد التحدیث، ص ۳۱۴
(۳) نفس مصدر، ص ۳۱۴
(۴) نفس مصدر، ص ۳۱۵
(۵) نفس مصدر، ص ۳۱۵
(۶) نفس مصدر، ص ۳۱۵
(۷) نفس مصدر، ص ۳۱۵
(۸) نفس مصدر، ص ۳۱۵
(۹) فتح الباری ۲/ ۵۸۷
(۱۰) نفس مصدر ۹/ ۴۲۹، قواعد التحدیث، ص ۳۱۵
(۱۱) فتح الباری ۹/ ۴۶۳
(۱۲) نفس مصدر ۱/ ۳۱۱، قواعد التحدیث، ص ۳۱۵

ہو۔(۲) وغیرہ۔

باہم متعارض روایتوں کا حکم

اگر دو باہم متعارض روایتیں ہر اعتبار سے ہم رتبہ ہوں اور ان میں جمع وترجیح کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو ایسی روایات سے احتجاج میں توقف کیا جائے گا۔(۳)

ان تمام اصول کی تفصیلات کے لئے کتب اصول حدیث کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

ج - دعوی نسخ

دفع تعارض کے لئے تیسرا طریقہ نسخ کا ہے۔ ناسخ ومنسوخ کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس سے متعلق بعض دوسرے ضروری مباحث پر تفصیلی گفتگو باب دوم کے تحت گزر چکی ہے، لہذا یہاں اعادہ کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اس بارے میں چند اور چیزیں مختصراً بیان کرنی ہیں جو کہ حسب ذیل ہیں:

معرفت نسخ کی اہمیت

فہم اسلام اور احکام شریعت سے صحیح اور مکمل طور پر ہدایت یاب ہونے کے لئے نسخ کی معرفت ایک رکن عظیم ہے، جیسا کہ باب دوم میں ''ناسخ ومنسوخ کے علم کی ضرورت واہمیت'' کے زیر عنوان بیان کیا جا چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین، فقہاء اور علمائے اصول وغیرہ میں سے تمام اہل علم حضرات کے نزدیک نسخ ایک ذو اہمیت موضوع رہا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے آیت: ﴿ ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ﴾ (۴) کی تفسیر میں فرمایا ہے:

''اس آیت سے مراد ناسخ ومنسوخ، محکم ومتشابہ، مقدم ومؤخر اور حلال وحرام کی معرفت ہے۔''

علم حدیث میں ناسخ ومنسوخ کی معرفت کی اہمیت کا اندازہ اس واقعہ سے بھی ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ کا گزر ایک قصہ گو شخص پر سے ہوا تو آپ نے اس سے پوچھا: ''کیا تو ناسخ ومنسوخ کا علم رکھتا ہے؟'' اس نے جواب دیا: ''نہیں''، تو آں رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "هلكت وأهلكت." (۵) یعنی ''تو خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی ہلاک کیا۔''

اسی طرح حضرت عمر اور ابن عباس (۱) رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے۔(۲)

---

(۱) فتح الباری ۱/۲۲۲، ۵۹۲، ۹/۶۰۶   (۲) نفس مصدر ۳/۵۷

(۳) نفس مصدر ۵/۳۱۸   (۴) البقرة - ۲۶۹

(۵) العلم لابن ابی خیثمہ، ص ۱۳۰، الفقیہ والمتفقہ للخطیب ۱/۸۰، الاعتبار للحازمی، ص ۶، الناسخ والمنسوخ للحازمی، ص ۵، غریب الحدیث للحربی ۳/نمبر ۱۰۴۴، سنن الکبری ۱۰/۱۱۷، المدخل للبیہقی، ص ۱۸۴، اسباب النزول للواحدی، ص ۶، الناسخ والمنسوخ لابن الجوزی، ص ۱۰۴-۱۰۸، القصاص المذکرین لابن الجوزی مترجم، ص ۳۵، تدریب الراوی ۲/۱۸۹-۱۹۱

امام زہریؒ کا قول ہے.

"من لم يعلم ذلك خلط وقد توهم بعض من لم يخلط من معرفة الآثارإلا بآثار ولم يحصل من طريق الأخبار إلا بالإخبارالخ۔"(۳)

لیکن علم الحدیث میں ناسخ ومنسوخ کی معرفت بہت اہم لیکن دشوار ترین فن ہے۔(۴) امام زہریؒ کا قول ہے:

"إنه أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله ﷺ من منسوخه۔"(۵)

یعنی "ناسخ احادیث کو منسوخ سے الگ کرنے کے عمل نے فقہاء حدیث کو عاجز و بےبس کر کے رکھ دیا ہے۔"

ناسخ ومنسوخ کی معرفت میں سب سے اونچا مقام امام شافعیؒ کا ہے۔(۶) چنانچہ منقول ہے کہ "جب ابن وارہ مصر سے لوٹے تو امام احمدؒ نے ان سے پوچھا: "کیا تم نے امام شافعیؒ کی تمام کتابیں قلمبند کر لی ہیں؟" انہوں نے کہا "نہیں"، تو امام احمدؒ نے فرمایا: "تم نے سخت کوتاہی کی۔ ہمیں تو مجمل ومفسر، احکام وادلہ اور ناسخ ومنسوخ احادیث کا علم امام شافعیؒ کی مجلس ہی میں بیٹھ کر حاصل ہوا ہے۔"(۷)

لیکن اس موضوع پر امام شافعیؒ کی کوئی مستقل تصنیف موجود نہیں ہے۔

مواقع وموانع نسخ:

۱- نسخ صرف اوامر ونواہی میں ہی واقع ہوتا ہے۔

۲- عقیدہ سے متعلق امور، مثلاً اللہ تعالی کی ذات وصفات، اس کی کتب اور یوم قیامت وغیرہ میں نسخ واقع نہیں ہوسکتا۔

۳- نسخ خبر صریح، مثال کے طور پر وعد وعید کے متعلق اخبار میں بھی واقع نہیں ہوسکتا۔

---

(۱) المعجم الکبیر للطبرانی ۱۰۶۰۳، المدخل للبیہقی ص ۱۸۵، الاعتبار للحازمی ص ۷، الناسخ والمنسوخ للنحاس ص ۵، الناسخ والمنسوخ لابن الجوزی ص ۱۰۹-۱۱۰، تدریب الراوی ۲/۱۹۰، (لیکن طبرانی کی اسناد میں الضحاک بن مزاحم ہے جو کہ ضعیف ہے، کمافی مجمع الزوائد ۷/۱۹۰)

(۲) فتح المغیث للسخاوی ۴/۵۰ (۳) الاعتبار للحازمی ۴/۳۹۴

(۴) تقریب النواوی مع تدریب ۲/۱۸۶

(۵) تاریخ دمشق لابی زرعہ ۱/۶۲۰، حلیۃ الاولیاء ۳/۳۶۵، تاریخ دمشق لابن عساکر ۱۵/۱۰۱۳، سیر اعلام النبلاء ۵/۳۴۶، الاعتبار للحازمی ص ۵، فتح المغیث للسخاوی ۴/۴۹، تدریب الراوی ۲/۱۹۱-۱۹۲

(۶) تقریب النواوی مع تدریب ۲/۱۹۰، مقدمہ ابن الصلاح ص ۲۳۸، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی ص ۱۴۴ بحوالہ کتاب العبر لابن خلدون، تیسیر مصطلح الحدیث ص ۵۹

(۷) تاریخ دمشق لابن عساکر ۱۵/۴، حلیۃ الاولیاء ۹/۹۷، الا بار للحازمی ص ۵، سیر اعلام النبلاء ۱۰/۵۵، فتح المغیث للعراقی ص ۳۳۰، فتح المغیث للسخاوی ۴/۴۹، تدریب الراوی ۲/۱۹۰، تیسیر مصطلح الحدیث ص ۵۹

۴-نسخ اسلام کے امتیازی شعائر اور اخلاق وآداب، مثال کے طور پر آیت :"﴿ ولاتصعر خدك للناس ولاتمش فی الأرض مرحا ﴾(۱) میں بھی واقع نہیں ہوسکتا۔

۵-نسخ اصول عبادات ومعاملات میں بھی واقع نہیں ہوسکتا کیونکہ کوئی بھی شریعت ان اصول سے خالی نہیں رہی ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے :﴿ شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا والذی أوحینا إلیك وما وصینا به إبراهیم وموسیٰ وعیسیٰ ﴾(۲)

۶-بقول حافظ ابن حجر عسقلانی: ''نسخ کا دخل فروع میں ہے اصول دین میں نہیں ہے۔''(۳)

۷-قرآن یا احادیث صحیحہ میں مذکور امم سابقہ اور انبیاء کرام کے قصص میں بھی نسخ واقع نہیں ہوسکتا۔

نسخ کی شرائط

۱-یہ کہ حکم شرعاً منسوخ ہو۔

۲-یہ کہ ارتفاع الحکم پر دلالت کرنے والی کوئی شرعی دلیل متراخیاً عن الخطاب المنسوخ حکمہ موجود ہو۔حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''بلا دلیل نسخ ثابت نہیں ہوتا۔''(۴)

۳-ناسخ ومنسوخ کے لئے ضروری ہے کہ وہ محل واحد میں وارد ہوں۔(۵)

۴-ناسخ کی دلیل باعتبار قوت منسوخ کی دلیل کے مساوی یا اس سے قوی تر ہو۔امام ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں:

"الضعیف لا ینسخ القوی۔"(۶)

علامہ حازمیؒ بھی صحت پر زور دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

''ناسخ کے لئے سنداً اُصح ہونا شرط ہے۔''(۷)

۵-جب تک تاریخ کا علم نہ ہو اور جمع وتطبیق سے لاچاری نہ ہو نسخ واقع نہیں سمجھا جائیگا۔(۸)

یہاں تاریخ کے علم سے مراد یہ ہے کہ ''متقدم سے متأخر کا نسخ درست نہیں ہوگا۔''(۱) علامہ زیلعیؒ ناسخ کی شروط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

(۱) لقمان-۱۸ (۲) الشوریٰ-۱۳

(۳) فتح الباری ۱/ ۴۹ (۴) نفس مصدر ۳/ ۳۱۶

(۵) نفس مصدر ۵/ ۲۸۱ (۶) التحقیق لابن الجوزی ۱/ ۲۷۸، نصب الرایہ ۱/ ۸۸، ۳۹۲

(۷) الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار ص ۳۹، ۵۷، نصب الرایہ ۱/ ۱۲۲، ۳۶۲

(۸) فتح الباری ۱/ ۳۴۱، ۵۸۹، ۳/ ۱۸۱، ۱۰/ ۸۳، ۱۱/ ۵۳۴، ۱۲/ ۲۵۸، ۱۳/ ۳۵۵، تدریب الراوی ۲/ ۱۹۱

''صحیح، متأخر، معارض اور عدم امکان جمع وتطبیق کا ہونا۔''(۲)

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

''جب عذر جمع نہ ہو اور تاریخ کا علم بھی نہ ہو تو نسخ کس طرح درست ہو سکتا ہے؟''(۳)

حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں:

''اہل اصول کے نزدیک نسخ کے ثبوت کے لئے یہ کہنا کافی ہے کہ یہ خبر متأخر ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ خبر ناسخ ہے تو نسخ ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس قول میں اس بات کا امکان ہوتا ہے کہ قائل نے اپنے اجتہاد سے ایسا کہا ہو اور نسخ اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتا۔''(۴)

امام بیہقیؒ کا قول ہے:

''جس بارے میں تاریخ شہادت نہ دیتی ہو اور سبب بھی نہ ہو تو نسخ کا دعوی باطل سمجھا جائے گا۔ اگر جمع ممکن ہو تو یہ اولی ہے۔''(۵)

۶- یہ کہ مرفوع خطاب کا حکم معین وقت کے ساتھ مقید ہو، مثال کے طور پر ارشاد باری تعالی: ﴿فاعفوا واصفحوا حتی یأتی الله بأمره﴾(۶) میں ''عفو'' اور ''صفح'' اللہ تعالی کے حکم آنے کے ساتھ مقید ہے۔

۷- نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا۔

حافظ عراقی اور حافظ سخاوی رحمہما اللہ ان شروط کو بیان کرتے ہوئے امام بیہقیؒ سے بحوالہ ''المدخل'' ناقل ہیں:

"ولایستدل علی الناسخ والمنسوخ إلا بخبر عن رسول الله ﷺ أو بوقت یدل علی أن أحدهما بعد الآخر أو بقول من سمع الحدیث یعنی من الصحابة أو العامة یعنی الإجماع،وهو کما قال المصنف أوضح وأشهر،إذ النسخ لایصار إلیه بالاجتهاد والرأی وإنما یصار إلیه عند معرفة التأریخ والصحابة أورع من أن یحکم أحدهم علی حکم شرعی بنسخ من غیر أن یعرف تأخر الناسخ عنه۔"(۷)

ناسخ ومنسوخ کی معرفت کے ذرائع

۱- خود رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہو، جیسا کہ قاضی ابوبکر باقلانی، آمدی، ابن حاجب اور حازمی وغیرہ

---

(۱) فتح الباری ۲/۴۱۰
(۲) نصب الرایہ ۱/۲۷۳، ۲۷۴
(۳) المجموع للنووی ۳/۴۳۹، نصب الرایہ ۲/۹۳
(۴) فتح المغیث للعراقی ص ۳۳۱
(۵) معرفۃ السنن والآثار ۱/۹۹-۱۰۴، نصب الرایہ ۲/۱۴۹، ۴/۳۴۳
(۶) البقرۃ-۱۰۹
(۷) فتح المغیث للعراقی ص ۳۳۱، فتح المغیث للسخاوی ۴/۵۲

نے بیان کیا ہے، مثلاً:

"كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكر الآخرة." (۱)

یعنی" میں نے تم کو زیارت قبور سے منع کیا تھا، اب حکم دیتا ہوں کہ تم قبروں کی زیارت کیا کرو کیونکہ وہ آخرت کی یاد دلاتی ہیں۔"

۲- کسی صحابی کا قول ہو جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہ کا قول ہے:

"آگ پر پکی ہوئی چیز کھا لینے پر وضو کرنے یا نہ کرنے کے متعلق دو حکموں میں سے آخری حکم جو ہم تک نبی ﷺ سے پہنچا ہے وہ یہ ہے کہ جس چیز کو آگ چھو لے یعنی آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو نہ کرو۔"

اس قول کو اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔ (۲)

۳- تاریخ کے اعتبار سے متقدم و متأخر کی معرفت جیسا کہ شداد بن اوس کی حدیث: "أفطر الحاجم والمحجوم" (۳) (یعنی حاجم و محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا) جو ابن عباس کی حدیث سے منسوخ ہوگئی کہ "رسول اللہ نے احرام اور روزہ کی حالت میں سینگی لگوائی۔" (۴) ـــــــ شداد کی حدیث کے بعض طرق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حدیث فتح مکہ کے دور کی ہے اور ابن عباس والی حدیث حجۃ الوداع کے زمانہ کی ہے، اس لئے کہ ابن عباس حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی ﷺ کے ہمراہ تھے۔

علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ ابن خلدون سے ناقل ہیں:

"اگر دو خبریں نفی و اثبات کے ساتھ متعارض ہوں اور ان کے مابین کسی تاویل کے ذریعہ بھی جمع و تطبیق ممکن نہ ہو اور ان میں سے ایک خبر کا متقدم ہونا معلوم ہو تو متأخر خبر ناسخ قرار پائے گی الخ۔" (۵)

۴- دلالت اجماع کے ذریعہ کہ یہ ناسخ اور یہ منسوخ ہے، جیسا کہ حدیث: "من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه. (۱)" یعنی" جو شراب نوشی کرے اسے کوڑے مارو۔ اگر چوتھی بار اعادہ کرے تو اس کو قتل کردو" ـــــــ کے متعلق امام نوویؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) صحیح مسلم ۹۷۷، جامع الترمذی ۱۰۵۴، مسند احمد ۳/ ۳۸، سنن النسائی ۴/ ۸۹، فتح المغیث للسخاوی ۴/ ۴۹، فتح المغیث للعراقی ۳۳۱، تقریب النواوی مع تدریب ۲/ ۱۹۰-۱۹۱

(۲) سنن ابی داؤد ۱۹۰، سنن النسائی ۱/ ۱۰۸، الاعتبار للحازمی ص ۵۰، معرفۃ علوم الحدیث للحاکم ص ۱۰۶، الفقیہ والمتفقہ ۱/ ۱۲۸، تدریب ۲/ ۱۹۱

(۳) سنن ابی داؤد ۲۳۵۲، سنن ابن ماجہ ۱۶۸۱، سنن الکبری للبیہقی ۴/ ۳۶۵

(۴) صحیح البخاری ۱۹۳۸، سنن ابی داؤد ۲۳۵۶، جامع الترمذی ۷۷۵، فتح المغیث للعراقی ص ۳۳۱، تدریب ۲/ ۱۹۱

(۵) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۴۴

''قتل کا قول باطل اور صحابہ وتابعین کے اجماع کے خلاف ہے۔اس بارے میں وارد حدیث منسوخ ہے۔''(۲)
لیکن اجماع بذات خود نہ ناسخ ہوسکتا ہے نہ منسوخ، البتہ ناسخ کے وجود پر دلالت کرسکتا ہے۔(۳)
مزید تفصیل کے لئے شرح نخبۃ الفکر، مقدمہ ابن الصلاح (۴)، التقیید والایضاح (۵)، تدریب الراوی (۶)، قواعد التحدیث (۷)، تیسیر مصطلح الحدیث (۸)، اور تحفۃ اہل الفکر وغیرہ (۹) وغیرہ کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

نسخ کی اقسام

نسخ کی چار قسمیں ہیں:
۱-قرآن سے قرآن کا نسخ: اس کے جواز ووقوع پر سب کا اتفاق ہے۔
۲-قرآن سے سنت کا نسخ: جمہور نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مثال کے طور پر سنت سے ثابت یوم عاشورہ کے روزہ کا ماہ رمضان کے روزوں سے نسخ اور حالت نماز میں بیت المقدس کی طرف توجہ (قبلہ رخ ہونے) کا نسخ۔
۳-سنت متواترہ سے قرآن کا نسخ: سنت متواترہ سے قرآن کے نسخ کے متعلق عموماً دو مسلک پائے جاتے ہیں:
الف-امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک یہ نسخ جائز ہے۔
ان کی دلیل یہ آیت ہے:﴿ وما ینطق عن الھوی ﴾(۱۰)
ب-امام شافعی اور ایک دوسری روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے نزدیک یہ نسخ ممنوع ہے۔ان کی دلیل یہ آیت ہے:﴿ ما ننسخ من آیة أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها﴾(۱۱)
____ان کا قول ہے کہ سنت نہ تو قرآن سے بہتر ہے اور نہ اس کے مثل، پس سنت سے قرآن کا نسخ درست نہ ہوا۔
۴-سنت کا سنت سے نسخ: اس بارے میں عموماً چار نظریات پائے جاتے ہیں:
الف-سنت متواترہ کا سنن متواترہ کے ساتھ نسخ جائز ہے،

---

(۱) سنن ابی داؤد ۱۲/۱۸۴-۱۹۲، جامع الترمذی ۴/۴۸-۴۹، سنن النسائی ۸/۳۱۳، سنن ابن ماجہ ۲/۸۵۹، الفقیہ والمتفقہ ۱/۱۲۵، الاعتبار للحازمی، ص ۲۰۰-۲۰۱، نصب الرایہ ۳/۳۴۶-۳۴۹، فتح الباری ۱۲/۷۸-۷۹
(۲) فتح المغیث للسخاوی ۴/۵۴
(۳) ارشاد الفحول، ص ۱۷۹، مقدمہ ابن الصلاح، ص ۲۴۰، تقریب مع تدریب ۲/۱۹۲
(۴) ص ۲۳۹
(۵) ص ۲۴۰-۲۴۵
(۶) ۲/۱۹۰-۱۹۲
(۷) ص ۳۱۶
(۸) ۵۹-۶۰
(۹) ص ۱۶
(۱۰) النجم-۳
(۱۱) البقرة-۱۰۶

ب-اخبارآحاد کا اخبارآحاد سے نسخ جائز ہے،

ج-اخبارآحاد کا سنت متواترہ سے نسخ جائز ہے،

د-متواتر کا آحاد کے ساتھ نسخ جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن اکثر محدثین، عام مفسرین اور اہل ظاہر کے نزدیک یہ نسخ جائز ہے، اور یہی حق بھی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

النسخ إلی بدل و إلی غیر بدل

اس کی چار ممکن صورتیں یہ ہیں:

۱-نسخ الی بدل اخف ہو، مثلاً ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾(۱) نے ﴿کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم﴾ (۲) کو منسوخ کیا ہے۔

۲-نسخ الی بدل مماثل ہو، مثلاً بیت المقدس سے بیت الحرام کی طرف قبلہ کی تبدیلی، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: ﴿قد نری تقلب وجهك فی السماء فلنولینك قبلة ترضاها﴾. (۳)

۳-نسخ الی بدل اثقل ہو، مثلاً: بدکار عورت کو گھر میں مقید رکھنے کے حکم ﴿ واللاتی یأتین الفاحشة من نسائكم ﴾ (۴) کی شادی شدہ ہونے کی صورت میں رجم (سنگسار) اور کنواری ہونے کی صورت میں کوڑوں کی سزا سے تبدیلی۔

۴-نسخ إلی غیر بدل، مثلاً: نسخ صدقه بین یدی نجوی الرسول ﷺ إلی بدون صدقة.

نسخ اور تخصیص میں فرق

متقدمین کی اکثریت لفظ ''نسخ'' کا اطلاق تخصیص پر کیا کرتی تھی۔(۵) لیکن متاخرین کی اصطلاح میں نسخ اور تخصیص کے مابین واضح فرق یہ ہے کہ:

۱-ثبوت کے بعد رفع الحکم کو ''نسخ'' کہتے ہیں جبکہ عام لفظ کے مخصوص معنی یا مقصد کا بیان ''تخصیص'' کہلاتا ہے۔

۲-نسخ ہر افراد کے لئے ہوسکتا ہے جبکہ تخصیص صرف بعض افراد کے لئے ہی ہوسکتی ہے۔

۳-نسخ بعض یا کل کے لئے اخراج کا باعث ہوسکتا ہے جب کہ تخصیص صرف بعض کے لئے ہی ہوسکتی ہے۔

۴-کسی چیز کا نسخ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ نسخ سے قبل منسوخ شئ مراد و مقصود تھی۔

۵-تخصیص عقلاً و نقلاً دونوں طرح جائز ہے جبکہ نسخ صرف نقلاً ہی جائز ہے۔

---

(۱) البقرۃ-۱۸۷ (۲) البقرۃ-۱۸۳

(۳) البقرۃ-۱۴۴ (۴) النساء-۱۵

(۵) فتح الباری ۸/ ۲۰۷، ۴۹۶

حکمت نسخ

اس بارے میں باب دوم کے ذیلی عنوان: ''نسخ کی حکمت'' کے تحت تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے۔ ذیل میں اس کا خلاصہ پیش ہے:

۱-عباد کو مراعات مصالح بہم پہنچانا۔

۲-انسان کے احوال اور دعوت کے مدارج کے اعتبار سے درجہ کمال تک شریعت کی تطویر۔

۳-ابتلاء واختبار مکلّف بالامتثال یا بدون امتثال۔

۴-امت کے لئے خیر اور سہولت عطا کرنا ـــــ اگر سہولت کے بجائے مشقت ہو تو اسے زیادہ اجر وثواب کا باعث بنانا اور اگر اخف ہو تو اس میں سہولت اور آسانی پیدا کرنا وغیرہ۔ علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ ابن خلدون سے ناقل ہیں:

''ہماری شریعت میں جواز نسخ اور اللہ تعالی کی جانب سے اس کے بندوں پر لطفاً اور شریعت میں باعتبار مصالح تخفیفاً اس کا وقوع ثابت ہے۔''(۱)

نسخ کے متعلق آراء

نسخ کے متعلق باب دوم کے عنوان: ''نسخ قرآن پر تمام اہل شرائع کا اتفاق'' کے تحت مختصراً بیان کیا جا چکا ہے کہ تمام اہل شرائع کا نسخ کے جواز اور وقوع دونوں پر اتفاق رہا ہے۔ بظاہر صرف یہودی نسخ کے منکر ہیں۔ ان کا قول ہے کہ نسخ سے ''بداء'' (یعنی ظہور بعد الخفاء) لازم آتا ہے جو کہ اللہ تعالی کیلئے محال ہے۔ حالانکہ خود ان یہودیوں کا دعویٰ ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام کی شریعت نے سابقہ تمام شریعتوں کو منسوخ کر دیا ہے، پس ان کے ہر دو اقوال کے مابین تناقض وتضاد واضح ہوا۔

ابومسلم خراسانی کا قول ہے کہ نسخ عقلاً تو جائز ہے لیکن شرعاً جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ آیت ہے: ﴿لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه﴾ (۲) ـــــ اس آیت کا مطلب وہ یوں بیان کرتے ہیں کہ ''اللہ تعالی کے احکام کبھی باطل نہیں ہوتے۔'' وہ آیات نسخ کو تخصیص پر محمول کرتے ہیں۔

روافض نے تو اثبات نسخ میں انتہائی غلو کی راہ اختیار کی ہے۔ اس معاملہ میں ان کی وسعت کا بخوبی اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ وہ اللہ تعالی پر ''بداء'' کے جواز کے قائل ہیں اور اپنے ان فاسد خیالات پر عموماً ان اقوال سے استدلال کیا کرتے ہیں جو کہ حضرت جعفر صادق، حضرت علی بن ابی طالب اور دیگر اہل بیت کی جانب بہتاناً وزوراً

---

(۱) مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص۱۴۴

(۲) فصلت-۴۲

منسوب کرر کھے ہیں آیت:﴿ يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ﴾(۱) کی تفسیر بیان کرتے ہوئے علماء روافض لکھتے ہیں: "أي أنه يظهر له المحو والإثبات۔"، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

جمہور علماء کے نزدیک نسخ عقلاً جائز اور شرعاً واقع ہے۔ علماء کا یہ طبقہ جن آیات وغیرہ سے استدلال کرتا ہے ان کا تفصیلی ذکر باب دوم کے تحت گزر چکا ہے۔

خلاصۂ کلام

اگر دفع تعارض کے مذکورہ بالا تینوں اصول کی روشنی میں فقہائے حنفیہ کے زیر مطالعہ پہلے اصول پر غور کیا جائے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ خبر مشہور یا متواتر کو متعارض خبر واحد کے مقابلہ میں باعتبار سند ہی ترجیحاً قبول کیا گیا ہے، حالانکہ ترجیحات کو اصولاً جمع و تطبیق کے ناممکن ہو جانے کی صورت ہی میں اپنایا جا سکتا ہے، جیسا کہ اوپر محقق ہو چکا ہے۔ فقہائے حنفیہ کی اس اصول شکنی کا غالباً سبب یہ ہے کہ خبر واحد میں خطاء و نسیان اور بعض اوقات کذب کا عقلی جواز موجود ہوتا ہے جبکہ خبر متواتر ان عقلی احتمالات سے بری ہوتی ہے۔ اگر واقعۃً اس ترجیح کا سبب یہی ہے جو کہ ہم نے سمجھا ہے تو اس سے بہ سبب احتمال خبر واحد کا نسخ لازم آئے گا جو کہ حنفیہ کے نزدیک درست ہوتا ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ طحاویؒ نے بکثرت احتمالات سے نسخ کا دعویٰ کیا ہے،(۲)، حالانکہ تمام محدثین اور علماء اصول کا متفقہ فیصلہ ہے کہ: ''نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا۔''(۳)

۲- دوسرا حنفی اصول

''خبر واحد اس عمل متوارث کے خلاف نہ ہو جو صحابہ و تابعین میں مشترکہ طور پر پایا جاتا ہے خواہ وہ کسی شہر میں بھی سکونت پذیر ہوں۔ اس میں کسی شہر کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔''(۴)

جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی فرماتے ہیں:

''کسی خبر پر عمل کے متعلق صحابہ کرام عدم کا اہتمام اس کی کراہت کی دلیل ہے، خواہ یہ کراہت تنزیہی ہی ہو۔ اور جس کے بارے میں وہ وارد ہے اس کے ضعف کی علامت بھی ہے، کیونکہ صحابہ کرام کا اس کے ساتھ عدم اہتمام اور اس سے اعراض فرمانا ایسا عمل ہے جس سے اس خبر کا مشروع ہونا متصور نہیں ہو سکتا۔

---

(۱) الرعد-۳۹ (۲) فتح الباری ۹/ ۴۸۷

(۳) نفس مصدر ۱/ ۲۷۷، ۵۶۳، ۵۹۲، ۲/ ۵۶، ۱۹۶، ۳۶۳، ۴۱۰، ۴۷۰، ۳/ ۵۴۳، ۴/ ۸۳، ۳۳۰، ۴۵۳، ۴۵۹، ۳۷۱، ۳۸۲، ۵/ ۵۷، ۱۴۴، ۲۳۱، ۲۸۲، ۴۱۲، ۶/ ۶۲، ۹/ ۳۱۰، ۶۵۱، ۱۰/ ۱۷، ۸۴، ۲۴۲، ۳۶۲، ۳۹۰، ۱۲/ ۲۰۰، ۲۵۸

(۴) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابوزھو

اسی طرح کسی حدیث کا صحابہ یا تابعین کے عہد میں متروک العمل ہونا اس کے نسخ یا ضعف کی علامت ہے جس پر کہ کتاب ''المنار'' کا مذکورہ کلام دلالت کرتا ہے اور تلویح میں بھی اس کی صراحت یوں مذکور ہے: ''اور دوسری چیز اعراض صحابہ کے سبب انقطاع بالمعارضہ ہے۔ پس جو خبر ان کے عدم قبول اور اس پر ان کے ترک عمل کے اجماع سے معارض ہو، ایسی خبر کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ یا تو اس میں کوئی سہو ہوا ہے یا پھر وہ منسوخ ہے۔" ولا يخفى أن المراد اتفاق غير هذا الراوي وإلا فهو متمسك به لا محالة."(۱)

اسی طرح اگر کسی حدیث سے ائمہ یعنی صحابہ کرام نے صدر اول میں اعراض کیا ہو اور حدیث کی طرف التفات کے بجائے اپنی رائے کو استعمال کیا ہو تو یہ چیز اس حدیث کے انقطاع کی دلیل ہے۔ یہ تمام چیزیں ''المنار'' اور ''نور الانوار'' (۲) میں مذکور ہیں۔'' (۳)

اوپر جناب ظفر احمد عثمانی صاحب کے منقولہ بیان میں ''کسی خبر پر عمل کے متعلق صحابہ کرام کا عدم اہتمام'' سے مراد ہرگز یہ نہیں لی جاسکتی کہ صرف وہی اخبار مقبول ہوں گی جن پر تمام صحابہ کرام نے بالاتفاق عمل کا اہتمام کیا ہو، کیونکہ بہت سی احادیث نبوی ایسی تھیں جن کا علم صرف ایک یا چند اصحاب رسول اللہ ﷺ کو ہی تھا، بعد میں مختلف مواقع پر ان صحابہ کے ذریعہ دوسرے صحابیوں کو ان احادیث کا علم ہوا۔ اس کی متعدد مثالیں اوپر پیش کی جاچکی ہیں۔ پس اگر کوئی صحیح خبر صرف ایک صحابی یا صحابیہ سے ہی ثابت ہو تو اس کو اکثر صحابہ کرام کے عدم اہتمام یا ان کے لاعلم ہونے کے باعث رد نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ وہ خبر اس کے اصل راوی یعنی صحابی کے نزدیک تو بہرحال حجت اور معمول بہ تھی۔ اگر اکثریت صحابہ کے عمل پر ہی اصرار کیا جائے تو پہلے اس کے لئے فقہائے احناف کو اکثریت کی تحدید وتعیین کرنی ہوگی کہ اس بارے میں کتنے صحابہ کا عمل قابل اعتبار ہوگا۔ یہ تحدید وتعیین بھی صرف اسی وقت تسلیم کی جائے گی جبکہ اس کے لئے کوئی قوی دلیل بھی پیش کی جائے کیونکہ محض زبانی جمع خرچ سے کسی معقول آدمی کو ہرگز قائل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ چیز بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ اگر امت میں سے اکثریت کا عمل کسی صحیح خبر کے خلاف ہو تو بھی وہ اس صحیح خبر کے لئے مضر نہیں ہوتا کیونکہ اکثریت کا قول یا عمل مغربی جمہوریت میں تو باوزن ہوسکتا ہے لیکن دین میں حجت نہیں ہوتا، چنانچہ نواب صدیق حسن خاں رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"اعلم أنه لايضر الخبر الصحيح عمل أكثر الأمة بخلافه لأن قول الأكثر ليس بحجة."(۴)

آگے چل کر جناب ظفر احمد تھانوی صاحب نے ''التلویح'' کے اقتباس سے نسخ کا جو دعویٰ نقل کیا ہے وہ بھی اصولی طور پر محل نظر ہے کیونکہ بلا دلیل نسخ ثابت نہیں ہوا کرتا ـــــ نسخ کے اثبات کے لئے تو ناسخ ومنسوخ کا محل واحد میں وارد

---

(۱) التلویح ۲/۱۰ ملخصا
(۲) نور الانوار، ص ۱۸۶
(۳) قواعد فی علوم الحدیث، ص ۱۲۵
(۴) حصول المأمول من علم الاصول، ص ۵۹

ہونا، آپس میں ان کی تقدیم وتأخیر کا معلوم ہونا نیز ان کے مابین جمع وتطبیق کے امکان کا معدوم ہونا بھی ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ مگر عبارت محولہ بالا میں ان شرائط کا کوئی لحاظ کئے بغیر ہی احتمالاً نسخ کا دعویٰ کیا گیا ہے ـــــ یہ سراسر بے اصولی نہیں تو آخر اور کیا ہے؟

جہاں تک ''المنار'' اور ''نورالانوار'' سے منقول امر کا تعلق ہے تو اس بارے میں بھی خبر واحد کو رد کرنے سے قبل فقہائے احناف کو یہ ثابت کرنا ہوگا کہ صدر اول میں صحابہ کرام کو اس حدیث کا علم تھا لیکن باوجود علم کے انہوں نے اس پر عمل سے اعراض کیا یا اس حدیث کی طرف التفات کی بجائے اپنی رائے کو ترجیح دی تھی۔ صحابہ کے نزدیک اس حدیث کا معلوم ہونا ثابت کئے بغیر اس کا رد قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ عین ممکن ہے کہ جس صحابی نے کسی درپیش مسئلہ میں اپنی رائے کو استعمال کیا ہوا سے اس بارے میں کوئی حکم نبوی سرے سے پہنچا ہی نہ ہو کیونکہ جن لوگوں کی اصحاب رسول اللہ ﷺ کے حالات زندگی پر نظر ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ صحابہؓ کرام سنت رسول ﷺ کو بالاتفاق شریعت سمجھتے تھے اور اس کے مقابلہ میں کسی کی شخصی رائے کو کوئی وقعت نہیں دیتے تھے۔ پھر ان سے کس طرح یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ ان تک کوئی صحیح حدیث نبوی پہنچی ہو اور انہوں نے بلا التفات اسے رد کر کے اپنی رائے کو ترجیح دی ہو۔ ایسی ہزار ہا مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں کہ جب صحابہؓ کرام کو صحیح احادیث پہنچیں تو انہوں نے بلا تردد اپنی سابقہ رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ حدیث نبوی کے مقابلہ میں ذاتی رائے کو استعمال کرنے کی مذمت میں صحابہؓ کرام کے بے شمار واقعات کتب سیر و تاریخ میں مذکور ہیں، جن میں سے چند بطور نمونہ یہاں پیش خدمت ہیں:

۱- ایک مرتبہ بلال بن عبداللہ بن عمر نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے عورتوں کو مسجد جانے سے منع نہ کرنے کی مشہور حدیث: "لا تمنعوا النساء حظوظهن من المساجد."(۱) ـــــ سن کر کہا: "أما أنا فأمنع أهلي فمن شاء فليسرح أهله." یہ سن کر حضرت عبداللہ بن عمر اپنے بیٹے کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: "لعنك الله، لعنك الله، لعنك الله! تو نے سنا میں کیا کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم فرمایا ہے کہ ان کو نہ روکا جائے اور تو کہتا ہے کہ میں اپنی اہلیہ کو اس سے منع کروں گا؟ اور پھر غصہ کے ساتھ کھڑے ہو گئے۔''(۲)

اس واقعہ کی بعض دوسری روایات میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر نے اپنے بیٹے کے سینہ پر زوردار گھونسہ مارا، بعض میں ہے کہ اس کو برا بھلا کہا اور اس پر غضبناک ہوئے، بعض میں ہے کہ اس پر اس قدر سب وشتم کیا کہ اس سے قبل آں رحمہ اللہ سے ایسے الفاظ کبھی سننے میں نہ آئے تھے، بعض میں ہے کہ اس واقعہ کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے اپنے بیٹے سے تاحیات بات چیت نہ کی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنے فرزند کے ساتھ یہ تمام چیزیں ہی کر

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱/۲۲۲، ۲۲۳، صحیح مسلم ۲/۱۶، ۲۳، ۳۶، سنن ابی داؤد ۵۶۷، المستدرک للحاکم ۱/۲۰۹، الدارمی ۱/۲۹۳، مسند احمد ۲/۷، ۹، ۵۷، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۶، سنن الکبریٰ للبیہقی ۳/۱۳۱، صحیح ابن خزیمہ ۱۶۸۴

(۲) معرفۃ علوم الحدیث للحاکم، ص ۱۸۲

گزرے ہوں۔۔۔۔۔ بہر حال یہ واقعہ بتاتا ہے کہ صحابہ کرام کی نگاہ میں حدیث نبوی کی کیا اہمیت تھی۔ مزید تفصیل کیلئے حاشیہ (۱) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

۲- حج تمتع کے بارے میں عسفان کے مقام پر حضرت عثمان اور حضرت علیؓ کے درمیان اختلاف رائے پیدا ہوگیا تھا۔ حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ سے پوچھا کہ: ''جو کام نبی ﷺ نے کیا ہے آپ اس سے کیوں روکتے ہیں؟'' (۲) عبید بن عمیر سے روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ ''کیا آپ نے لوگوں کو حج تمتع سے منع کیا ہے؟'' حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ ''نہیں، میں نے بیت اللہ کی زیارت کا ارادہ کیا ہے۔'' (۳) مقدادؓ سے مروی ہے کہ میں حضرت علیؓ کے پاس مقام سقیا میں گیا۔ وہاں حضرت علیؓ اپنی اونٹنیوں کو آٹا ملا ہوا پانی پلا رہے تھے۔ کہنے لگے دیکھو، عثمان بن عفان حج قران سے روک رہے ہیں۔ حضرت علیؓ وہاں سے نکلے اور آپ کے بازوؤں پر آٹا ملے ہوئے پانی کا نشان موجود تھا جسے میں بھلا نہیں سکا۔ آپ سیدھے حضرت عثمانؓ کے پاس گئے اور کہنے لگے: آپ لوگوں کو قران سے روک رہے ہیں؟ حضرت عثمانؓ نے جواب دیا یہ میری رائے ہے۔ یہ سن کر حضرت علیؓ وہاں سے غصہ میں یہ کہتے ہوئے نکلے: "لبيك اللهم لبيك بحج وعمرة معا." یعنی اے اللہ! میں حاضر ہوا، میں حج اور عمرہ دونوں کی نیت کے ساتھ حاضر ہوا۔'' (۴)

اور مروان بن الحکم کی روایت میں ہے کہ ہم حضرت عثمانؓ کے ساتھ جا رہے تھے کہ آپ نے ایک شخص کو حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ کہتے ہوئے سنا، پوچھنے پر پتہ چلا کہ یہ حضرت علیؓ ہیں۔ حضرت عثمانؓ وہاں آئے اور پوچھا کہ ''کیا آپ کو معلوم نہیں کہ میں نے اس سے لوگوں کو منع کر دیا ہے؟'' حضرت علیؓ نے جواب دیا: ''کیوں نہیں، لیکن میں نبی ﷺ کے کئے ہوئے فعل کو آپ کے قول کی وجہ سے چھوڑ نہیں سکتا۔'' (۵)

حضرت ابوبکر صدیقؓ کا کسی بھی معاملہ میں طرز عمل کیا ہوتا تھا اس کا تذکرہ اوپر ''خلفائے راشدین اور اہل بیت کے عمل سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات (حضرت ابوبکرؓ کا اخبار آحاد کو قبول کرنا)'' کے زیر عنوان گزر چکا ہے۔ تفصیل کے لئے ''اعلام الموقعین'' (٦) کی طرف مراجعت بھی مفید ہوگی۔ آں رضی اللہ عنہ کا یہ قول مشہور ہے:

''أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأئي.'' (۱)

یعنی ''کونسا آسمان مجھے اپنے زیر سایہ رکھے گا اور کون زمین مجھے اٹھائے رکھے گی جبکہ میں کتاب اللہ میں

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ۴/ ۱۶۱، ۱۶۲، المصنف لعبد الرزاق ۳/ ۱۴۷، جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۱۹۵، شرح ثلاثیات مسند الامام احمد للسفارینی، صحیح ابن خزیمہ ۱۶۸۴، الدارمی ۱/ ۱۱۷-۱۱۸، فتح الباری ۲/ ۳۴۸

(۲) المغنی ۳/ ۲۷۸

(۳) سنن الکبریٰ للبیہقی ۵/ ۲۱، کنز العمال ۱۲۴۸۰

(۴) الموطا ۱/ ۳۳۶، کنز العمال ۱۲۴۶۵

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۱۸۲ ب، المغنی ۳/ ۲۷۶

(٦) ۱/ ٦۲

اپنی رائے سے کچھ کہوں۔'' حضرت عمرؓ کے متعلق میمون بن مہران کی روایت میں ہے کہ:

''حضرت عمر فاروقؓ کا طریق کار یہ تھا کہ جب کسی مسئلہ کا حل انہیں کتاب وسنت میں نہ ملتا تو پوچھتے کہ کیا ابوبکرؓ نے اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کیا ہے؟ اگر کسی فیصلہ کا پتہ چلتا تو اس کے مطابق فتوی دیتے ورنہ اہل علم صحابہ کو جمع کر کے مشورہ کرتے۔ جب کسی بات پر ان کے یہاں اتفاق ہو جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے تھے۔''(۲)

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"إن عمر بن الخطاب كان يقول أصحاب الرأى أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يعوهاو استحيوا حين سئلوا أن يقولوا لا نعلم فعارضوا السنن برأيهم فإياكم وإياهم."(۳)

''حضرت عمر بن خطابؓ فرمایا کرتے تھے کہ رائے اور قیاس والے سنت کے دشمن ہیں۔ احادیث کا یاد رکھنا ان کو دشوار ہو گیا ہے اور جب ان سے کوئی مسئلہ پوچھا جاتا ہے تو انہیں ''ہم نہیں جانتے'' کہتے ہوئے شرم آتی ہے۔ یہ لوگ ذاتی آراء کو سنت کے مقابلہ میں لے آئے، پس تم ان سے دور رہو۔''

حافظ ابن عبدالبرؒ نے حضرت عمرؓ کے متعلق بیان کیا ہے کہ آں رضی اللہ عنہ سنت کو سیکھنے کی سخت تاکید فرمایا کرتے تھے، دین میں قیاس کی گنجائش صرف اسی وقت سمجھتے تھے جب کہ کتاب وسنت اور اہل علم صحابہ کے اجماع سے اس کا حل ممکن نہ ہو، چنانچہ تعلیم سنت کے متعلق آپؓ کے تاکیدی اقوال بہت مشہور ہیں، مثال کے طور پر

"قال عمر: ردوا الجهالات إلى السنة."

''حضرت عمرؓ نے فرمایا: جن باتوں کا علم نہ ہو ان کو سنت کی طرف لوٹاؤ۔''(۴)

"قال عمر: تعلموا الفرائض والسنة كما تتعلمون القرآن."(۵)

''حضرت عمرؓ نے فرمایا: فرائض (احکام وراثت) اور سنت اس طرح سیکھو جس طرح قرآن مجید کو سیکھتے ہو۔''

"قال عمر: سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله."(۶)

''حضرت عمرؓ نے فرمایا: عنقریب ایک ایسی قوم آوے گی جو قرآن میں شبہات پیدا کر کے تم سے بحث ومباحثہ کرے گی۔ ایسے لوگوں پر احادیث کے ذریعہ گرفت کرو کیونکہ سنت کی معرفت رکھنے والے اللہ کی کتاب سے

---

(۱) المحلی لابن حزم ۱/۱۱۳، مترجم غلام احمد حریری، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر محمد تقی امینی، ص ۱۳۱ بحوالہ منہاج الاصول الکتاب الرابع فی القیاس

(۲) سنن الکبری للبیہقی ۱۰/۱۱۵، اعلام الموقعین ۱/۶۲-۶۴

(۳) اعلام الموقعین ۱/۴۵، الاعتصام للشاطبی ۱/۱۲۴، فتح الباری ۳/۲۸۹

(۴) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۱۸۷ (۵) نفس مصدر ۲/۱۲۳

(۶) مقدمۃ المیزان للشعرانی ص ۶۲، جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۲۳۱، قواعد التحدیث ص ۵۰

زیادہ باخبر ہیں۔''

اسی طرح مشہور ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے قاضی شریح کو جب کوفہ کا قاضی بنایا تو انہیں یہ نصیحت فرمائی تھی:

''جو بات آپ کو قرآن میں مل جائے اسکے مطابق مقدمات کا فیصلہ کرنا، اگر تم کتاب اللہ کے سارے احکام سے واقف نہ ہو تو رسول اللہ ﷺ کے ان فیصلوں کے مطابق فیصلہ کرنا جو تمہیں معلوم ہوں۔ اگر تمہیں رسول اللہ ﷺ کے فیصلوں کا بھی علم نہ ہو تو ائمۂ مہتدین کے ان فیصلوں کے مطابق فیصلہ کرنا جن کا تمہیں علم ہو۔ اگر تمہیں ان فیصلوں کا بھی علم نہ ہو جو مہتدین نے فرمائے ہیں تو اپنی رائے سے اجتہاد کرنا اور اہل علم وصلاح سے مشورہ کرنا۔'' (۱)

حضرت علیؓ کا مشہور قول ہے:

"لوكان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه." (۲)

''اگر دین کا انحصار رائے پر ہوتا تو موزہ کی نچلی جانب مسح کرنا بالائی جانب کے مسح سے افضل ہوتا۔''

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے تھے:

جب کسی شخص کو کوئی نیا مسئلہ درپیش ہو تو وہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرے۔ اگر کتاب اللہ میں اس کا حل نہ ملے تو حدیث رسول سے اسے طے کرے۔ اگر معاملہ ایسا ہو کہ جو نہ کتاب اللہ میں مذکور ہو اور نہ ہی رسول اللہ ﷺ نے اس کا فیصلہ فرمایا ہو تو اس کے حل کے لئے اللہ کے نیک بندوں کے کئے ہوئے فیصلوں کے مطابق حل کرے۔ اگر اس میں بھی اس کی نظیر نہ ملے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرے۔'' (۳)

حضرات عبد اللہ بن عباس، معاذ بن جبل، عبد اللہ بن عمر، سہل بن حنیف، معاویہ، ابو بکر، عمر بن الخطاب، عثمان غنی اور علی بن ابی طالب رضی اللہ عنھم جیسے اکابر صحابہ رائے کی مذمت اور اتباع سنت کی تاکید فرمایا کرتے تھے۔ حضرت سہل بن حنیفؓ فرمایا کرتے تھے:

''اے لوگو! دینی معاملات میں رائے زنی سے احتراز کرو۔'' (۴)

اور حضرت عثمانؓ نے ایک مرتبہ ایک فتوی اپنی رائے سے دیا تو فرمایا:

''میں نے یہ فتوی اپنی رائے سے دیا ہے جو چاہے اس پر عمل کرے اور جو چاہے اسے چھوڑ دے۔'' (۵)

اس طرح کے اقوال وآثار لاتعداد ہیں جن سے یہ حقیقت اظہر من الشمس ہوتی ہے کہ صحابہ کرام سے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے سنت رسول سے انحراف کر کے کبھی اپنی رائے سے عمل کیا ہوگا البتہ

---

(۱) سنن الکبری للبیہقی ۱۰/۱۱۰، عون المعبود ۳/۳۳۲، حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۴۹

(۲) سنن الکبری للبیہقی ۱/۲۹۲، سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۱/۶۳، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۴ (ب)، ۲۹ (ب)، المحلی ۲/۱۱۱، المغنی ۱/۲۹۸، الاستذکار ۱/۲۸۵، کنز العمال ۲۷۶۰۹

(۳) اعلام الموقعین ۱/۵۱، حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۲۹

(۴) المحلی ۱/۱۱۴ (مترجم)

(۵) نفس مصدر ۱/۱۱۴

طلب وتلاش کے باوجود جب صحابہ کو رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث نہیں ملتی تھی تو وہ اپنی رائے سے کام لیتے اور کہا کرتے تھے کہ:

''یہ ہماری ذاتی رائے ہے، اگر غلط ہوئی تو ہمارا اور شیطان کا قصور ہے، اور اگر درست ہوئی تو یہ اللہ کی عنایت ہے۔''

چنانچہ جب حضرت ابوبکرؓ سے کلالہ کی وراثت کے متعلق حکم دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا:

"أقول فيها برأئي فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان." (۱)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک مرتبہ ایک عورت کو طلاق لینے کا اختیار دینے کے بعد فرمایا تھا:

''میں اپنی رائے سے فتوی دیتا ہوں، اگر صحیح ہے تو منجانب اللہ ہے اور اگر غلط ہے تو میری اور شیطان کی جانب سے ہے۔ اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں۔'' (۲)

ایک اور مرتبہ آں رضی اللہ عنہ نے ایک ایسی بیوہ کی مہر کے متعلق فتوی دیا جس کا نہ مہر مقرر ہوا تھا اور نہ شوہر نے اس سے ہمبستری کی تھی۔ فتوی دینے کے بعد آپ نے فرمایا تھا:

''میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے فتوی دوں گا۔ اگر جواب درست ہوا تو یہ اللہ تعالی کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہوگا تو میری اور شیطان کی طرف سے ہوگا۔'' (۳)

پس ان مندرجہ صدر بیانات کی روشنی میں حقیقت الامر سے کوئی ناشناس شخص ہی یہ سمجھ سکتا ہے کہ صحابہ کرام کبھی سنت کے مقابل میں ذاتی رائے کو بھی استعمال کیا کرتے تھے، حالانکہ صحابہ کا دامن اس قبیح تہمت سے الحمدللہ قطعاً پاک ہے۔

حدیث فاطمہ بنت قیس کے متعلق بعض شبہات کا جائزہ

عہد صحابہ میں کسی حدیث سے اعراض کرنے اور اس کی طرف بغیر التفات اپنی رائے کو ترجیح دینے کے ثبوت میں عام طور پر حضرت فاطمہ بنت قیس کی مندرجہ ذیل حدیث پیش کی جاتی ہے:

''ایک مرتبہ حضرت فاطمہ بنت قیسؓ نے حضرت عمرؓ کے پاس شہادت دی کہ ''مجھے میرے شوہر نے عہد نبوی ﷺ میں تین طلاقیں دیں'' تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا: ''تیرے لئے نہ سکنی ہے اور نہ نفقہ۔'' حدیث کے راوی

---

(۱) الطبقات الکبری لابن سعد ۳/ ۱۳۶، سنن الکبری للبیہقی ۶/ ۱۲۳، مصنف ابن ابی شیبہ ۲/ ۸۹، المغنی ۶/ ۱۶، عون المعبود ۳/ ۳۳۲، کنز العمال ۱۱/ ۷۹

(۲) المحلی ۱/ ۱۱۵

(۳) سنن الکبری للبیہقی ۶/ ۱۴/ ۷، سنن سعید بن منصور ۱/ ۲۲۵، مصنف ابن ابی شیبہ ۲/ ۱۳۹، ۲۲۳

مغیرہ، ابراہیم النخعی سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر فرمایا: "لاندع کتاب الله وسنة نبینا ﷺ بقول امرأة لاندری أحفظت أم نسیت" ـــــ یعنی ہم ایک عورت کے قول پر اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے۔ ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے حکم نبوی کو اچھی طرح یاد بھی رکھا ہے یا کہ بھول گئی ہے۔" (۱)

لیکن ہمارے نزدیک اس حدیث سے استدلال بوجوہ محل نظر ہے، کیونکہ:

حضرت عمرؓ کا حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت کو رد کرنا ابراہیم النخعی سے مروی ہے، حالانکہ ابراہیم نخعی حضرت عمرؓ کی وفات کے دو سال بعد پیدا ہوئے تھے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ابراہیم نخعی اس وقت تک ارسال نہیں کرتے جب تک کہ وہ صحیح نہ ہو جیسا کہ جناب انور شاہ کشمیری وغیرہ نے "العرف الشذی" میں لکھا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں لکھا ہے کہ:

"ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے بلاشبہ ابراہیم نخعی کی مراسیل کی صحت بیان کی ہے، لیکن امام بیہقیؒ نے اس کی تخصیص یوں فرمائی ہے کہ جب وہ ابن مسعود سے ارسال کریں۔"

لہٰذا اس اعتبار سے یہ روایت محل نظر ہوئی۔ اس علت کے علاوہ حضرت عمرؓ کے قول میں دو اہم چیزیں موجود ہیں:

اول: فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا کتاب اللہ کے خلاف ہونا، اور

دوم: فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا سنت رسول کے خلاف ہونا۔

لیکن یہ دونوں امور بھی محل نظر ہیں کیونکہ اگر قرآن کریم میں اس بارے میں غور وفکر کیا جائے تو ہمیں یہ حکم ملتا ہے:

﴿ یا أیها النبی إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربکم لا تخرجوهن من بیوتهن ولایخرجن إلا أن یأتین بفاحشة مبینة وتلك حدود الله ومن یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدری لعل الله یحدث بعد ذلك أمرا فإذا بلغن أجلهن فأمسکوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف ﴾ (۲)

قرآن کریم کے اس حکم سے صاف ظاہر ہے کہ یہ حکم مطلقات رجعیہ سے متعلق ہے۔ تمام سلف نے "لا تخرجوهن من بیوتهن" سے یہی مفہوم اخذ کیا ہے، جیسا کہ طبریؒ نے قتادہ، حسن بصری، سدی اور ضحاک سے نقل کیا ہے۔ ان کے علاوہ بھی کسی سے اس مفہوم کے خلاف منقول نہیں ہے۔ علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں:

"اگر اس آیت کے عموم کو تسلیم کر لیا جائے تو بھی فاطمہ بنت قیس کی حدیث اس کے لئے خاص ہوگی، پس

---

(۱) صحیح مسلم ۲/نمبر ۱۱۱۷-۱۱۱۹، جامع الترمذی مع تحفۃ الاحوذی ۲/۲۱۲، مسند احمد ۶/ ۴۱۵، الکفایۃ، ص ۸۳، سنن النسائی مع التعلیقات السلفیہ ۲/۱۱۰، سنن الکبری للبیہقی ۷/ ۴۷۵، شرح معانی الآثار ۳/ ۶۷، المحلی ۱۰/ ۲۸۸-۳۰۰، المغنی ۷/ ۵۲۹، ۶۰۶، اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی، ص ۱۹۶، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۲۴۷(ب)

(۲) الطلاق-۱

ظاہر ہوا کہ اس حدیث پر عمل سے کتاب عزیز کا ترک لازم نہیں آتا جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول بتایا جاتا ہے۔''

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

''قرآن کی اس آیت سے سکنی پر استدلال محل نظر ہے۔''

جہاں تک حدیث زیر بحث کا سنت رسول کے خلاف ہونے کا تعلق ہے تو یہ بات بھی درست نہیں ہے کیونکہ ائمہ حدیث نے بصراحت فرمایا ہے کہ ''سنت میں فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے خلاف کوئی چیز ثابت نہیں ہے۔'' جن بعض روایات میں یہ مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ''میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ''اس کے لئے سکنی اور نفقہ دونوں ہیں'' تو یہ حدیث بقول امام احمدؒ ''صحیح نہیں ہے۔'' اور امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: "السنة بيد فاطمة قطعا." یہی وجہ ہے کہ حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، شعبی، احمد، اسحاق، عمرو بن دینار، طاؤس، عکرمہ، ابراہیم نخعی (ایک روایت کے مطابق) اور اہل ظاہر مطلقہ غیر رجعیہ کے لئے نہ نفقہ کے قائل ہیں اور نہ سکنی کے، کذا فی عمدۃ القاری، جبکہ حضرت عمر، حضرت عبداللہ، سفیان ثوری، اہل کوفہ، حماد، شریح نخعی (دوسری روایت کے مطابق)، ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ، حسن بن صالح، ابوحنیفہ، ابویوسف اور محمد بن حسن وغیرہم مطلقہ کو نفقہ اور سکنی دینے کے قائل ہیں۔ مالک بن انس، لیث بن سعد، شافعی، عبدالرحمٰن بن مہدی اور ابوعبیدہ وغیرہ کا قول ہے: "لها السكنى و لا نفقة." اور بعض اہل علم حضرات کے نزدیک اس کے لئے سکنی تو نہیں لیکن نفقہ ہے جیسا کہ علامہ شوکانی نے ''نیل الاوطار'' میں بیان کیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث اس باب میں نص صحیح وصریح ہے، چنانچہ علامہ بدرالدین عینی حنفیؒ ''صحیح البخاری'' کی شرح میں فرماتے ہیں:

"قصة فاطمة بنت قيس رويت من وجوه صحاح متواترة."

پس معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کا حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت کو رد کر کے اپنی رائے کو اس حدیث پر ترجیح دینے کا دعوی ہی محل نظر ہے کیونکہ واقعہ کی تفصیل بتاتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی رائے کو اس حدیث پر ترجیح نہیں دی تھی بلکہ ان کی نگاہ میں وہ حدیث کتاب اللہ اور سنت رسول سے معارض تھی۔ اگر بالفرض اس واقعہ کو درست بھی مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اس خبر کو رد کرنے کی وجہ فاطمہ بنت قیس کے سہو ونسیان کا شائبہ قرار پائے گی، نہ کہ اس کا منسوخ اور متروک العمل ہونا۔ واللہ اعلم۔ مزید تفصیل کے لئے ''عمدۃ القاری''، ''نیل الاوطار'' اور ''تحفۃ الاحوذی'' (۱) وغیرہ کا مطالعہ مفید ہوگا۔

۳۔ تیسرا حنفی اصول

خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے جب کتاب اللہ کے عمومات اور ظواہر کے خلاف نہ ہو۔ اس لئے کہ

---

(۱) تحفۃ الأحوذی ۲/۲۱۲-۲۱۳

کتاب اللہ کے ظواہر وعمومات قطعی الدلالت ہیں اور قطعی چیز ظنی کے مقابلہ میں مقدم ہوتی ہے۔ پس ہر صورت میں خبر واحد کتاب اللہ کے عموم یا ظواہر کے خلاف نہ ہو، لیکن اگر قرآن کی شرح وتفسیر پر مشتمل ہو تو امام ابوحنیفہ اس پر عمل کرتے ہیں اس لئے کہ شرح وتفسیر کے بغیر آیت قرآنی کسی بات پر دلالت ہی نہیں کر سکتی۔(۱) امام ابن تیمیہؒ اس اصول کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''واعتقادهم أن ظاهر القرآن من العموم ونحوه مقدم على نص الحديث." (مجموع فتاوی ۲۰/۲۴۹)

فقہائے حنفیہ کے اس موقف کو بیان کرتے ہوئے مشہور حنفی عالم محمد زاہد کوثری صاحب فرماتے ہیں:

"فلا يقبلـــون خبر الآحاد إذا خالف الكتاب ولا يعدون بيان المجمل به في شئ من المخالفة للكتاب الخ." (۲)

اور جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب باطنی انقطاع کی دوسری صورت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ما وقع فيه الخلل لمخالفته لدليل فوقه بالعرض عليه بأن خالف الكتاب وكان الكتاب قطعي الدلالة على معناه كان الخبر مردودا منقطعا وأما إذا لم يكن الكتاب قطعي الدلالة والحديث نقل بالسند الصحيح فحينئذ لا يترك الحديث بل تؤول الآية ويعمل بالخبر."(۳)

لیکن ہمارے نزدیک فقہائے حنفیہ کا زیر بحث یہ قاعدہ بھی درست اور مناسب نہیں ہے کیونکہ ہمارا دعوی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی کوئی صحیح حدیث قرآن کریم کے ہرگز خلاف نہیں ہوسکتی، کیونکہ حدیث نبوی قرآن کریم کے مجمل احکام کی شرح ہوتی ہے۔ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن کی یہ شرح بھی منجانب اللہ ہی حاصل کی ہے لہذا قرآن کا اپنی شرح کے خلاف ہونا کیوں کر ممکن ہے بالخصوص اس صورت میں جب کہ دونوں کا مصدر ایک ہی ہے۔

امام شافعیؒ نے اپنی کتاب ''الرسالہ''(۴) میں، امام ابن حزمؒ نے کتاب ''الاحکام فی اصول الاحکام''(۵) میں اور امام ابن قیمؒ نے ''الصواعق المرسلۃ''(۶) میں اس بارے میں بہت تفصیل سے بحث کی ہے اور بدلائل کثیرہ یہ ثابت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی ایسی کوئی صحیح حدیث نہیں ہے جو قرآن کریم کے صریح مخالف ہو۔ بعض احادیث بظاہر قرآنی احکام سے متصادم نظر آتی ہیں لیکن یہ تعارض حقیقی نہیں ہوتا بلکہ معمولی فکر وتدبر سے رفع کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔ اس موضوع پر بعون الوہاب باب دوم میں ''قرآن کی روشنی

---

(۱) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابوزھو (۲) تقدمۃ نصب الرایۃ/ ۲۸

(۳) قواعد فی علوم الحدیث، ص ۱۲۵، نور الانوار شرح المنار لملاجیون، ص ۱۸۴-۱۸۵

(۴) الرسالہ، ص ۸۴ تا ۸۶ ومابعدہ

(۵) الاحکام لابن حزم، ص ۱۹۷-۲۰۲ (۶) الصواعق المرسلۃ ۲/ ۴۴۱

میں باعتبار مضمون احادیث کی قسمیں (مخالف قرآن احادیث)'' کے زیر عنوان قدرے تفصیل سے بحث گزر چکی ہے۔ یہاں اس سلسلہ کی صرف ایک مثال پیش خدمت ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالی کا حکم ہے: ﴿ فاقرؤا ما تيسر منه ﴾(۱) یعنی'' جو کچھ قرآن سے میسر ہو پڑھو'' لیکن رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں وارد ہے: "لاصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" یعنی'' اس شخص کی نماز ہی جائز نہیں جو اس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھے۔'' علمائے حنفیہ نے رسول اللہ ﷺ کی اس صحیح حدیث کو محض اس بنیاد پر رد کر دیا ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور بظاہر قرآن کے عمومات اور ظواہر کے خلاف ہے۔ حالانکہ اللہ تعالی کا یہ حکم صلوۃ اللیل (یعنی تہجد) کے سلسلہ میں وارد ہے، عام حالت نماز میں فرض قرأت کے سلسلہ میں نہیں ہے، جیسا کہ اہل علم حضرات میں سے کسی پر بھی مخفی نہیں ہے۔ جہاں تک اس حدیث کے خبر واحد ہونے کے حنفی دعوی کا تعلق ہے تو یہ بھی خلاف واقعہ ہے کیونکہ امام المحدثین بخاریؒ نے اس حدیث کے بارے میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ'' یہ رسول اللہ ﷺ سے متواتر طور پر ثابت ہے۔''(۲)

۴۔ چوتھا حنفی اصول

یہ دراصل تیسرے اصول کی ہی ایک کڑی ہے، لیکن ہم نے اس پر علیحدہ سے بحث کرنا زیادہ مناسب سمجھا ہے، چنانچہ جاننا چاہئے کہ اس اصول کے مطابق خبر واحد سے زیادت علی الکتاب (تخصیص عام اور تقیید مطلق) جائز نہیں ہے۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"ومن ذلك دفع الخبر الذى فيه تخصيص لعموم الكتاب أو تقييد لمطلقه أو فيه زيادة عليه واعتقاد من يقول ذلك أن الزيادة على النص تقييد المطلق نسخ وأن تخصيص العام نسخ." (مجموع فتاوی ۲۰/ ۲۴۹) اور صاحب شرح ''المنار'' وغیرہ فقہائے حنفیہ کے اس اصول کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس خبر واحد کو رد کر دینا جس میں نص قرآنی سے زائد کوئی حکم آیا ہو، کیونکہ اس طرح حدیث قرآن کی ناسخ بن جائے گی حالانکہ سنت قرآن کی ناسخ نہیں ہے۔''(۳)

علامہ شیخ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ''الحدیث حجۃ بنفسہ'' میں اس اصول کو مروج کچھ مسالک کے بعض ان قواعد میں شمار کیا ہے جن کے باعث احادیث متروک ہوئی ہیں۔ آں محترم متاخرین کے ان چند اصول کا تذکرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) المزمل-۲۰ (۲) جزء القراءۃ للامام البخاری، ص ۱۴

(۳) شرح المنار، ص ۶۴۷، الاحکام ۲/ ۶۱۱

''بعض وہ قواعد جنہیں کچھ مروج مسالک نے اپنے اصول کے تحت وضع کر رکھا ہے۔ میرے سامنے اس وقت یہ چند امور ہیں:

ج- اس حدیث کو رد کر دینا جس میں نص قرآنی سے کوئی زائد حکم آیا ہو کیونکہ اس طرح حدیث کی ناسخ بن جائے گی حالانکہ سنت قرآن کی ناسخ نہیں ہے۔(۱)

د- تعارض کے وقت عام کو خاص پر مقدم کر دینا یا خبر واحد کے ذریعہ عموم قرآنی کی تخصیص کا جائز نہ ہونا۔''(۲)

چونکہ متقدمین کی اکثریت تخصیص پر نسخ کا اطلاق کیا کرتی ہے''(۳) شاید اسی لئے فقہائے حنفیہ نے زیادت علی الکتاب کے نسخ سے تعبیر کیا ہے، اگر واقعۃً ایسا ہی ہے تو زیادت علی الکتاب فی الحقیقت نسخ کے زمرہ میں نہیں آتی ہے۔

واضح رہے کہ شیخ محمد زاہد کوثری حنفی صاحب کا دعوی ہے کہ فقہائے حنفیہ میں سے کسی سے خبر واحد سے زیادت علی الکتاب کے رد میں کوئی مجمل بیان منقول نہیں ہے، بعض مشاغبین نے اس قاعدۂ زیادت کے متعلق جو بیان وارد کیا ہے تو وہ شدت تعصب اور لاعلمی کے باعث ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"فلا يكون بيان المجمل بخبر الآحاد من قبيل الزيادة على الكتاب عندهم وإن أورد بعض المشاغبين ما هو من قبيل البيان على قاعدة الزيادة تعنتا وجهلا بالفارق."(۴)

اس اصول پر تفصیلی بحث چونکہ باب دوم: ''قرآن اور حدیث وسنت کا باہمی تعلق'' کے تحت گزر چکی ہے، لہذا یہاں اعادہ کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

۵- پانچواں حنفی اصول

جب خبر واحد قیاس جلی کے خلاف ہو تو اس صورت میں مقبول ہوگی جبکہ اس کا راوی فقیہ ہو۔ راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں اس امر کا احتمال ہے کہ راوی نے روایت بالمعنی کی ہو اور اس میں اس سے غلطی سرزد ہو گئی ہو۔(۵) ــــ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''بعض نے یہ شرط رکھی ہے کہ اگر محدث کی روایت قیاس الاصول کے خلاف ہو تو اس کا فقیہ ہونا ضروری ہے۔''(مجموع فتاوی ۲۰/۲۴۳)۔ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

''غیر فقیہ کی جو روایت قیاس کے موافق ہو اس پر عمل کیا جائے گا اور جو قیاس کے مخالف ہے، امت اگر اسے

(۱) شرح المنار ۶۴۷، الاحکام: ۲/۶۱۱
(۲) شرح المنار ص ۲۸۹ تا ۲۹۴، ارشاد الفحول ص ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۴
(۳) فتح الباری ۸/۲۰۷، ۲۹۶
(۴) تقدمۃ نصب الرایہ ۱/ ۲۸-۲۹
(۵) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابو زھو

قبول کرے تو معمول بہ ہے ورنہ شرعا قیاس اس صحیح روایت پر مقدم ہوگا تا کہ رائے کا دروازہ بند نہ ہونے پائے۔''(۱)

مشہور حنفی عالم ملاجیون لکھتے ہیں:

''اگر راوی عدالت وضبط میں معروف ہے مگر فقیہ نہیں ہے، تو اس کی روایت اگر قیاس کے موافق ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا، اگر مخالف ہے تو نہیں جیسا کہ حدیث مصراۃ ہے۔ یہ من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضہ ہے کہ ضمان یا مثلی ہونی چاہئے یا قیمت کے ساتھ اور اس حدیث میں بہر صورت ایک صاع کھجور مصراۃ کے دودھ کی ضمان بتائی گئی ہے۔''(۲)

علامہ محمد بن عبدالکریم شہرستانی (۵۴۸ھ) اصحاب الرائے کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اصحاب الرائے تو وہ اہل عراق ہیں جو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب امام محمد بن حسن، امام ابو یوسف، امام زفر بن ھذیل، امام حسن بن زیاد لؤلوی، امام ابن سماعہ، امام عافیہ قاضی، امام ابومطیع البلخی وغیرہم ہیں۔ ان کا نام اصحاب الرائے اس لئے رکھا گیا ہے کہ ان کی زیادہ تر توجہ قیاس اور احکام سے مستنبط معانی کی طرف ہوتی ہے اور انہی چیزوں پر یہ احکام وحوادث کی بینا درکھتے ہین اور بسا اوقات اخبار آحاد پر بھی قیاس جلی کو مقدم رکھتے ہیں۔''(۳)

اگر چہ امام ابوحنیفہؒ سے تقدیم قیاس کا اصول بصراحت ثابت نہیں ہے لیکن فقہ حنفی کی بیشتر کتب میں اخبار آحاد پر تقدیم قیاس شائع ہے۔ امام رازی، امام غزالی اور شاہ ولی اللہ وغیرہم نے بھی عندالحنفیہ اس قاعدہ کے مروج ہونے کا تذکرہ کیا ہے، پس امام ابوحنیفہؒ سے اس قاعدہ کا بصراحت منقول نہ ہونا اس کے شائع اور عندالحنفیہ معتبر ہونے کی نفی نہیں کرتا کیونکہ حق تو یہ ہے کہ فقہ حنفی کی ہر جزئی امام ابوحنیفہؒ کی فرمودہ نہیں ہے۔(۴)

شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۷۶ھ) اس اصول کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"منها أن جماعة من الفقهاء زعموا أنه يجوز رد حديث يخالف القياس من كل وجه فتطرق الخلل إلى كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث المصراة وحديث القلتين فلم يجد أهل الحـــــديث سبيلا فى إلزامهم الحجة إلا أن يبينوا أنها توافق المصالح المعتبرة فى الشرع الخ."(۱)

یعنی ''ان اغراض ومقاصد میں سے ایک مقصد یہ بھی ہے کہ فقہاء کے ایک گروہ نے خیال کیا ہے کہ جو

---

(۱) اصول البزدوی، ص ۶۹۹
(۲) نور الانوار شرح المنار، ص ۱۷۹
(۳) الملل والنحل ۱/۲۰۶-۲۰۷
(۴) کمانی حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۶۰، احسن الکلام محمد سرفراز خاں صفدر ۱/۲۷۰-۲۷۱

حدیث قیاس کے خلاف ہو اس کو رد کر دینا جائز ہے۔ اس نظریہ کے تحت بہت سی احادیث شک وشبہ کا شکار ہو گئیں مثلاً حدیث مصراۃ اور حدیث قلتین۔ اس صورت حال میں محدثین کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ان فقہاء پر یہ حجت قائم کریں کہ اس قسم کی احادیث ان مصالح کے موافق ہیں جو شریعت میں معتبر ہیں۔"

محدث عصر علامہ شیخ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے متاخرین کے ان قواعد میں کہ جن کے باعث حدیثیں متروک ہوئیں، اس حنفی قاعدہ کا بھی تذکرہ کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"قیاس کو خبر واحد پر مقدم کرنا۔"(۲)

واضح رہے کہ تمام محدثین اور علمائے اصول کا متفقہ قاعدہ ہے کہ صحت حدیث میں فقاہت راوی کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اخبار آحاد کو رد کرنے کا یہ ہتھیار دراصل متاخرین فقہاء حنفیہ کا تراشیدہ ہے۔ اس پر تفصیلی گفتگو "صحابہ اور شرف صحابیت ـــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں (حنفی اصول: فقاہت راوی پر اصلاحی صاحب کا بیجا اعتماد)" کے زیر عنوان باب سوم کے تحت گزر چکی ہے۔

تقدیم قیاس کی چند مثالیں

ذیل میں تقدیم قیاس کی چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

۱- بیع مصراۃ کا مسئلہ

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے:

"لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها أن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر."(۳)

یعنی "اونٹنی اور بھیڑوں کا دودھ روک کر نہ بیچو۔ اگر کسی نے تصریہ کی ہوئی اونٹنی یا بھیڑ خریدی تو دودھ دوہنے کے بعد اسے اختیار ہے کہ اگر پسند آئے تو رکھ لے، اگر ناپسند ہو تو واپس کر دے اور اس کے ساتھ (دوہے گئے دودھ کے عوض) ایک صاع کھجور بھی دے۔"

لیکن فقہائے حنفیہ نے اس صحیح حدیث کو متعدد وجوہ سے ناقابل قبول قرار دیا ہے جن میں سے اہم ترین وجہ یہ ہیں:

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ ۱/۹

(۲) رسالۃ الحدیث حجۃ بنفسہ للألبانی بحوالہ الإعلام ۱/۳۲۷، ۳۰۰، شرح المنار ص ۶۲۳

(۳) صحیح البخاری مع فتح الباری ۴/۳۶۱، صحیح مسلم ۲/۳، ۴، ۵، موطا امام مالک ۲/۸۶، سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۳/۲۸۴، سنن النسائی مع التعلیقات السلفیہ ۲/۲۰۷، مسند احمد ۲/۳۸۶، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۲/۲۴۴

۱-"فإن الحديث مخالف للقياس من كل وجه." (۱)یعنی "بے شک یہ حدیث ہر لحاظ سے قیاس کے خلاف ہے ــــ" کیونکہ ایک صاع کھجور دودھ کے عوض دی جا رہی ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ دودھ کا تاوان دودھ ہی سے ادا کیا جائے یا پھر اس کی قیمت سے اور اگر کھجور ہی بدلہ ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ دودھ کی کمی و بیشی کے لحاظ سے کھجور کی مقدار میں بھی کمی و بیشی ہو۔

۲- یہ حدیث چونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، ــــ (حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ جیسے) فقہاء صحابہ میں سے کسی سے مروی نہیں ہے، اس لئے کسی غیر فقیہ راوی کی قیاس جلی کے خلاف روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

۳- اس کو نا قابل قبول سمجھنے کی تیسری وجہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ﴾(۲) سے اس کا معارض ہونا ہے۔

۴- اس کو نا قابل قبول سمجھنے کی ایک وجہ اس کا منسوخ ہونا ہے۔(۳)

لیکن ان وجوہ میں سے علمائے حنفیہ کا یہ دعویٰ قطعی غلط ہے کہ یہ حدیث صرف حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے امام ترمذیؒ نے صراحت فرمائی ہے کہ "وفی الباب عن أنس ورجل من أصحاب النبی ﷺ."(۴)

علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

"حضرت انس کی حدیث کی تخریج ابو یعلی الموصلی نے کی ہے۔ اور "رجل من أصحاب النبی ﷺ" کی تخریج امام احمد نے باسناد صحیح کی ہے۔ اس باب میں حضرت ابن عمر سے بھی ایک حدیث مروی ہے جس کی تخریج ابو داود وطبرانی نے کی ہے اور حضرت عمرو بن عوف المزنی کی حدیث کی تخریج بیہقی نے الخلافیات میں کی ہے جیسا کہ فتح الباری میں مذکور ہے۔"(۵)

میں کہتا ہوں کہ حدیث مصراۃ ابی لیلی سے بھی مروی ہے جس کی تخریج امام طبرانی نے "المعجم الکبیر" میں فرمائی ہے۔ اس حدیث کے متعلق علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: "اس کے رجال ثقات ہیں۔"(۶) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کو ابو داود نے اپنی "سنن" میں اور طبرانی نے "المعجم الکبیر" میں روایت کیا ہے۔ ان کے علاوہ ابن ماجہ نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) نور الانوار، ص ۱۸۳
(۲) النحل-۱۲۶
(۳) اصول بزدوی، ص ۱۵۹ طبع نور محمد کراچی، التوضیح مع التلویح، ص ۴۷۳، متن الحانی ص ۱۴۹، نور الانوار، ص ۱۸۳، طبع مجتبائی دہلی، حسامی، ص ۱۴۸ اصح المطابع کراچی، اصول الشاشی، ص ۷۵، طبع علیمی لاہور، اصول السرخسی ۱/۳۴۱، الکتاب الجامع مع الجواہر المضیئۃ للقرشی ۲/۴۱۷، مرآۃ الاصول وبذل المجہود للسہارنفوری وغیرہ
(۴) جامع الترمذی مع التحفۃ ۲/۲۴۴
(۵) تحفۃ الأحوذی ۲/۲۴۴
(۶) مجمع الزوائد ۴/۱۰۸

''طبرانی کی اسناد میں لیث بن ابی سلیم ہے جو ثقہ تو ہے لیکن مدلس ہے۔اس کے علاوہ بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔''(۱)اس باب میں ایک حدیث سلمہ بن اکوع سے بھی مروی ہے جس کی تخریج طبرانی نے ''المعجم الکبیر'' میں کی ہے لیکن بقول علامہ ہیثمی:

''اس کی اسناد میں عمر بن موسی متروک ہے۔''(۲)

ان تمام حضرات کے علاوہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، کہ جنہیں علمائے حنفیہ فقہائے صحابہ میں شمار کرتے ہیں، سے بھی اس حدیث کے مطابق فتوی دینا مروی ہے۔امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

''اس حدیث پر ہمارے اصحاب کے نزدیک عمل ہے جن میں امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق ہیں۔''(۳)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''ابو ہریرہ کی مذکورہ حدیث کو جمہور اہل علم نے قبول کیا ہے اور ابن مسعود وابو ہریرہ نے اس کے مطابق فتوی دیا ہے۔

صحابہ میں سے کوئی ان کا مخالف نہیں ہے۔تابعین اور ان کے بعد جو بے شمار لوگ گزرے ہیں انہوں نے بھی ایسا کیا ہے۔''(۴)

آں رحمہ اللہ آگے چل کر مزید فرماتے ہیں:

"وأظن لهذه النكتة أورد البخارى حديث ابن مسعود عقب حديث أبى هريرة إشارة منه إلى أن عبد الله بن مسعود قد أفتى بوفق حديث أبى هريرة فلولا أن خبر أبى هريرة فى ذلك ثابت لما خالف ابن مسعود القياس الجلى فى ذلك."(۵)

یعنی ''میرا گمان ہے کہ امام بخاریؒ نے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث اس لئے نقل کی ہے تا کہ معلوم ہو کہ ابن مسعود نے حضرت ابو ہریرہ والی حدیث کے ساتھ فتوی دیا۔اگر حضرت ابو ہریرہ کی روایت ثابت نہ ہوتی تو ابن مسعود قیاس جلی کی مخالفت نہ کرتے۔''

خود فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر سے جمہور کے قول کے مطابق ہی منقول ہے، صرف اختلاف ایک صاع کھجور یا نصف صاع بر کے جواز کے بارے میں ہے۔اسی طرح ابن ابی لیلی اور امام ابو یوسف کا قول بھی جمہور کے موافق ہی ہے۔تقریباً انہی خیالات کا اظہار شارح حسامی نے ''غایۃ التحقیق''(۱) میں اور علامہ انور شاہ کشمیری

---

(۱) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۴/ ۱۰۸ (۲) نفس مصدر ۴/ ۱۰۹

(۳) تحفۃ الأحوذی ۲/ ۲۴۵ (۴) فتح الباری ۴/ ۳۶۴، عون المعبود ۳/ ۲۸۴، تحفۃ الأحوذی ۲/ ۲۴۵

(۵) فتح الباری ۴/ ۳۶۵

نے ''العرف الشذی'' (۲) میں کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

''صاحب ''المنار'' وغیرہ کا یہ کہنا ہے کہ حدیث مصراۃ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے اور وہ غیر فقیہ ہیں اور ایسے راوی کی روایت جو خلاف قیاس ہو غیر معتبر ہوتی ہے اور اس حدیث میں قیاس قلیل وکثیر دودھ کے فرق کا متقاضی ہے نیز اونٹنی، بکری اور گائے وغیرہ کے دودھ میں بھی فرق ہوتا ہے تو سب میں ایک ہی صاع کیوں؟ میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی تمام باتیں اس لائق ہیں کہ انہیں کتابوں سے نکال دیا جائے۔ یہ ضابطہ نہ تو امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے اور نہ ہی امام ابو یوسف اور امام محمد سے بلکہ یہ ضابطہ عیسی بن ابان سے منسوب ہے۔ انہوں نے حدیث مصراۃ پر ایک کتاب لکھی ہے اور اس میں اس ضمن میں کچھ بحث کی ہے، لوگوں نے اسی کو ضابطہ سمجھ لیا ہے۔'' (۳)

آں محترم مزید فرماتے ہیں:

''حدیث مصراۃ کا حدیث الخراج بالضمان کے ساتھ معارض ہونے کا دعوی تو یہ باطل ہے کیونکہ دونوں احادیث میں اصلاً کوئی تضاد نہیں ہے۔'' (۴)

آں جناب امام طحاویؒ پر تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس بارے میں طحاوی کا جواب قوی نہیں ہے کیونکہ حدیث مصراۃ میں زیادۃ منفصلہ متولدہ مراد ہے اور الخراج بالضمان میں زیادۃ غیر متولدہ، لہذا ان میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اسی طرح یہ حدیث آیت قرآن ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾ کے منافی بھی نہیں ہے، کیونکہ اس آیت کا تعلق مظالم اور قصاص سے ہے۔'' (۵)

''اصول شاشی'' کے محشی نے بھی یہ اعتراف کیا ہے:

"لکن ههنا دقة قوية وهی أن هذا الحديث جاء فی البخاری برواية عبدالله بن مسعود أيضا والحال أنه معروف بالفقه والاجتهاد." (۶)

یعنی ''یہاں دقت قوی یہ ہے کہ یہی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے بھی بخاری میں مروی ہے اور حقیقت حال یہ ہے کہ ابن مسعود فقہ واجتہاد میں معروف ہیں۔''

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''بیسویں مثال: مسئلہ مصراۃ میں محکم صحیح وصریح کا رد: ان کا دعوی ہے کہ یہ اصول کے خلاف ہے لہذا نا قابل

---

(۱) ص ۱۶۵، ۱۶۶
(۲) ص ۳۹۴
(۳) العرف الشذی، ص ۳۹۴
(۴) نفس مصدر، ص ۳۹۴
(۵) نفس مصدر، ص ۳۹۴
(۶) احسن الحواشی علی اصول الشاشی

قبول ہے، لیکن بیان کیا گیا ہے کہ اصول تو صرف کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع امت اور کتاب وسنت کے موافق قیاس صحیح ہے۔ پس حدیث صحیح خود ایک اصل ہے، پس کیسے کہا جاتا ہے کہ اصل خود اصل کے خلاف ہے۔ یہ قول المبطل الباطل ہے، اور اصول تو درحقیقت دو ہی ہیں نہ کہ تین اور وہ ہیں: کلام اللہ اور کلام رسول اللہ ﷺ اور جو چیز ان کے خلاف ہو وہ بلاشبہ مردود ہے، پس سنت اصل اور بنفسہ قائم ہے اور قیاس تو فرع ہے، پس فرع سے اصل کا رد کیوں کر ممکن ہے؟ اور حدیث مصراۃ کا قیاس کے مطابق ہونے نیز ان لوگوں کے دعوی کا بطلان اوپر بیان ہو چکا ہے کہ جو اس کے خلاف قیاس ہونے کے مدعی ہیں الخ۔'' (۱)

امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

''حضرت ابو ہریرہؓ حفظ اور اداء وبیان حدیث میں سب سے فائق تھے۔ انہوں نے حدیث مصراۃ بھی آں ﷺ کے الفاظ ہی میں روایت کی ہے، پس ہم پر لازم ہے کہ اس پر عمل کریں کیونکہ یہ حدیث خود ایک اصل ہے۔'' (۲)

علامہ محمد جمال الدین قاسمیؒ بیع مصراۃ کی حدیث کو رد کئے جانے پر احتجاجاً فرماتے ہیں:

''جس نے مصراۃ کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی متفق علیہ حدیث کو اس لئے رد کیا کہ وہ ابن مسعود وغیرہ کی طرح فقہاء صحابہ میں سے نہ تھے، چنانچہ ان سے وہ چیز نہ لی جائے جو قیاس کے خلاف ہو تو اس کے قائل نے خود اپنے نفس کو اذیت میں مبتلا کیا ہے۔ اس کی حکایت اس حدیث کے تکلف رد سے غنی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کے مقابلہ میں کسی کا قول قطعاً قابل قبول نہیں ہے بلا امتیاز اس چیز کے کہ اس کا کہنے والا کون ہے؟ اس نے کیوں اور کہاں کہا ہے؟ ایک مثال ہے کہ: إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل. "(۳) تو پھر سنت مطہرہ کے مقابلہ میں قیاس کیا چیز ہے؟ خواہ وہ کتنا بھی جلی کیوں نہ ہو؟ اس کی طرف تو صرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب کہ کتاب وسنت میں اس کی کوئی اصل نہ پائی جاتی ہو، نہ کہ ان میں سے کسی ایک کے وجود کے ساتھ۔'' (۴)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ''فتح الباری'' میں اور حافظ ابن قیمؒ نے ''اعلام الموقعین میں'' اس حدیث پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے، لیکن یہ موقع ان تمام تفصیلات کو بیان کرنے کا نہیں ہے۔ ان کے علاوہ مزید تفصیل حاشیہ (۵) کے تحت درج شدہ کتب میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔

علامہ قاضی ابو بکر ابن العربی اور جناب انور شاہ کشمیری وغیرھما نے اس حدیث کے انکار کے سلسلہ میں چند انتہائی عبرتناک واقعات بیان کئے ہیں، چنانچہ ابن النجار نے ''ذیل عن الشیخ ابی اسحاق'' میں حکایت کی ہے کہ انہوں

---

(۱) اعلام الموقعین ۱/۱۵۵ (۲) سیر اعلام النبلاء ۳/۶۱۹

(۳) مجمع الأمثال للمیدانی، ص ۵۸ (۴) قواعد التحدیث، ص ۹۸

(۵) سنن الکبری للبیہقی ۵/۳۱۷، مصنف عبدالرزاق ۷/۲۵۳، ۸/۱۹۸، کتاب الام للشافعی ۷/۱۷۶، شرح صحیح مسلم للنووی ۲/۳-۵، اعلام الموقعین ۱/۱۵۵، سیر اعلام النبلاء ۳/۶۱۹، فتح الباری لابن حجر ۴/۳۶۱-۳۶۹، عون المعبود للعظیم آبادی ۳/۲۸۴ تحفۃ الأحوذی للمبارکپوری ۲/۲۴۴-۲۴۵ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

نے قاضی ابوالطیب الطبری کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

''ہم جامع المنصور میں ایک مجلس میں موجود تھے۔ اتنے میں ایک خراسانی حنفی نوجوان آیا اور اس نے مسئلہ مصراۃ پر دلیل طلب کی۔ مدرس نے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث دلیل میں پیش کی تو اس نوجوان نے کہا: ابو ہریرہ روایت میں مقبول نہیں ہیں۔ قاضی بیان کرتے ہیں کہ اس نے ابھی اپنی بات بھی پوری نہیں کی تھی کہ جامع مسجد کی چھت میں سے ایک بہت بڑا سانپ اس پر گرا اور دوسرے تمام لوگوں کو چھوڑ کر اس نوجوان کا پیچھا کیا تو لوگوں نے کہا کہ اپنے قول سے توبہ کر، پس جب اس نے توبہ کی تو وہ سانپ غائب ہوگیا اور اس کے بعد اس کا کوئی نام ونشان نظر نہ آیا۔'' (۱)

اسی طرح شارح ترمذی علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ قاضی ابوبکر سے نقل فرماتے ہیں:

''جامع منصور میں علی بن محمد الدامغانی قاضی القضاۃ کی مجلس میں بیٹھا تھا، ہمارے ایک ساتھی نے بیان کیا کہ اس مسئلہ پر بحث چل رہی تھی، بعض لوگوں نے اس پر کلام کیا اور حضرت ابو ہریرہؓ پر طعن کیا۔ اچانک مسجد کی بیچ چھت سے ایک بہت بڑا سانپ نیچے گرا اور اس شخص کا رخ کیا جو یہ بات کہہ رہا تھا۔ لوگ اٹھ کر بھاگے اور سانپ وہیں کہیں گم ہوگیا۔ وہ شخص آئندہ اس قسم کی بات کہنے سے خوف زدہ ہوگیا۔'' (۲)

اور جناب انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں:

''بغداد کی مسجد رصافہ میں ایک حنفی اور شافعی کے درمیان حدیث مصراۃ پر مناظرہ ہوا۔ حنفی نے کہا کہ ابو ہریرہؓ قابل اجتہاد اور فقیہ نہیں تھے۔ اچانک اس پر ایک سانپ گرا، حنفی دوڑنے لگا اور سانپ اس کا پیچھا کرتا رہا۔ اسے کہا گیا کہ اپنے قول سے توبہ کرے، جب اس نے توبہ کر لی تو سانپ نے اس کا پیچھا چھوڑا۔'' (۳)

۲- حدیث قلتین

یعنی ''جب پانی دو قلہ ہو تو نجس نہیں ہوتا'' ـــــــ یہ حدیث بہر اعتبار صحیح ہے چنانچہ امام شافعی، امام ابوعبید، امام احمد، امام اسحاق، امام یحییٰ بن معین، امام ابن خزیمہ، امام طحاوی، امام ابن حبان، امام دارقطنی، امام ابن مندہ، امام حاکم، امام بیہقی، امام خطابی، امام ابن حزم، امام ابن حجر عسقلانی، امام ابن قیم، حافظ ابوالفضل عراقی، علامہ شمس الحق عظیم آبادی اور علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوری وغیرہم رحمہم اللہ جیسے اکابر محدثین نے اس کی صحت بیان کی ہے، لیکن

کنز العمال حدیث ۹۹۷۶، المحلی لابن حزم ۹/ ۶۷، ۱۰/ ۱۵۷، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۳۵، مختصر المزنی ۲/ ۱۸۴، حاشیۃ السندی علی سنن ابن ماجہ ۲/ ۳۰، العرف الشذی للکشمیری، ص ۳۹۴، حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۱۱۱، التعلیقات السلفیہ علی النسائی، ۲/ ۲۰۷

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۴/ ۱۰۱، مجموع الفتاویٰ ۴/ ۵۳۸-۵۳۹

(۲) تحفۃ الاحوذی ۱/ ۱۱ بحوالہ عارضۃ الأحوذی

(۳) العرف الشذی، ص ۳۹۴

فقہائے حنفیہ اور مالکیہ نے اس کو صرف اس لئے متروک العمل قرار دیا ہے کہ اس کے راوی افتاء کے مقام پر فائز نہ تھے، نیز اسے پہلی دوصدیوں میں فقہاء نے اخذ نہ کیا تھا، لہٰذا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:

"مثاله حديث القلتين فإنه حديث صحيح روى بطرق كثيرة معظمها ترجع إلى الوليد بن كثير عن محمد بن جعفر بن الزبير عن عبد الله أو محمد بن عباد بن جعفر عن عبيد الله بن عبد الله كلاهما عن ابن عمر ثم تشعبت الطرق بعد ذلك وهذان وإن كانا من الثقات لكنهما ليسا ممن وسد إليهم الفتوى وعول الناس عليهم فلم يظهر الحديث فى عصر سعيد بن المسيب ولا فى عصر الزهرى ولم يمش عليه المالكية ولا الحنفية فلم يعملوا به."(۱)

''اس کی مثال قلتین کی حدیث ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور بہت سے طریقوں سے مروی ہے جو بیشتر اس سلسلہ سند پر منتہی ہوتے ہیں: ولید بن کثیر، محمد بن جعفر بن زبیر سے، وہ عبداللہ یا محمد بن عباد بن جعفر سے، وہ عبیداللہ بن عبداللہ سے، پھر عبداللہ اور عبیداللہ دونوں حضرت ابن عمرؓ سے پھر اس سند کے بعد اس کے بہت سے طریقے شاخ در شاخ پھیلے۔ عبداللہ اور عبیداللہ اگرچہ دونوں ثقات میں سے ہیں لیکن ان علماء میں نہیں کہ جن پر فتوی کا مدار اور لوگوں کا مدار واعتماد تھا۔ اس وجہ سے یہ حدیث نہ سعید بن المسیب کے عہد میں ظاہر ہوئی اور نہ زہری کے زمانہ میں، نہ اس پر مالکیہ ہیں اور نہ حنفیہ، چنانچہ ان سب لوگوں نے اس پر عمل کو ترک کیا ہے۔''

امام ابن قیم نے ''تہذیب سنن ابی داود'' (۲) میں، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ''فتح الباری'' میں اور امام شوکانیؒ نے ''نیل الاوطار'' (ج۱/۳۰) میں علامہ شمس الحق عظیم آبادیؒ نے ''غایۃ المقصود'' (۳)، ''عون المعبود'' (۴) اور ''التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی'' (۵) میں، علامہ عبدالرحمٰن بن یحییٰ المعلمی الیمانیؒ نے ''التنکیل بما فی تأنیب الکوثری'' (۶) میں اور علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ نے ''تحفۃ الأحوذی'' (۷) میں اس پر خوب سیر حاصل بحث کی ہے۔ کچھ ضمنی بحث ''اختلاف الحدیث بہامش کتاب الأم للشافعی'' (۸)، السنن الکبری للبیہقی (۹)، المستدرک للحاکم (۱۰)، تاریخ بغداد للخطیب (۱۱)، شرح معانی الآثار للطحاوی (۱۲)، نصب الرایہ للزیلعی (۱۳)، ارواء الغلیل للالبانی (۱) اور بذل المجہود للسہارنفوری وغیرہ میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ چونکہ یہ تفصیل کا موقع نہیں ہے، لہٰذا ہم ان حوالہ جات کی طرف اشارہ پر ہی اکتفاء کرتے ہیں۔

---

(۱) الانصاف فی بیان سبب الاختلاف باب اسباب اختلاف مذاہب الفقہاء و تأنیب الکوثری، ص ۸۳

(۲) ۱/۵۶-۷۴ (۳) ۱/۸۵-۸۷ (۴) ۱/۲۳-۲۴ (۵) ۱/۱۷-۲۵

(۶) ۲/۵-۱۸ (۷) ۱/۷۰-۷۱ (۸) ۷/۱۰۵-۱۲۵ (۹) ۱/۲۶۴

(۱۰) ۱/۱۳۲ (۱۱) ۱۳/۳۸۹ (۱۲) ج۱ (۱۳) ۱/۱۰۴-۱۱۲

۳۔محتضر کو چت لٹانا

حدیث میں ہے کہ محتضر کو مرتے وقت قبلہ رخ لٹادیا جائے، چنانچہ ابوقتادہ سے مروی ہے:

"أن البراء أوصى أن يوجه للقبلة إذا اختضر فقال رسول الله ﷺ أصاب الفطرة." (۲)

لیکن اس حدیث پر فقہائے حنفیہ قیاس کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محتضر کو چت لٹانے سے روح بہ آسانی نکلتی ہے لہذا اگرچہ قبلہ رخ لٹانا سنت میں موجود ہے لیکن چت لٹانا از روئے قیاس مختار ہے، کذا فی الھدایۃ۔

۴۔نماز فجر کے دوران طلوع شمس

جس شخص نے نماز فجر ایسے وقت پڑھی کہ ایک رکعت کے بعد آفتاب طلوع ہونے لگا تو فقہاء حنفیہ کے نزدیک صورت مذکورہ میں قیاساً ایک رکعت ناقص ہوگی، کذا فی شرح وقایہ، حالانکہ اس نماز کی صحت حدیث سے صحیحاً ثابت ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

"إذا أدرك ركعة من صلوة الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر."(۳)

لیکن فقہاء حنفیہ میں سے صدر الشریعہ وغیرہ نے اس حدیث پر قیاس کو مقدم کرتے ہوئے نماز فجر کو دہرانے کا فتوی دیا ہے، مگر بعض متأخرین علمائے حنفیہ نے اس قیاس کا بطلان واضح کیا ہے، مثال کے طور پر علامہ ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی نے ''عمدۃ الرعایۃ'' (۴) میں صدر الشریعہ پر کھل کر تعاقب کیا ہے، اسی طرح جناب رشید احمد گنگوہی نے ''الکوکب الدری (تعلیقات علی الترمذی)'' میں فقہائے حنفیہ کی رائے کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے:

"وأنت تعلم ما فيه من الاختلال وتزويق المقال."(۵)

اور جناب انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں:

"إن الحديث لا يفرق بين الفجر والعصر وظاهره موافق لما ذهب إليه الجمهور وتفريق الحنفية باشتمال العصر على الوقت الناقص دون الفجر عمل بإحدى القطعتين وترك الأخرى بنحو من القياس......ولم أر جوابا شافيا عنه في أحد من كتب الحنففية بعد." (۱)

---

(۱)ا/حدیث۱۲

(۲) رواہ البیہقی والحاکم وصححہ کذا فی نیل الاوطار۳/۲۴۹ والدرایۃ للحافظ ص۱۴۰ (لیکن اس بارے میں کوئی صحیح حدیث وارد نہیں ہے۔)

(۳) سنن النسائی مع التعلیقات ۱/۶۱

(۴) عمدۃ الرعایۃ ۱/۱۵۰

(۵) الکوکب الدری ۱/۱۰۳

اور علمائے سلفیہ میں سے امام ابن قیمؒ نے ''اعلام الموقعین'' (۲) میں اور شیخ محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانیؒ نے ''التعلیقات السّلفیہ علی سنن النسائی'' (۳) میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

۵- خیار مجلس

تقدیم قیاس کی پانچویں مثال خیار مجلس والی صحیح حدیث ہے کہ جو عند الحنفیہ صرف اس لئے متروک العمل ہے کہ اس پر فقہائے سبعہ اور فقہائے کوفہ کا عمل نہیں ہے نیز سعید بن المسیب اور امام مالک رحمہما اللہ نے بھی اس کا انکار کیا ہے۔ مزید تفصیل کے لئے حاشیہ (۴) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

مندرجہ بالا ان چند مثالوں سے واضح ہوا کہ علمائے حنفیہ کے نزدیک کسی صحیح حدیث کو بغیر کسی دوسری ناسخ حدیث کے وجود کے محض قیاس کے خلاف پا کر منسوخ کرنا شائع ہے، لیکن کسی صحیح حدیث پر قیاس کو مقدم کرنے کا معنی یہ ہے کہ قیاس حدیث کا ناسخ ہوا جو کہ انتہائی بے اصولی اور بے ضابطگی کی بات ہے۔ نسخ کی شرائط اوپر بیان کی جا چکی ہیں، انہیں دوبارہ ملاحظہ فرمالیں، ان شاء اللہ آپ پر فقہائے حنفیہ کے اس اصول کی بے قاعدگی خود عیاں ہو جائے گی۔ مزید وضاحت کے لئے یہ بتا دینا بھی ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اصل شریعت صرف دو ہی چیزیں ہیں: کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ، پس ان کے سوا جو کچھ بھی ہے اس کو انہیں دو چیزوں کی طرف لوٹایا جائے گا۔ چونکہ قیاس کی حیثیت فرع کی ہے لہٰذا اصل کو فرع کے ساتھ رد کرنا اصولاً بھی باطل ہے۔

قیاس اور حدیث کی حیثیتوں میں واضح فرق

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''نص کے مقابلہ میں قیاس فاسد الاعتبار ہوتا ہے۔'' (۵)

آں رحمہ اللہ بعض اور مقام پر فرماتے ہیں:

''نص یا اجماع کے ابطال میں قیاس مردود ہوتا ہے۔'' (۶)

پس معلوم ہوا کہ حدیث کی قطعی نصوص کے مقابلہ میں پیش کیا جانے والا ہر قیاس باطل، مردود اور فاسد الاعتبار قرار پائے گا خواہ کتنا ہی جلی کیوں نہ ہو۔ قیاس پر عمل تو صرف نصوص کی عدم موجودگی کی صورت میں ہی جائز

---

(۱) فیض الباری ۲/۱۲۰ (ملخصا) (۲) اعلام الموقعین ۲/ ۲۶۱-۲۶۴

(۳) التعلیقات السلفیۃ ۱/۶۱

(۴) المحلی ۵/۴/۱۷، المدخل ۳/ ۲۲۹-۲۳۰، تحفۃ الأحوذی ۲/۲۴۲-۲۴۳، فتح الباری ۴/ ۳۲۶-۳۳۶، حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۱۰۵، التعلیقات علی سنن النسائی ۲/ ۲۰۴-۲۰۷، التنکیل بمافی تانیب الکوثری ۲/ ۴۷-۵۸

(۵) فتح الباری ۱/ ۲۷۷، ۲/ ۴۴۶، ۲۳۹، ۲۸۹، ۳۵۶، ۴۱۰، ۵۳۹، ۳/ ۴۰۳، ۴/ ۴۴، ۵۴، ۱۵۷، ۲۱۲، ۳۳۰، ۴۰۳، ۵/ ۲۱۵، ۹/ ۱۵۱، ۱۶۶، ۲۰۹، ۳۵۵، ۱۰/ ۶۹، ۱۲/ ۵۰، ۲۲۳، ۲۵۵، ۳۴۵ (۶) نفس مصدر ۵/ ۳۱، ۱۳/ ۳۰۰

ہے۔اگر کسی مسئلہ میں قیاس پر عمل کیا جاتا ہو پھر رسول اللہ ﷺ کی کوئی صحیح خبر مل جائے تو قیاس پر عمل کو ترک کرنا واجب ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے اچھی طرح یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ تیمّم صرف عند الضرورۃ پانی نہ ملنے یا دوسرے عوارض شرعی کی موجودگی میں جائز ہوتا ہے لیکن جب پانی مل جائے یا عوارض شرعی دور ہوجائیں تو تیمّم کرنا جائز نہیں رہتا۔اس مثال کو امام شافعیؒ نے اپنی کتاب ''الرسالہ'' میں خبر کی موجودگی میں قیاس کے جائز نہ ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے،فرماتے ہیں:

"لأنه لا يحل القياس والخبر موجود كما يكون التيمم طهارة عند الإعواز من الماء ولايكون طهارة إذا وجد الماء إنما يكون طهارة في الإعواز."(۱)

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"القياس مشروع عند الضرورة لا أنه أصل برأسه."(۲)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''قیاس پر عمل خبر کی معرفت سے قبل جائز ہے۔''(۳)

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں:

"وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ كان حجة بنفسه."(۴)

یعنی ''جب کوئی حدیث رسول اللہ ﷺ سے بسند صحیح ثابت ہوجائے تو وہ فی نفسہ حجت ودلیل ہے۔''

اور ابن سمعانیؒ کا قول ہے:

"متى ثبت الخبر صار أصلا من الأصول ولايحتاج إلى عرضه على أصل آخر لأنه إن وافقه فذاك وإن خالفه لم يجز رد أحدهما لأنه ردّ للخبر بالقياس وهو مردود بالاتفاق فإن السنة مقدمة على القياس بلا خلاف."(۵)

''جب خبر ثابت ہوجائے تو وہ اصول شریعت میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور کسی دوسری اصل پر پیش کئے جانے کی محتاج نہیں ہوتی کیونکہ اگر وہ اس کے موافق ہوئی تو ٹھیک ہے ورنہ مخالفت کی صورت میں ان میں سے کسی ایک کو رد کرنا جائز نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ کسی خبر کا بالقیاس رد کرنا ہوگا جو کہ بالاتفاق مردود ہے کیونکہ سنت بہر صورت قیاس پر مقدم ہے۔''

اشتراط فقہ الراوی کے بطلان پر ایک واضح دلیل یہ بھی ہوسکتی ہے کہ قیاس کے اصل میں شبہ موجود ہوتا ہے

(۱) الرسالۃ للشافعی،ص ۵۹۹-۶۰۰
(۲) فتح الباری ۱۳/ ۲۹۸
(۳) نفس مصدر ۱۲/ ۱۸
(۴) معالم السنن للخطابی ۷/ ۹
(۵) فتح الباری ۴/ ۳۶۶،قواعد التحدیث،ص ۹۸

اس لئے کہ مقیس علیہ کے وصف کا جو فرع میں لاحق ہے یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کی وجہ سے مقیس علیہ کا حکم مقیس فرع میں بھی ثابت ہے بخلاف حدیث رسول کے کہ وہ یقینی ہے اور رسول اللہ ﷺ کی فرمودہ ہے۔ اس میں شبہ صرف نقل اسناد میں ہو سکتا ہے، لیکن جب راوی عادل، حافظ اور تام الضبط ہو تو یہ شبہ بھی زائل ہو جاتا ہے، پس اشتراط فقہ ایک بے معنی اور لغویات قرار پائی۔

حاصل مطالعہ یہ کہ متاخرین فقہائے حنفیہ کا زیر بحث اصول قطعاً نا قابل اعتبار ہے۔ خود امام ابوحنیفہؒ اس کے قائل نہ تھے، چنانچہ رائے وقیاس پر حدیث کو مقدم ٹھہرانا آں رحمہ اللہ سے بصراحت منقول ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا حدیث کو قیاس پر مقدم ٹھہرانا

امام رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

۱-"إذا صح الحديث فهو مذهبی."(۱) "اگر صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مذہب ہے۔"

۲-"لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه." (۲) "کسی شخص کے لئے ہمارے قول پر عمل کرنا جائز نہیں جب تک کہ اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ہمارے قول کا ماخذ کیا ہے۔"

۳-"حرام علی من لم يعرف دليلی أن يفتي بكلامی."، "اس شخص کے لئے میرے قول سے فتوی دینا حرام ہے جو میری دلیل نہ جانتا ہو۔"

۴-"فإننا بشر نقول اليوم ونرجع عنه غداً."، "ہم بھی بشر ہیں، آج ہم ایک بات کہتے ہیں، پھر کل اس سے رجوع کر لیتے ہیں۔"

۵-"إذا قلت قولا يخالف كتاب الله تعالى وخبر الرسول ﷺ فاتركوا قولي."(۳) "اگر میں کوئی ایسی بات کہوں جو کتاب اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے خلاف ہو تو میرے قول کو چھوڑ دو۔"

۶-"إياكم والقول فی دين الله بالرأی وعليكم باتباع السنة فمن خرج عنها ضل."(۴) "اللہ کے دین کے معاملہ میں رائے اور قیاس سے بچو اور سنت کی پیروی کو اپنے اوپر لازم کر لو۔ جو سنت کے دائرہ سے نکلا وہ گمراہ ہو گیا۔"

۷-"ويحك يا يعقوب لا تكتب كل ما تسمع منی فإنی قد أری الرأی اليوم وأتركه

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۳، رسم المفتی من مجموعۃ الرسائل لابن عابدین ۱/۴، ایقاظ الھمم للشیخ صالح الفلانی، ص ۶۲، ۱۰۷

(۲) الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الأئمۃ الفقہاء لابن عبدالبر، ص ۱۴۵، حاشیہ لابن عابدین علی البحر الرائق ۶/۲۹۳، رسم المفتی لابن عابدین، ص ۲۹، ۳۲، المیزان للشعرانی ۱/۵۵، إیقاظ الھمم للفلانی، ص ۵۲، التاریخ لابن معین ۶/۱، ص ۷۷، إعلام الموقعین ۲/۳۰۹، ۳۴۲

(۳) إیقاظ الھمم للفلانی، ص ۵۰

(۴) قواعد التحدیث، ص ۵۲

غدا وأرى الرأى غداً وأتركه بعد غدٍ ."(۱)"افسوس تجھ پراے یعقوب (ابو یوسف)! جو مجھ سے سنتے ہو اسے سب کا سب نہ لکھ لو کیونکہ میں آج ایک رائے قائم کرتا ہوں اور کل اسے ترک کر دیتا ہوں اور جو رائے کل قائم کرتا ہوں اسے پرسوں چھوڑ دیتا ہوں۔"

۸-علمائے حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ اگر میں کوئی بات کہوں اور کتاب اللہ اس کے خلاف ہو تو میرے قول کو اللہ کی کتاب کے لئے ترک کر دو۔ اگر رسول اللہ ﷺ کی خبر میرے قول کے خلاف ہو تو میرے قول کو رسول اللہ ﷺ کی خبر کے لئے چھوڑ دو۔ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قول میرے قول کے خلاف ہو تو میرے قول کو صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول کے لئے چھوڑ دو۔"(۲)

۹-اور ابن نجیم حنفیؒ فرماتے ہیں:

"نص صریح پر عمل قیاس پر عمل سے اولی ہے اور یہ کہ ظاہر الحدیث واجب العمل ہے۔"(۳)

بلکہ ہم تو امام ابوحنیفہؒ کو حدیث کے معاملہ میں اس قدر حساس پاتے ہیں کہ وہ قیاس واجتہاد کے مقابلہ میں ضعیف حدیث تک کو اولی سمجھتے ہیں، چنانچہ امام ابن حزم اندلسیؒ فرماتے ہیں:

"تمام حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کے امام کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک رائے اور قیاس سے اولی ہے، اگر اس بارے میں کوئی دوسری حدیث نہ ملتی ہو۔"(۴)

علامہ شہاب الدین ابن حجر مکی الہیثمیؒ، علامہ ابن حزمؒ کے مذکورہ بالا قول کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"حدیث کے ساتھ امام صاحب کا اعتناء جلالت حدیث اور ان کے نزدیک اس کا رتبہ قابل غور ہے۔"(۵)

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"وأصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى مجمعون على أن ضعيف الحديث مقدم على القياس والرأى وعلى ذلك بنى مذهبه."(۱)

"امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب کا اس بات پر اتفاق تھا کہ ضعیف حدیث قیاس اور رائے پر مقدم ہے اور اسی پر

---

(۱) اعلام الموقعین ۲/۳۵۹، ایقاظ الھمم، ص ۵۲

(۲) ھدیۃ السلطان إلی مسلمی بلاد الیابان الزندویسیۃ لصاحب الھدایۃ لمحمد سلطان المعصومی الخجندی، ص ۶۵ بحوالہ روضۃ العلماء

(۳) ھدیۃ السلطان، ص ۵۸ بحوالہ البحر الرائق لابن نجیم

(۴) ملخص ابطال القیاس لابن حزم، ص ۶۸ وکذا فی مناقب الامام للذھبی، ص ۲۱ وظفر الأمانی شرح مختصر جرجانی للکنوی، ص ۱۰۸ وقواعد التحدیث للقاسمی، ص ۱۱۸ وقواعد فی علوم الحدیث للتھانوی، ص ۹۶

(۵) خیرات الحسان، ص ۷۸

ان کے مذہب کی بنیاد ہے۔''

آگے چل کر آں رحمہ اللہ مثال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مثلاً نماز میں قہقہہ والی ضعیف حدیث کو قیاس اور رائے پر مقدم کرنا یا کھجور کی نبیذ سے سفر میں وضو کرنے والی ضعیف حدیث کو رائے اور قیاس پر مقدم کرنا اور دس درہموں سے کم چوری کرنے والے کے ہاتھ کاٹنے سے منع کرنا حالانکہ اس بارے میں جو حدیث وارد ہے وہ ضعیف ہے اور اقامت جمعہ کے لئے مصر کی شرط، حالانکہ اس بارے میں جو حدیث ہے وہ بھی ضعیف ہے وغیرہ۔

آں رحمہ اللہ ضعیف حدیث اور آثار صحابہ کو بھی قیاس اور شخصی رائے پر مقدم بتاتے ہیں اور ایسا ہی ایک قول امام احمد کا بھی ہے الخ۔''(۲) امام ابن تیمیہؒ نے بھی امام ابوحنیفہؒ کے سفر میں نبیذ سے وضو کرنے اور نماز میں قہقہہ والی احادیث کو خلاف قیاس قبول کرنے کا تذکرہ فرمایا ہے۔ (مجموع فتاوی ۲۰/۳۰۴-۳۰۵)

مشہور حنفی عالم شیخ عبدالقادر قرشی (۷۷۵ھ) فرماتے ہیں:

''امام ابوحنیفہؒ کے اصحاب کا مذہب بھی قیاس پر خبر کے تقدم کا ہے، اور یہی وہ بات ہے جو صحیح ہے اور ان کی کتب اس پر ناطق ہیں۔ اس بارے میں جو کچھ اصحاب ابوحنیفہ سے اس کے خلاف نقل کیا جاتا ہے وہ معتبر نہیں ہے، پس ہمارے اصحاب نے قہقہہ کی مشہور حدیث کے مطابق قہقہہ سے وضو کو واجب بتایا ہے حالانکہ قہقہہ قیاس کے مطابق حدث نہیں ہے لیکن ہم نے خبر سے قیاس کو ترک کیا ہے۔ اسی طرح نماز جنازہ اور سجود تلاوت میں قہقہہ سے وضو کو واجب نہیں بتاتے کیونکہ اس بارے میں جو نص وارد ہے وہ صرف رکوع و سجود والی نماز کے متعلق ہے، لہذا ہم نے مورد النص پر اقتصار کیا ہے۔ اسی باب سے اگر کوئی روزہ دار شخص بھول کر کھا پی لے یا صحبت کر بیٹھے تو مفطر نہیں ہوتا حالانکہ قیاس روزہ ٹوٹنے کا متقاضی ہے کیونکہ اس میں صوم کے خلاف بات موجود ہے جیسا کہ امام مالکؒ کا قول ہے لیکن ہمارے اصحاب نے اس قیاس کو حدیث کی وجہ سے ترک کیا ہے۔ اسی باب سے کھجور کی نبیذ سے وضو کا حکم بھی ہے الخ۔''(۳)

امام ابن حزمؒ، امام ابوحنیفہؒ کے متعلق ایک مقام پر فرماتے ہیں:

''امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ کی کوئی ضعیف خبر میرے نزدیک قیاس سے اولی ہے، اس کی موجودگی میں قیاس جائز نہیں ہے۔''(۱)

اور ملا علی قاری الہروی حنفی فرماتے ہیں:

(۱،۲) اعلام الموقعین ۱/۷۷ (امام احمدؒ کا محولہ قول کتب میں یوں مذکور ہے: ''ضعیف الحدیث خیر من الرأی'' [illegible] ۱۸/۵۲)
(۳) الکتاب الجامع مع الجواہر المضیئۃ ۲/۴۲۷-۴۲۸ ملخصا

''ان کا قوی مذہب ضعیف حدیث کو مجرد قیاس محتمل بالتزییف پر مقدم کرنا ہے۔''(۲)

علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ حدیث :"ألا إنی أوتیت القرآن ومثله معه ألا یوشك رجل شبعان علی أریكته یقول علیكم بهذا القرآن فما وجدتم فیه من حلال فأحلوه وما وجدتم فیه من حرام فحرموه وإن ماحرم رسول الله ﷺ كما حرم الله."(۳)____ کی شرح میں ملا علی قاریؒ سے ناقل ہیں:

"ولذا رجح الإمام الأعظم الحدیث ولوضعیفاً علی الرأی ولو قویاً."(۴)

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے مشہور تلامذہ میں سے امام ابویوسف اور امام محمد بن حسن الشیبانی رحمہما اللہ نے امام ابوحنیفہؒ کے ایک تہائی مذہب سے اختلاف کیا ہے۔(۵) مشہور حنفی عالم عبدالقادر قرشی (۷۷۵ھ) فرماتے ہیں کہ اصحاب امام ابوحنیفہ میں سے حسن بن زیاد سے منقول ہے:

"لیس لأحد أن یقول برأیه مع نص عن كتاب الله أو سنة عن رسول الله أو إجماع عن الأمة."(۶)

پس ثابت ہوا کہ فقہائے حنفیہ کا زیر بحث اصول نہ امام ابوحنیفہؒ سے ثابت ہے اور نہ آپ کے تلامذہ سے بلکہ متاخرین میں سے بعض متعصب مقلدین کی ایجاد ہے جیسا کہ علامہ شعرانیؒ نے بصراحت فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

"اعتقادنا واعتقاد كل منصف فی الإمام أبی حنیفة أنه لو عاش حتی دونت أحادیث الشریعة وبعد رحیل الحفاظ فی جمعها من البلاد والثغور وظفربها لأخذ بها وترك كل قیاس قاسه و كان القیاس قل فی مذهبه كما قل فی مذهب غیره بالنسبة إلیه لكن لما كانت أدلة الشریعة مفرقة فی عصره مع التابعین وتابعی التابعین فی المدائن والقریٰ والثغور كثر القیاس فی مذهبه بالنسبة إلی غیره من الأئمة ضرورة لعدم وجود النص فی تلك المسائل التی قا س فیها بخلاف غیره من الائمة ...... ویحتمل أن الذی أضاف إلی الإمام أبی حنیفة أن یقدم القیاس علی النص ظفر بذلك فی كلام مقلدیه الذین یلزمون العمل بما وجدوا عن إمامهم من القیاس ویتركون الحدیث الذی صح بعد موت الإمام فالإمام معذور ومقلدوه غیر معذورین."(۱)

(۱) الإحکام فی اصول الأحکام لابن حزم ۷/۵۴ (۲) مرقاۃ لملا علی القاری ۱/۳

(۳) سنن ابی داؤد مع العون ۴/ ۳۲۸ و جامع الترمذی مع التحفۃ ۳/۴/۳۷۴

(۴) تحفۃ الأحوذی ۳/۴/۳۷۴ (۵) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۲

(۶) الکتاب الجامع مع الجواہر المضیۃ ۲/۴۷۳

علامہ شعرانیؒ کی اس طویل عبارت کا خلاصہ شیخ محمد عبد السلام مبارکپوریؒ کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں، فرماتے ہیں:

''اس کا خلاصہ اسی قدر ہے کہ ہر منصف کا اعتقاد جناب امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں (ان کے اقوال کو پڑھتے ہوئے) یہ ہے کہ اگر آپ زندہ رہتے اور احادیث نبویہ جمع ہوگئی ہوتیں تو جس قدر مسائل میں آپ نے قیاس کیا حدیث ملنے پر قیاس ترک کر دیتے اور آپ کے مذہب میں بھی قیاس کم ہوتا، کیونکہ آپ قیاس کی مذمت کرتے اور اس سے براءت ظاہر کرتے تھے اور جس نے یہ کہا کہ امام ابوحنیفہؒ قیاس کو حدیث پر مقدم کرتے غالباً اس نے یہ بات ان کے مقلدین میں پائی جو امام کے قیاسی مسئلہ کو حدیث پر مقدم کرتے ہیں اور حدیث صحیح کو چھوڑ دیتے ہیں۔ پس امام صاحب معذور ہیں ان کے مقلدین غیر معذور۔''(۲)

صاحب ''دراسات اللبیب'' اور شاہ ولی اللہ دہلوی وغیرہما کے بعض اقوال سے بھی ہمارے اس موقف کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ علامہ محمد معین الدین سندھیؒ فرماتے ہیں:

''فقیہ کی روایت کو غیر فقیہ کی روایت پر ترجیح دینے کا قول جو امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے وہ وضعی ہے، ان کا فرمودہ نہیں ہے۔''(۳)

اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا قول ہے:

''بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مابین اختلافات کی بنیاد وہ اصول ہیں جو بزدوی وغیرہ کی کتب اصول میں منقول ہیں، حالانکہ یہ اصول ان ائمہ سے منقول نہیں ہیں۔ ان کے کلام سے بعد والوں نے اخذ کئے ہیں مثلاً یہ کہ خاص مبین ہے، اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں، عام قطعی ہے خاص کی طرح، کثرت رواۃ کی وجہ سے ترجیح صحیح نہیں، ـــــ باب رائے کے انسداد کے اندیشہ سے غیر فقیہ کی حدیث پر عمل کرنا واجب نہیں، ـــــ شرط ووصف کے مفہوم کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ کہ امر کا موجب ہمیشہ وجوب ہی ہے وغیرہ ـــــ یہ ایسے اصول ہیں جو ائمہ کے کلام سے تخریج کردہ ہیں، ان کی روایت نہ امام ابوحنیفہؒ سے ثابت ہے اور نہ ان کے صاحبین سے۔''(۴)

افسوس کہ ابوریہ اور محمد زاہد کوثری وغیرہما جیسے غالی علماء احناف نے اس معاملہ میں تحقیق وانصاف کو بالائے طاق رکھ دیا ہے، چنانچہ ابوریہ کا قول ہے:

''محمد بن الحسن نقل کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا: میں مفتی قضاۃ صحابہؓ کی تقلید کرتا ہوں، ابو

---

(۱) المیزان للشعرانی ۱/۶۲، النافع الکبیر لابی الحسنات، ص ۱۳۵

(۲) سیرۃ البخاری لمحمد عبدالسلام، ص ۳۴۲

(۳) دراسات اللبیب لمحمد معین الدین السندی، ص ۸۳؛

(۴) حجۃ اللہ البالغۃ للدہلوی، ص ۱۶۵-۱۶۶

بکر، عمر، عثمان، علی اور عبادلہ ثلاثہ، میں ان کی رائے کے خلاف رائے نہیں دوں گا تین نفر کے علاوہ: انس، ابو ہریرہ اور سمرہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انس آخری دور میں مختلط ہو گئے تھے، وہ اپنی عقل سے فتوی دیتے تھے پس میں ان کی عقل کا پابند نہیں ہوں۔ ابو ہریرہ ہر وہ بات غور و فکر کئے بغیر روایت کر دیتے ہیں جو انہوں نے سنی ہے اور وہ ناسخ و منسوخ کا خیال بھی نہیں رکھتے۔" (۱)

آگے چل کر آں جناب مزید فرماتے ہیں:

"میں نے (یعنی ابو یوسفؒ نے) امام ابو حنیفہؒ سے کہا: میرے پاس ایسی حدیث آئے جو قیاس کے خلاف ہے (تو کیا کروں؟) فرمایا: ثقہ رواۃ روایت کریں تو ہم اس پر عمل کریں گے، نیز فرمایا: صحابہ سب عدول ہیں ابو ہریرہ اور انس کے سوا۔" (۲)

لیکن شیخ عبدالمنعم صالح العلی ابوریہ کے ان اقوال پر تنقید کرتے ہوئے بجا طور پر فرماتے ہیں:

"ابوریہ نے یہ حکایت کتاب المؤمل (۳) لأبی شامہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ ابو شامہ ساتویں صدی کے شافعی علماء میں سے تھے۔ ان کے اور امام محمد بن حسنؒ کے درمیان کئی صدیوں کا فاصلہ حائل ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ یہ حکایت انہوں نے کس سے لی ہے؟ علامہ کوثری نے رسالہ "الترحیب" (۴) میں بھی اس کا حوالہ دیا ہے........ محمد بن حسنؒ سے امام ابو حنیفہؒ کی ایسی روایت کہ جس کا کتب حنفیہ میں کوئی اتہ پتہ نہیں ملتا کیا قیمت رکھ سکتی ہے۔" (۵)

آں موصوف مزید فرماتے ہیں:

"یہ قطعاً جھوٹی بات ہے۔ ثقات میں سے کوئی بھی اس کو روایت نہیں کرتا، ہاں ابن ابی الحدید نے اس کو ابو جعفر الإسکافی سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔" (۶)

پس امام ابو حنیفہؒ کے معروف تلامذہ میں سے کسی کا آں رحمہ اللہ سے ایسی کوئی چیز نقل نہ کرنا بلکہ متاخرین میں سے بھی صرف بعض علماء کا اس چیز کو ساتویں یا نویں صدی ہجری کے بعض مصنفین کی طرف منسوب کرنا بذات خود اس دعوی کے وضعی ہونے کی ایک بڑی دلیل ہے، واللہ اعلم۔

۶- چھٹا حنفی اصول

یہ کہ خبر واحد کا تعلق ایسے امور کے ساتھ نہ ہو جو عام لوگوں کو پیش آتے ہیں مثلاً حدود و کفارات جو ادنی سا شبہ

---

(۱) شیخ المضیرۃ ابو ہریرۃ لابی ریہ، ص ۱۴۶ طبع ثالث بحوالہ مرآۃ الوصول شرح مرقاۃ الوصول لملا محمد بن فراموز خسرو المتوفی ۸۸۵ھ (بتصرف یسیر)

(۲) نفس مصدر، ص ۱۴۷ (۳) المؤمل لابی شامہ، ص ۴۳ طبع ہند

(۴) الترحیب للکوثری، ص ۲۴

(۵) دفاع عن ابی ھریرۃ لعبدالمنعم، ص ۲۴۵، وکذا فی الانوار الکاشفہ، ص ۱۷۵

(۶) نفس مصدر، ص ۲۴۳

پیدا ہو جانے کی صورت میں باقی نہیں رہتے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ عادۃ ایسے امور سے اکثر لوگ باخبر ہوتے ہیں نہ کہ صرف ایک دو شخص اس لئے ایسے واقعات میں شہرت اور تلقی بالقبول ضروری ہے۔(۱)

شیخ محمد زاہد الکوثری عموم بلوی سے متعلق اخبار آحاد کو رد کرنے کے حنفی قاعدہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ومن قواعدهم أيضا رد خبر الآحاد فی الأمور المحتمة التی تعم بها البلویٰ وتتوفر فيها الدواعی إلى نقلها بطريق الاستفاضة حيث يعدون ذلك مما تكذبه شواهد الحال واشتراط شهرة الخبر عند طوائف الفقهاء." (۲)

حنفیہ میں کرخی حدود و کفارات میں خبر آحاد کو ناقابل اعتبار سمجھتے ہیں۔''التوضیح'' میں یہ شرط ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے:

''اگر روایت بلوی عام میں شاذ ہو (یعنی وہ معاملات زندگی جو عام ضرورت سے متعلق ہوں) تو اس روایت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔(۳)

ملا جیون حنفی فرماتے ہیں:

''اسی طرح اگر کسی مشہور حادثہ کے متعلق کوئی خبر واحد ایک جماعت کے خلاف وارد ہو تو اسے قبول نہیں کیا جائیگا مثلاً اگر ایک جماعت سے مروی ہو کہ آں ﷺ حالت نماز میں تسمیہ سری طور پر ادا فرماتے تھے اور کوئی اکیلا راوی یہ بیان کرے کہ آں ﷺ تسمیہ بالجہر ادا فرماتے تھے تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ نماز کا واقعہ ایسا مشہور و مستمر ہے کہ جس کا ہزاروں لوگوں نے مشاہدہ کیا ہوگا لیکن بالجہر تسمیہ کو سوائے اس اکیلے راوی کے کسی نے نہیں سنا تو یہ عجیب بات ہے۔''(۴)

جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

''اسی طرح حنفیہ کے نزدیک اگر بلوی عام میں خبر بروایت آحاد وارد ہو (تو وہ قابل قبول نہیں ہے)۔''(۵)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ فرماتے ہیں:

''اس اصول میں یہ اشارہ بھی موجود ہے کہ نبی ﷺ کی وہ تمام احادیث جنہیں صرف ایک راوی کے علاوہ کوئی دوسرا نہ جانتا ہو تو وہ ضروریات دین میں سے نہیں ہیں، کیونکہ ضروریات کو آں ﷺ نے بطریق عموم تبلیغ فرمایا ہے نہ کہ مخصوص طریقہ پر۔اس پر حضرت عمرؓ کا یہ قول: "أو لأفعلن بك" قرینہ ہے۔''(۱)

---

(۱) الحدیث والمحدثون للشیخ محمد محمد ابوزہو　　(۲) تقدمہ نصب الرایہ ۱/ ۲۸-۲۹

(۳) التوضیح لصدر الشریعہ مع التلویح لتفتازانی ۲/ ۹　　(۴) نور الانوار شرح المنار لملاجیون، ص ۱۸۵-۱۸۶، قواعد فی علوم الحدیث، ص ۱۲۵

(۵) قواعد فی علوم الحدیث، ص ۴۵۲

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ اس حنفی اصول کا تعارف کراتے ہوئے ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''بعض نے یہ شرط رکھی ہے کہ جس حدیث کا تعلق ایسے معاملہ سے ہو جو عام لوگوں کو پیش آتا رہتا ہے اس حدیث کا مشہور ہونا ضروری ہے۔''(۲)

واضح رہے کہ ''عموم بلویٰ'' کی تفسیر میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں :"البلوی بما یتکرر۔"(۳) اس فقہی حنفی اصول کے تحت رد کی گئی ایک صحیح حدیث (حدیث قلتین) کی مثال اور اس پر تبصرہ اوپر ''پانچواں حنفی اصول (تقدیم قیاس کی دوسری مثال)'' کے تحت گزر چکا ہے، لیکن احناف کا یہ اصول بھی بے اصولی پر مبنی ہے کیونکہ:

۱- صحابہ کرام، تابعین اور اتباع تابعین کے زمانوں میں عموم بلوی سے متعلق اخبار آحاد پر عمل کیا جاتا رہا ہے۔

۲- اگر عموم بلوی یعنی روزمرہ کی زندگی سے متعلق عام ضروریات کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی صحیح اور ثابت احادیث پر اعتبار نہ کیا جائے تو یہ زندگی بے لگام بن کر رہ جائے گی۔

۳- اگر عموم بلوی سے متعلق اخبار آحاد کو قبول نہ کیا جائے تو پھر ان معاملات میں رہنمائی کے لئے صرف قیاس کی صورت ہی باقی رہ جاتی ہے، لیکن نص کی موجودگی میں قیاس چونکہ باطل اور مردود ہوتا ہے (جیسا کہ اوپر واضح کیا جا چکا ہے) ان درپیش مسائل کو حل کرنے کے لئے اور کونسی تدبیر اختیار کی جا سکتی ہے؟ شاید اس کا کوئی معقول جواب نہ بن پڑے۔

اس حنفی اصول کے متعلق چند معروف محققین کی آراء پیش خدمت ہیں:

محی السنۃ علامہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

''حنفیہ اور ابو عبداللہ بصری کے برخلاف جو چیز عموم بلوی سے متعلق ہو اس کا آحاد میں سے ہونا باعث ضرر نہیں ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین نے اس بارے میں اخبار آحاد پر عمل کیا ہے۔ حنفیہ میں سے کرخی کے برخلاف خبر آحاد کا حدود و کفارات سے متعلق ہونا بھی اس خبر صحیح کے لئے مضر نہیں ہے۔ یہاں اس اختلاف کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ حکم شرعی میں وہ خبر ایک عادل کی خبر ہے اور حدود و کفارات کے متعلق ایسی کوئی دلیل ثابت نہیں ہے جو احکام شرعیہ کے عموم سے اس کی تخصیص کرتی ہو۔''(۴)

چونکہ بقول حافظ ابن حجر عسقلانیؒ: ''حدود اور تقدیرات میں قیاس کا دخل نہیں ہے''(۱) لہٰذا ان معاملات میں لامحالہ خبر واحد ہی پر اعتبار کرنا ہوگا۔ حافظ رحمہ اللہ ''فتح الباری'' میں ایک مقام پر لکھتے ہیں:

---

(۱) حاشیہ بر قواعد فی علوم الحدیث، ص ۴۵۴
(۲) رفع الملام عن ائمۃ الاعلام، ص ۱۵-۱۷، مجموع فتاویٰ ۲۰/۲۴۳
(۳) فتح الباری ۱۳/۲۳۵
(۴) حصول المأمول من علم الأصول، ص ۵۹

"وفيه قبول خبر الواحدفی الأحكام ولوكانت امرأة سواء كان ذلك فيما تعم به البلوى أم لا،لأنه ﷺ قبل خبر الأعرابيه."(۲)

''اس میں خبر واحد کے احکام میں مقبول ہونے کی صراحت ہے اگر چہ اس کی روایت کرنے والی عورت ہی ہو اور وہ روایت عموم بلوی سے متعلق ہو یا غیر متعلق کیونکہ نبی ﷺ نے ایک اعرابیہ کی خبر کو قبول فرمایا تھا۔''

آں رحمہ اللہ فقہائے حنفیہ کے اس اصول پر تنقید کرتے ہوئے ایک مقام پر رقمطراز ہیں:

''بعض لوگوں نے عموم بلوی سے متعلق خبر واحد کو رد کیا ہے لیکن ان پر یوں تعاقب کیا گیا ہے کہ خود وہ لوگ بھی عموم بلوی سے متعلق اخبار آحاد پر عمل کرتے ہیں مثال کے طور پر نماز میں قہقہہ، قے اور نکسیر پھوٹنے سے ایجاب وضوء ـــــ یہ تمام چیزیں اصول فقہ میں مبسوط طریقہ پر مذکور ہیں۔ یہاں ہم نے ان کی طرف صرف اشارہ پر ہی اکتفاء کیا ہے۔''(۳)

۷- ساتواں حنفی اصول

قبولیت خبر واحد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ راوی کا قول و عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو، مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث روایت کی کہ جب کتا کسی برتن میں منہ ڈالے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے مگر وہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے تھے۔ اسی لئے امام ابو حنیفہؒ نے ان کی روایت کردہ اس حدیث پر عمل کو ترک کر دیا۔''(۴)

مشہور حنفی عالم شیخ عبد القادر قرشی (۷۷۵ھ) فرماتے ہیں:

''مشہور عظیم اصولی قاعدہ ہے کہ اگر راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے تو اس کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ اس کی روایت کا کیونکہ عادل مؤتمن راوی اگر رسول اللہ ﷺ سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے اور پھر اس کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس کا یہ عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے پاس اسباب نسخ، معارض یا تخصیص وغیرہ میں سے ضرور کوئی چیز ثابت ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مذہب یہ تھا کہ ولوغ الکلب سے برتن کو تین بار دھویا جائے۔''(۵)

اس اصول کے متعلق ملا جیون فرماتے ہیں:

''کسی راوی کا روایت حدیث کے بعد اپنی ہی روایت کے خلاف عمل کہ جس کے خلاف روایت ہونے کا یقین ہو ہمارے نزدیک اس پر عمل ساقط ہوگا لیکن اگر اس کا عمل روایت سے قبل کا ہو یا جس کی تاریخ غیر معروف ہو تو یہ محل جرح نہیں ہے۔''(۱)

---

(۱) فتح الباری ۴/۱۳ (۲) نفس مصدر ۱/ ۳۰۸
(۳) نفس مصدر ۱۳/ ۲۳۵ (۴) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابو زھو
(۵) الکتاب الجامع مع الجواہر المضیئۃ ۲/ ۴۲۷

آں جناب مزید فرماتے ہیں:

''صحابہ یا صحابی کا کسی حدیث کے خلاف عمل اس حدیث کے لئے موجب طعن ہے جب کہ حدیث ظاہر ہو اور صحابہ یا صحابی سے اس حدیث کے مخفی رہنے کا احتمال نہ ہو، لیکن اگر مخفی رہنے کا احتمال ہو تو اس حدیث کے بارے میں جرح واجب نہیں ہے۔''(۲)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''حنفیہ کا قول ہے کہ راوی کی روایت کا نہیں بلکہ اس کی رائے (وعمل) کا اعتبار ہوگا۔''(۳)

جناب ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی فرماتے ہیں:

''اگر صحابی کوئی ایسی حدیث روایت کرتا ہو کہ جس کا معنی ظاہر ہو لیکن وہ اسے کسی دوسرے معنی پر محمول کرے تو اکثر، جن میں شافعیہ، مالکیہ اور حنفیہ میں سے کرخی ہیں، اسے ظاہر پر ہی محمول کرتے ہیں اور صحابی کے قول کا اعتبار نہیں کرتے لیکن اکثر حنفیہ اور حنابلہ اسے ظاہر کے خلاف اس چیز پر محمول کرتے ہیں جس پر کہ صحابی نے محمول کیا ہے، اور ظاہر پر عمل ترک کرتے ہیں اس بناء پر کہ بلا وجہ ظاہر کا ترک کرنا حرام ہے لہذا وہ جب تک خلاف ظاہر کوئی مرجح دلیل نہ ہو اسے ترک نہیں کرتے جیسا کہ شروح ''التحریر''(۴) اور شروح ''المسلّم''(۵) وغیرہ میں مذکور ہے۔''(۶)

آنجناب ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''اگر صحابی کا قول یا فعل حدیث مسند صحیح کے معارض ہو تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ قول یا فعل مسند صحیح کی سند کی طرح بسند صحیح ثابت ہو، دوسری صورت اس کے عدم ثبوت کی ہو سکتی ہے۔ پس اگر دوسری صورت درپیش ہو تو باعتبار قوت اسناد ثابت صحیح کو غیر ثابت پر ترجیح کی ضرورت کے پیش نظر حدیث صحیح کو اس اثر پر ترجیح دی جائے گی لیکن اگر پہلی صورت درپیش ہو تو حنفیہ کے نزدیک یہ محل تفصیل ہے کہ آیا وہ صحابی اس حدیث کا راوی ہے یا غیر راوی، اس بارے میں بھی کہ جو جرح یا مخالفت منقول ہے وہ یقینی بھی ہے یا نہیں اور یہ تمام چیزیں مبسوط طریقہ پر ''کشف الاسرار''(۱)، التحقیق، ''التوضیح'' لصدر الشریعہ(۲) اور شروح ''التحریر''(۳) میں مذکور ہیں۔''(۴)

سوال: ''کیا راوی کا ظاہر روایت پر عمل ترک کرنا ترک روایت کے لئے حجت ہے یا نہیں؟'' کا جواب

---

(۱) نور الانوار شرح المنار، ص ۱۹۰ (۲) نفس مصدر، ص ۱۹۱

(۳) فتح الباری ۱/۴۶۴، ۲/۵۶۷، ۵۷۱، ۳/۵۱۴، ۹/۱۵۲

(۴) شرح التحریر لابن امیر الحاج ۲/۲۶۵، شرح التحریر لأمیر بادشاہ الحسینی ۳/۷۱

(۵) شرح مسلم الثبوت لمحب اللہ بن عبدالشکور ۲/۱۶۲

(۶) الاجوبۃ الفاضلۃ، ص ۲۲۳

دیتے ہوئے علامہ لکھنوی فرماتے ہیں:

''اس بارے میں ائمہ اور فقہائے امت کے مابین اختلاف ہے۔ پس اگر کوئی صحابی حدیث روایت کرتا ہو تو وہ مختلف معانی پر محتمل ہونے سے خالی نہیں ہوتی۔ لیکن ان معانی میں سے کوئی معنی بھی ظاہری نہ ہوگا، مثلاً مشترک اور مجمل وغیرہ ہو۔ پس ہو سکتا ہے کہ اس راوی نے اس کے کسی ایک محمل پر اسے محمول کیا ہو، لہٰذا جمہور کے نزدیک یہ محمل متعین ہے جن میں شافعیہ اور بعض حنفیہ بھی ہیں کیونکہ اس نے ظاہر پر عدم حمل بلا وجہ نہیں کیا ہوگا بلکہ وہ اس کے کسی قرینہ سے واقف ہوگا۔ اور صحابی نبی ﷺ کے احوال کو جاننے والا اور اس کے اسرار سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ واقف ہوتا ہے، پس اس کا حمل کرنا اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ نبی ﷺ کی وہی مراد تھی، لہٰذا اس کی تاویل کو ترک نہیں کیا جائیگا الا یہ کہ اس سے قوی تر کوئی دلیل سامنے آئے۔ اس بارے میں اکثر علمائے حنفیہ نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ تاویل صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں اس چیز کا جواز موجود ہوتا ہے کہ اس نے اپنی رائے سے ایسا کیا ہو لیکن اس سے دوسرا احتمال جو شامل نص ہو باطل نہیں ہوتا۔'' (۵)

اور جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

''راوی کا اس روایت کے بعض محتملات کی ایسی تعیین کرنا کہ جو اس پر مشترک ہو تو اس کی تاویل کے ساتھ عمل دوسری تاویل پر عمل سے منع نہیں کرتا جیسا کہ شرح ''المنار'' (۶) میں مذکور ہے۔ راوی کا اپنی روایت پر عمل سے امتناع اس روایت کے خلاف اس کے عمل کے مثل ہی ہے جس کی صراحت ''المنار'' میں موجود ہے۔'' (۷)

اس حنفی اصول کی اصل بنیاد یہ ہے کہ چونکہ صحابی، جو سند حدیث کا اصل اور اولین راوی ہوتا ہے اور دوسروں کی بہ نسبت موارد خطاب یا اس حدیث کے مقتضی اور مطلب کو اچھی طرح سمجھتا ہے لہٰذا اس کے عمل کو اس کی روایت اور رائے پر ترجیح دی جائے گی۔ اس بارے میں علمائے حنفیہ کا یہ کہنا قطعاً درست ہے کہ صحابی موارد خطاب کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ اچھی طرح سمجھتا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ وغیرہ نے لکھا ہے:

"الصحابی أعلم بموارد الخطاب من غیرہ لا سیما من کان مجتھدا۔"(۸)

یعنی ''صحابی دوسروں کے مقابلہ میں موارد خطاب کا زیادہ عالم ہوتا ہے بالخصوص جو مجتہد صحابی ہو۔''

علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں:

"وراوی الحدیث أعرف بالمراد من غیرہ ولا سیما الصحابی المجتھد۔"(۱)

(۱) کشف الاسرار لعبد العزیز البخاری ۳/ ۵۹-۶۷
(۲) التوضیح لصدر الشریعہ ۲/ ۱۳
(۳) شرح التحریر لکمال بن الھمام ۲/ ۲۶۵
(۴) الاجوبۃ الفاضلۃ، ص ۲۲۴-۲۲۵
(۵) نفس مصدر ۲۲۲
(۶) شرح المنار، ص ۱۹۱
(۷) قواعد فی علوم الحدیث، ص ۲۰۲
(۸) فتح الباری ۱/ ۳۴۷، ۴۴۵، ۵۸۳، ۲/ ۲۴، ۳۲، ۲/ ۱۷، ۳/ ۳۷۱، ۱۰/ ۴۵، ۱۳/ ۳۳۸

''اور راوی حدیث کا مطلب دوسروں سے زیادہ جانتا ہے بالخصوص جو مجتہد صحابی ہو۔''

اور علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

"إن راوی الحديث أدرى بمراد الحديث من غيره."(۲)

''بلاشبہ راویٔ حدیث دوسروں سے اپنی مرویات کا مفہوم بہتر جانتا ہے۔''

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"وراوی الحديث أعرف بالمراد به من غيره ولاسيما الصحابی المجتهد."(۳)

یہی وجہ ہے کہ امام نوویؒ وغیرہ فرماتے ہیں:

"مذهب الشافعی ومحققی الأصوليين أن تفسير الراوی مقدم إذا لم يخالف الظاهر."(۴)

یعنی ''امام شافعی اور محقق علمائے اصول کا مذہب ہے کہ راوی کی تفسیر مقدم ہے بشرطیکہ ظاہر حدیث کے خلاف نہ ہو۔''

اور ''فتح الباری'' میں ہے:

"تفسير الصحابی أرجح من تفسير غيره."(۵)

''صحابی کی تفسیر غیر صحابی کی تفسیر سے ارجح ہے۔''

لیکن یہ ضابطہ علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ جمہور کے ہاں اس بات کی شرط ہے کہ صحابی کا قول ظاہر روایت کے خلاف نہ ہو، جیسا کہ اوپر امام نوویؒ کے کلام میں گزر چکا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اس بارے میں نہایت صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں:

''اگر کسی صحابی کا عمل اس کی اپنی روایت کے خلاف ملے تو اس کی روایت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس کی رائے یا عمل غیر معتبر ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی رائے متطرق ہو سکتی ہے کہ جس میں نسیان وغیرہ کا احتمال ہوتا ہے۔''(۶)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''صحابی کا اپنی روایت کے خلاف عمل اس کی روایت کے حکم نسخ کے لئے کافی نہیں ہے۔''(۱)

---

(۱) نیل الاوطار ۱/۲۵۶ — (۲) تحفۃ الأحوذی ۱/۲۵۷
(۳) نفس مصدر ۱/۱۳۳ — (۴) صحیح مسلم بشرح النووی ۲/۳، تحفۃ الأحوذی ۲/۲۳۵
(۵) فتح الباری ۱/۱۳۵، ۲/۳۱، ۲۴۵ — (۶) نفس مصدر ۲/۱۷۶، ۴/۳۳۰، ۵/۳۵۹، ۹/۳۶۳، ۴۰۲

علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں:

"ذهب الجمهور من أهل الأصول إلى أنه يعمل بالظاهر ولايصار إلى خلافه لمجرد قول الصحابی أو فعله وهذا هو الحق لأنا متعبدون بروايته لا برأيه كما تقدم وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يعمل بما حمله عليه الصحابی لأنه أخبر بمرادالنبیﷺ۔"(۲)

''جمہور ائمہ اصول کا مذہب ہے کہ اس ظاہر روایت پر عمل کیا جائے گا اور مجرد صحابی کے قول یا عمل سے اس حدیث کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ بات حق ہے کیونکہ ہم اس کی روایت کے مکلّف ہیں، اس کی رائے کے نہیں، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ اکثر احناف اس طرف گئے ہیں کہ صحابی نے اسے جس چیز پر محمول کیا ہے اسی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ نبی ﷺ کی مراد سے زیادہ باخبر ہوتا ہے۔''

امام نوویؒ ''التقریب'' میں فرماتے ہیں:

"وعمل العالم وفتياه على وفق حديث ليس حكما لصحته ولامخالفته قدح فى صحته ولا فی روايته."(۳)

یعنی ''کسی عالم کے عمل یا فتوی کا کسی حدیث کے مطابق ہونا اس حدیث کی صحت کی دلیل نہیں ہوتا اور نہ ہی کسی عالم کے قول وعمل کا کسی حدیث کے خلاف ہونا اس حدیث یا اس کی اپنی روایت کی عدم صحت کی دلیل ہوتا ہے۔''

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''اگر قول، فعل کے معارض ہو تو علمائے اصول کے نزدیک قول کو فعل پر مقدم کرنا صحیح ہے "لأن القول يتعدى إلى غيره والفعل قد يقتصر عليه۔" (۴)

اور نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

''جمہور حنفیہ اور بعض مالکیہ کے برخلاف راوی کا کسی حدیث کے خلاف عمل بھی اس حدیث کے لئے غیر مضر ہے کیونکہ جو خبر بھی ہم تک پہنچتی ہے ہم اس کے مطابق عبادت کرنے پر مکلّف ہیں نہ کہ اس خبر کے راوی کی فہم کے مطابق، اور اسی طرح نہ ہی ہم راوی کے عمل کو اس کی روایت پر مقدم کرکے اسے قابل استدلال حجت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔''(۵)

محققین علمائے حنفیہ میں سے علامہ محمد معین سندھی فرماتے ہیں:

''مرفوع صحیح حدیث کے خلاف آثار صحابہ کو پاتے وقت آثار صحابہ سے تمسک ضعیف مذہب ہے۔ حق تعالی

---

(۱) فتح الباری ۳/۱۰۶
(۲) ارشاد الفحول، ص ۵۶
(۳) کمافی تحفۃ الأحوذی ۱/۱۳۴
(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ۹/۱۹۴، نصب الرایہ ۳/۱۷۴
(۵) حصول المأمول من علم الأصول، ص ۵۹

نے اس کے وجوب ترک پر دلیل قائم فرمائی ہے۔ چونکہ ہمارے اوپر نبی ﷺ کے ارشادات کی اتباع مجرد ان کی صحت ثابت ہونے پر واجب ہے، لہذا آں ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کا مخالف قول یا عمل قبول نہیں کیا جا سکتا خواہ اس کا قائل یا عامل کوئی بھی ہو۔

صحابی کے مخالف قول کو اس چیز پر محمول کیا جائے گا کہ اس تک (نبی) معصوم ﷺ کا قول نہیں پہنچا ہوگا، اور یہ چیز صحابہ میں بہت عام تھی، یا پہنچا تو ہوگا لیکن اس نے عارض اجتہادی کے باعث اسے ترک کر دیا ہوگا اور اس کے وہم وگمان میں بھی یہ بات نہ ہوگی کہ اس کا ایسا کرنا دوسروں کے لئے حجت بن سکتا ہے، یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس تک کوئی دوسری حدیث پہنچی ہو جسے اس نے اس حدیث کے معارض سمجھا ہو اور اس کو اس دوسری حدیث کے مؤخر ہونے کے ثبوت بھی ملے ہوں، پس اس نے اس دوسری حدیث کے مطابق عمل کیا ہو، لیکن فی الحقیقت وہ دوسری حدیث پہلی حدیث کے معارض نہ ہو اور اس نے سہواً ایسا سمجھ لیا ہو ـــــ چنانچہ ان کے لئے اپنے صحیح فہم کی طرف رجوع کرنا اور اپنے غلط فہم کو ترک کرنا دونوں جائز تھا، لہذا ان تمام احتمالات کی موجودگی میں کہ جو صحابی کے ساتھ وابستہ ہیں، (نبی) معصومؐ کے قول حق کو صحابی کے قول کے مقابلہ میں کس طرح چھوڑا جا سکتا ہے؟ نیز ایک مسلمان کے لئے یہ چیز کس طرح جائز ہوسکتی ہے؟ کیا ایسا کرنا شک سے یقین کو ترک کرنے کے مترادف نہیں ہے؟" (۱)

اسی طرح جناب ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی فرماتے ہیں:

"صحابی کا عمل کسی حدیث کے خلاف ہونا اس وجہ سے بھی ہوسکتا ہے کہ اس تک وہ صحیح حدیث پہنچی ہی نہ ہو جس کی مثالیں بہت زیادہ اور مشہور ہیں، یا پہنچی تو ہو لیکن اس نے اس کو بعض معلوم قرائن کے سبب خلاف ظاہر پر محمول کیا ہو ـــــ اس چیز سے اس حدیث کے ظاہر کا بطلان واجب نہیں ہوتا۔ یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس نے اس حدیث کو ظاہر پر محمول تو کیا ہو لیکن دوسری معارض حدیث، کہ جو اس کے نزدیک قوت میں اس کے مساوی ہو یا اس سے ارجح ہو، کے باعث ترک کر دیا ہو، یا اسی طرح کے دوسرے ممکن احتمالات کے باعث ایسا ہوا ہو تو ان تمام احتمالات کے باوجود صحیح حدیث کو اثر صحابی کے باعث نہیں چھوڑا جائے گا۔" (۲)

آنجناب ایک اور مقام پر یوں فرماتے ہیں:

"اس مقام پر حق بات یہ ہے کہ نبی ﷺ کا قول وفعل اتباع کا زیادہ مستحق ہے۔ دوسروں کا قول وفعل اتباع میں آں ﷺ کے قول وفعل کے مساوی نہیں ہوسکتا۔ لہذا اگر آثار صحابہ میں سے کوئی حدیث نبوی کے خلاف ملے تو رسول اللہ ﷺ کی خبر کو لیا جائے گا اور اس خبر اور صحابی کے اثر کے درمیان جمع وتطبیق کی کوشش کی جائے گی تا کہ وہ اثر حد

---

(۱) دراسات اللبیب فی الاسوۃ الحسنۃ بالحبیب، ص ۳۹۳ ملخصا

(۲) الاجوبۃ الفاضلۃ، ص ۲۲۵-۲۲۶

مخالفت سے نکل کر توافق اور قبول کے درجہ میں داخل ہو جائے۔ یہ عمل ان کے ساتھ حسن ظن اور ان کی ہدایت سے اہتداء کی ترغیب نبوی کے باعث ہے۔ جمع و تطبیق کے طریقے بہت سے ہیں جن میں سے ایک ادنی طریقہ عزیمت اور رخصت پر محمول کرنا ہے الخ۔"(۱)

علامہ ابن الھمام حنفی کا قول ہے:

"قول الصحابی حجة عندنا فیجب تقلیده ما لم ینفه شئ من السنة."(۲)

"صحابی کا قول ہمارے نزدیک حجت ہے، لہذا اس کی تقلید واجب ہے جبکہ اس سے کسی سنت کی نفی نہ ہوتی ہو۔"

جناب محمود الحسن دیوبندی صاحب فرماتے ہیں:

"کلام صحابی اگر مخالف حدیث ہو اور تاویل کی بھی گنجائش نہ ہو تو اس کو ترک کرنا چاہئے اور فعل رسول ﷺ کو اپنا مذہب قرار دینا چاہئے۔"(۳)

اور موجودہ علمائے حنفیہ میں سے گوجرانوالہ (پاکستان) کے معروف حنفی عالم جناب محمد سرفراز خاں صفدر کا قول ہے:

"اعتبار راوی کی مرفوع حدیث کا ہوتا ہے، اس کی اپنی ذاتی رائے کا (کوئی) اعتبار نہیں۔"(۴)

حدیث "ولوغ الکلب" کی تحقیق

جہاں تک زیر مطالعہ اصول کے پیش نظر امام ابوحنیفہؒ کا حضرت ابو ہریرہؓ کی ولوغ الکلب سے متعلق روایت کردہ حدیث صحیح پر عمل ترک کرنے کا تعلق ہے تو یہ بلاشبہ آں رحمہ اللہ کی اجتہادی خطا تھی۔ آں رحمہ اللہ کے اس فیصلہ کے صواب نہ ہونے پر ہم ذیل میں مختلف پہلوؤں سے بحث کریں گے:

۱- پہلے تو یہ جاننا چاہئے کہ اس بارے میں وارد حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں باعتبار صحت کوئی ضعف اور سقم نہیں ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے اپنی "صحیح" میں اسے یوں وارد کیا ہے:

"إذا شرب الکلب فی إناء أحدکم فلیغسله سبعاً."(۵)

یعنی "تم میں سے کسی کے برتن سے اگر کتا پی لے تو اس (برتن) کو سات بار دھویا جائے۔"

امام مسلمؒ نے اپنی "صحیح" میں اس حدیث کو متعدد طرق سے یوں تخریج کیا ہے:

"إذا ولغ الکلب فی إناء أحدکم فلیغسله سبع مرات."(۱)

---

(۱) الاجوبۃ الفاضلۃ، ص ۲۲۵
(۲) فتح القدیر لابن الھمام ۱/۴۲۱
(۳) احسن القری، ص ۱۴۷
(۴) احسن الکلام ۱/۲۴۰، ۲/۱۰۷
(۵) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱/۲۷۴

یعنی ''اگر تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اس کو سات مرتبہ دھوڈالو۔''

امام ترمذیؒ اسے یوں روایت کرتے ہیں:

"يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات أولاهن أو أخراهن بالتراب وإذا ولغت فيه الهرة غسل مرة. وهذا حديث حسن صحيح."(۲)

بعض روایات میں ''فليرقه'' یعنی ''اس کو انڈیل دو''، اور بعض میں ''تتریب'' یعنی ''مٹی سے رگڑ کر صاف کرنا'' بھی مروی ہے۔

امام ابوداودؒ فرماتے ہیں:

"طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مرات أولاهن بالتراب."

اور

"إذا ولغ الكلب فى الإناء فاغسلوه سبع مرات السابعة بالتراب."

پھر امام ابوداود، حضرت عبداللہ بن مغفل المزنی سے روایت کرتے ہیں:

"أمر بقتل الكلاب ثم قال ما لهم ولها فرخص فى كلب الصيد وفى كلب الغنم وقال إذا ولغ الكلب فى الإناء فاغسلوه سبع مرار الثامنة عفروه بالتراب."(۳)

امام ابن ابی شیبہ نے اپنی ''مصنف''(۴) میں، امام احمد بن حنبل نے اپنی ''مسند''(۵) میں امام ابوعوانہ نے اپنی ''صحیح''(۶) میں، ابن خزیمہ نے اپنی ''صحیح''(۷) میں، ابن الجارود نے ''المنتقی''(۸) میں، بیہقی نے ''السنن الکبری''(۹) میں، اور ابن حزم نے ''المحلی''(۱۰) میں عن ابی ہریرہ اس کی تخریج فرمائی ہے جبکہ امام احمد بن حنبل نے اپنی ''مسند''(۱۱) میں، نسائی نے اپنی ''سنن''(۱۲) میں، ابن ماجہ نے اپنی ''سنن''(۱۳) میں، دارمی نے اپنی ''مسند''(۱۴) میں، دارقطنی نے اپنی ''سنن''(۱۵) میں، اور ابن ابی شیبہ نے اپنی ''مصنف''(۱) میں عن ابن عمر اس کی تخریج فرمائی ہے۔ اور امام مسلم نے اپنی ''صحیح''(۲) میں، ابوعوانہ نے اپنی ''صحیح''(۳) میں، بیہقی نے ''السنن الکبری''(۴) میں اور ابن حزم نے ''المحلی''(۵) میں اس حدیث کی تخریج عن

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/۱۸۲
(۲) جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۱/۹۲-۹۳
(۳) سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۱/۲۷-۲۸
(۴) ۱/۱۷۳
(۵) ۲/۴۲۷، ۵۰۸
(۶) ۱/۲۰۷-۲۰۸
(۷) ۹۵، ۹۷
(۸) حدیث ۵۳
(۹) ۱/۲۴۰
(۱۰) ۱/۱۱۰
(۱۱) ۴/۸۶، ۵/۵۶
(۱۲) ۱/۱۷۷
(۱۳) ۱/۱۴۹
(۱۴) ۱/۱۸۸
(۱۵) ۱/۶۵

عبداللہ بن مغفل بھی فرمائی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی صحت کے متعلق علامہ ابن رشد فرماتے ہیں: ''فحديث أبي هريرة المتفق علي صحته.''(٦)، حافظ ابن مندہؒ کا قول ہے: "إسناده مجمع علی صحته۔" خود محققین علمائے حنفیہ میں سے شیخ جمال الدین زیلعی نے بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی صحت بیان کی ہے۔(٧) محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی تسبیع کی احادیث کو کثرت طرق (جو تین صحابہ سے مروی ہیں اور ان میں سے صحیح طرق کی تعداد دس ہے) کی بناء پر تقریباً متواتر قرار دیا ہے۔(٨)

پس جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث صحیح ثابت ہوئی تو یہ اصول شریعت میں سے ایک اصل قرار پائی جس کا بلاثبوت نسخ ترک کرنا ترک شریعت کے مترادف ہوا، لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کا موقف اصولاً مبنی بر خطاً ثابت ہوا۔

۲- مالکیہ اور حنفیہ اس صحیح حدیث کے ظاہری حکم کے خلاف گئے ہیں،(٩) لیکن یہاں ہم اپنی بحث صرف حنفیہ کے موقف تک ہی محدود رکھیں گے۔ علامہ ابن رشد اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اس بارے میں آثار قیاس کے معارض ہیں۔''(١٠)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''امام ابو حنیفہؒ کتے کے لعاب کی نجاست کے اسی طرح قائل ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے لیکن جس برتن میں اس نے منہ ڈالا ہے اس کی طہارت کے لئے دھونے کی تعداد کو شرط نہیں سمجھتے کیونکہ یہ تعداد ان کے نزدیک غسل نجاسات پر قیاس کے ساتھ معارض ہے، یعنی اس بارے میں فقط ازالۃ العین معتبر ہے۔ اور یہ چیز ان کے اصول سے معارض اخبار آحاد کو رد کر دینے کی عادت کے مطابق ہے۔ قاضیؒ فرماتے ہیں کہ بعض نے اس حدیث کو استعمال (یعنی اس پر عمل) کیا ہے اور بعض نے نہیں کیا۔ یعنی اس حدیث پر ان لوگوں نے عمل کیا ہے جن کے اصول اس کے معارض نہ تھے اور جن کے اصول اس کے معارض تھے انہوں نے اس پر عمل کو ترک کیا ہے اور اس کو راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کا مذہب تقویت پہنچاتا ہے۔''(١١)

پس اگر صحیح حدیث کے ظاہری حکم کو قیاس کے ساتھ معارض پا کر ترک کیا گیا ہے تو یہ دوسری بڑی اصولی خطاً ہے کیونکہ قیاس نص کے مقابلہ میں فاسد الاعتبار ہوتا ہے جیسا کہ تمام ائمہ اصول اور محدثین میں سے اکثر نے بیان کیا ہے۔(١)

---

(١) ١/١٧٣ — (٢) ٣/١٨٣ — (٣) ١/٢٠٨

(٤) ١/٢٣٠ — (٥) ١/١١٠ — (٦) بدایۃ المجتہد ١/٢٩

(٧) نصب الرایہ ١/١٣٢-١٣٣ — (٨) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ٣/١٣٢

(٩) فتح الباری ١/٢٧٦ — (١٠) بدایۃ المجتہد ١/٢٩ — (١١) نفس مصدر ١/٣٠

۳-بعض لوگ یہ دعوی کرتے ہیں کہ ''برتن کو سات بار دھونے کا حکم کتے کو مار ڈالنے کے حکم کے ساتھ دیا گیا تھا، لیکن جب آپؐ نے اس کو مار ڈالنے سے منع فرمایا تو برتن کو سات بار دھونے کا حکم بھی اس کے ساتھ از خود منسوخ ہو گیا ــــ'' لیکن یہ دعوی بھی غیر درست اور حقائق کے خلاف ہے، کیونکہ کتے کو قتل کرنے کا حکم اوائل ہجرت میں دیا گیا تھا اور برتن کو سات بار دھونے کا حکم اس سے بہت زیادہ متاخر ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہ اور عبداللہ بن مغفل ہیں اور ابن مغفل بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے نبی ﷺ کو اسے (سات بار) دھونے کا حکم دیتے ہوئے سنا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہ کی طرح ۷ھ میں اسلام قبول کیا تھا بلکہ صحیح مسلم کے سیاق سے خود ہی ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس برتن کو سات بار دھونے کا حکم کتے کو قتل کرنے کے حکم کے بعد کا ہے۔ (۲)

۴-اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ حنفیہ کتے کو جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونے کے وجوب اور اس کی ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔

علامہ طحاویؒ نے ''شرح معانی الآثار'' (۳) میں اس اعتذار کی متعدد وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک مذکورہ بالا ''قتل الکلاب'' والی بھی ہے، لیکن اس بارے میں ان کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ:

''حضرت ابو ہریرہؓ جو کہ خود اس حدیث کے راوی ہیں، کتے کے جھوٹے برتن کو صرف تین بار دھونے کا فتوی دیا کرتے تھے، پس اس اثر سے برتن کو سات بار دھونے کے حکم کا نسخ ثابت ہوا، کیونکہ ہم حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہیں، ظاہر ہے کہ جو کچھ انہوں نے نبی ﷺ سے سنا تھا ان کے لئے اس کو ترک کرنا جائز نہ تھا ورنہ ان کی عدالت ساقط ہو جاتی ہے اور ان کی روایت مقبول نہیں رہتی الخ۔'' (۴)

لیکن علامہ طحاوی کی اس دلیل پر حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے یوں تعاقب کیا ہے:

الف- اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ (کتے کے جھوٹے برتن کو) سات بار دھونے کے ''وجوب'' کے بجائے اس کی ''ندبیت'' کا اعتقاد رکھتے ہوں، چنانچہ آں رضی اللہ عنہ نے ایسا فتوی دیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آں رضی اللہ عنہ اپنی روایت کردہ حدیث کو بھول گئے ہوں، لہذا ان احتمالات کے ساتھ نسخ ثابت نہیں ہو سکتا، جیسا کہ تمام اصولیین و محققین کا قاعدہ ہے۔ (۱)

ب- پھر حضرت ابو ہریرہؓ سے (کتے کے جھوٹے برتن کو) سات بار دھونے کا فتوی دینا بھی ثابت ہے، اور

---

(۱) فتح الباری ۱/ ۲۷۷، ۲۶۴، ۴۶۴، ۲/ ۲۳۹، ۲۸۹، ۳۵۶، ۴۱۰، ۵۳۹، ۳/ ۴۰۳، ۴/ ۴۴، ۵۴، ۱۵۷، ۲۱۲، ۳۳۰، ۴۰۳، ۵/ ۲۱۵، ۹/ ۱۵۱، ۱۶۶، ۲۰۹، ۳۵۵، ۱۰/ ۶۹، ۱۲/ ۵۰، ۲۲۳، ۲۵۵، ۳۴۵

(۲) کما فی فتح الباری ۱/ ۲۷۷، تحفۃ الأحوذی ۱/ ۹۳ (۳) ۱/ ۲۳

(۴) کما فی نصب الرایہ ۱/ ۱۳۲

حدیث کے موافق آپؓ کے فتوی کی جو روایت ہے وہ حدیث کے خلاف آپؓ کے فتوی کی روایت سے باعتبار اسناد اور بلحاظ نظر ارجح ہے۔ موافقت حماد بن زید عن ایوب عن ابن سیرین عنہ کی روایت میں وارد ہے جو کہ اصح الأسانید ہے جبکہ مخالفت عبدالملک بن ابی سلیمان عن عطاء عنہ کی روایت میں وارد ہے جو کہ اول الذکر طریق کی طرح بہت زیادہ قوی نہیں ہے۔'' (۲)

حافظ رحمہ اللہ سے قبل امام بیہقیؒ نے بھی تعلیقاً لکھا ہے:

"فی ذلك دلالة علی خطأ رواية عبدالملك بن أبی سليمان عن عطاء عن أبی هريرة فی الثلاث وعبدالملك لا يقبل منه ما يخالف فيه الثقات." (۳)

پس امام بیہقی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ وغیرہ نے مخالفت والے طریق کو موافقت والے طریق کے مقابلہ میں بجا طور پر مرجوح قرار دیا ہے کیونکہ عبدالملک بن ابی سلیمان العرزمی کو اگرچہ امام احمد، عجلی، ابن معین، ابن عمار الموصلی، یعقوب بن سفیان، نسائی، ترمذی، ابن حبان، ابو زرعہ، سفیان الثوری، عبداللہ بن مبارک، ابن سعد، ساجی اور ذہبی وغیرھم رحمہم اللہ نے ثقہ، ثبت فی الحدیث، متقن فقیہ، مأمون اور میزان وغیرہ کہا ہے اور امام مسلم نیز چاروں اصحاب سنن نے اس سے تخریج کی ہے لیکن حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: "صدوق له أوهام." ابن مہدیؒ فرماتے ہیں: "كان شعبة يعجب من حفظه." امام ابن الجوزیؒ نے شعبہ کا ایک قول یوں نقل کیا ہے: "تركت حديثه." پھر شعبہ کا ایک دوسرا قول اس طرح نقل فرماتے ہیں: ''لو جاء عبدالملك بحديث آخر مثل حديث الشفعة تركت حديثه." ابو قدامہ سرخسی نے یحییٰ القطان سے بھی ایسا ہی ایک قول نقل کیا ہے۔ یحییٰؒ کا قول ہے: "لم يحدث به إلا عبد الملك وقد أنكره الناس عليه." امام بخاریؒ نے ''التاریخ الکبیر'' میں اور یحییٰ بن معینؒ نے اپنی ''تاریخ'' میں عبدالملک پر کوئی جرح وارد نہیں کی ہے اور امام ابن حبانؒ اپنی کتاب ''الثقات'' میں فرماتے ہیں: "ربما أخطأ وكان من خيار أهل الكوفة وحفاظهم والغالب علی من يحفظ ويحدث أن يهم الخ." اور امام بیہقیؒ اپنی کتاب ''المعرفة'' میں فرماتے ہیں: ''لا يقبل منه ما يخالف فيه ولمخالفته أهل الحفظ والثقة فی بعض الروايات تركه شعبة ولم يحتج به البخاری فی صحيحه." ــــــ اور راقم کے نزدیک بھی یہی درست اور معقول رائے ہے، واللہ اعلم۔ عبدالملک کے تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ (۱) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

---

(۱) فتح الباری ۱/ ۲۷۷، ۵۶۳، ۵۹۲، ۲/ ۵۶، ۱۹۶، ۳۶۳، ۴۱۰، ۴۷۰، ۳/ ۵۴۳، ۴/ ۸۳، ۳۳۰، ۴۵۳، ۴۵۹، ۳۷۱، ۳۸۲، ۵/ ۵۷، ۱۴۴، ۲۳۱، ۲۸۲، ۴۱۲، ۶/ ۶۲، ۹/ ۳۱۰، ۶۵۱، ۱۰/ ۱۷، ۸۴، ۲۴۲، ۳۶۲، ۳۹۰، ۱۲/ ۲۰۰، ۲۵۸

(۲) فتح الباری ۱/ ۲۷۷، تحفۃ الأحوذی ۱/ ۹۳، التعلیقات السّلفیہ ۱/ ۴۰

(۳) السنن الکبری ۱/ ۲۴۲

واضح رہے کہ امام ابن عدیؒ نے عبد الملک عن عطاء عن ابی ہریرہ کی اس حدیث کو ''منکر'' قرار دیا ہے، (۲) اور محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''تثلیث کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی یہ حدیث شاذ اور بقول امام ابن عدی منکر بلکہ باطل ہے جیسا کہ خود ظاہر ہے۔'' (۳)

بعض علمائے حنفیہ مثلاً بدر الدین عینی نے ''البنایۃ'' میں، ابن الھمام نے ''فتح القدیر'' میں، ابن نجیم مصری نے ''البحر الرائق'' میں، ظہیر نیموی نے ''تعلیق السنن'' میں، یوسف بنوری نے ''معارف السنن'' (۴) میں اور انور شاہ کشمیری نے ''العرف الشذی'' وغیرہ میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کے اس تعاقب کا جواب دینے کی کوشش کی ہے لیکن ان کے تمام خدشات، اعتراضات اور تقریرات انتہائی کمزور، ناقابل التفات اور مدفوع ہیں۔ شیخ ابو الحسنات عبد الحی لکھنویؒ نے ''السعایۃ'' میں، علامہ شمس الحق عظیم آبادیؒ نے ''غایۃ المقصود'' میں اور علامہ عبد الرحمٰن مبارکپوریؒ نے ''تحفۃ الأحوذی'' (۵) میں ان تمام اعتراضات کا انتہائی قابل قدر اور تشفی بخش جواب رقم فرمایا ہے، لیکن چونکہ یہ ان معترضین کی تقریرات اور ان کے جوابات نقل کرنے کا موقع نہیں ہے لہذا ہم اس تفصیل سے صرف نظر کرتے ہوئے قارئین کرام کو حاشیہ (٦) کے تحت مذکورہ کتب کی طرف مراجعت کا مشورہ دیں گے۔

۸- آٹھواں حنفی اصول

خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے جب کہ اس کا راوی دیگر ثقہ راویوں کے خلاف اس حدیث کی سند یا متن میں کوئی اضافہ نہ کر رہا ہو۔ اگر وہ اضافہ کرے گا تو بر بنائے احتیاط ثقات کی روایت پر عمل کیا جائے گا اور اس کی زیادت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔'' (۱)

مشہور حنفی عالم محمد زاہد کوثری فرماتے ہیں:

---

(۱) تاریخ یحیٰی بن معین ۲/۱۷۲، التاریخ الکبیر للبخاری ۳/۱، ص ۴۱۷، تاریخ البغداد ۱۰/۳۹۵، معرفۃ الثقات للعجلی ۲/۱۰۳، العلل لاحمد بن حنبل ۱/۱۳۴، ۱۹۱، الضعفاء الکبیر للعقیلی ۳/۳۱-۳۲، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۲/۱۵۰، قانون الموضوعات والضعفاء للفتنی ص ۲۷٦، السنن الکبریٰ للبیہقی ۱/۲۴۲، ٦/۱۰٦، ۱۰۷، معرفۃ الرواۃ للذہبی ص ۱۳۹-۱۴۰، الکاشف للذہبی ۲/۲۰۹، المغنی للذھبی ۲/ ۴۰٦، میزان الاعتدال للذھبی ۲/٦۵٦، تہذیب التہذیب لابن حجر ٦/ ۳۹٦، تقریب التہذیب ۱/ ۵۱۹، نصب الرایہ ۱/ ۱۳۱، ۳/ ۲۸٦، ۴/۱۷۳، ۱۷۴، تحفۃ الأحوذی ۳/۴

(۲) الکامل فی الضعفاء لابن عدی ۲/ ٦۷۷　　(۳) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/۱۳۲

(۴) ۱/۳۲۵　　(۵) ۱/۹۳، ۹۴

(٦) فتح الباری ۱/۲۷۷، شرح صحیح مسلم للنووی ۳/۱۸۲، عون المعبود ۱/ ۲۷-۲۸، غایۃ المقصود فی حل سنن ابی داؤد، سبل السلام للصنعانی ۱/۳۰، الجوہر النقی لابن الترکمانی ۱/۲۴۱-۲۴۲، السعایہ للکنوی، نصب الرایہ ۱/۱۳۰-۱۳۲، البذل المجہود ج۱، العلل المتناھیہ لابن الجوزی ۱/۳۳۳، التعلیق المغنی علی السنن الدارقطنی ۱/ ٦۵، ٦٦، نیل الاوطار ۱/ ۳٦-۳۸، تحفۃ الأحوذی للمبارکپوری ۱/۹۳-۹۴، صحیح سنن ابی داؤد للالبانی حدیث ٦۴، ٦۷، سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ للألبانی ۳/ ۱۲۷-۱۳۳

"إذا ورد حديثان صحيحان فى أحدهما زيادة اسم شخص بين رجال السند أو زيادة لفظ فى المتن وفى الآخر نقصهما فأبوحنيفة يرد الزائد إلى الناقص فى المتن والسند."(۲)

یعنی "اگر دو صحیح حدیثیں وارد ہوں اوران میں سے ایک حدیث کے رجال سند میں ایک شخص کا نام زیادہ ہو متن میں لفظ کی زیادت ہو اور دوسری حدیث میں یہ چیزیں نہ ہوں تو ابوحنیفہ زائد کو ناقص کی طرف لوٹاتے ہیں، سند اور متن دونوں میں۔"

آنجناب ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"من أصوله أيضا رد الزائد متنا كان أو سندا إلى الناقص احتياطا فى دين الله كما ذكره ابن رجب."(۳)

"اللہ کے دین میں احتیاطاً زیادت متن یا سند کو ناقص کی طرف لوٹایا جائے گا جیسا کہ ابن رجب نے ذکر کیا ہے۔"

شیخ رضی الدین ابن حنبلی حنفی فرماتے ہیں:

"ضعیف کی زیادت مقبول نہیں ہوتی جب کہ وہ ثقہ کی روایت کے خلاف ہو، بعض اصحاب الحدیث مطلقاً رد زیادت کی طرف گئے ہیں اور معظم اصحاب ابوحنیفہ سے بھی یہی منقول ہے۔"(۴)

اور جناب نور محمد ملتانی لکھتے ہیں:

"إن زيادة الثقة مطلقا غير مقبول عند المحققين والجماهير من الفقهاء وأهل الحديث بل قد يكون فى حكم الشذوذ إذا خالف راويه لمن هو أضبط منه أو أكثر عدداً أوغير ذلك من وجوه الترجيح."(۵)

"محققین، جمہور فقہاء اور محدثین کے نزدیک زیادت ثقہ مطلقا غیر مقبول ہے بلکہ کبھی یہ زیادت شذوذ کے حکم میں ہوتی ہے جب کہ اس کا راوی اپنے سے اضبط یا اکثر رواۃ یا دوسرے وجوہ ترجیح کی مخالفت کرے۔"

لیکن جناب نور محمد صاحب کا محققین، جمہور فقہاء اور محدثین کے نزدیک زیادت ثقہ کے مطلقاً غیر مقبول ہونے کا یہ دعوی قطعاً لغو اور حلاف واقعہ ہے۔ یہ چیز صرف بعض فقہائے حنفیہ اور چند محدثین حضرات سے منقول ہے، چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں: "وقيل لا يقبل."(۱) امام سخاویؒ نے بھی خطیب بغدادی اور ابن الصباغ وغیرہما

(۱) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابوزھو
(۲) تانیب الخطیب للکوثری، ص۳۳۲
(۳) نفس مصدر، ص۲۲۴
(۴) قفو الأثر، ص۱۱
(۵) تذکرۃ المنتہی، ص۲۲

سے یہ چیز یوں نقل فرمائی ہے:

"وقيل لا تقبل الزيادة مطلقا لا ممن رواه ناقصا ولا من غيره."(۲)

زیادت ثقہ

زیادت ثقہ کے مطلقاً غیر مقبول ہونے کے مذکورہ ادعاء کے برخلاف جمہور اہل علم بشمول ابن الصلاح، نووی، حاکم، ابن حبان، خطیب بغدادی، غزالی، ابن الجوزی، عبدالحق اور ابن دقیق العید وغیرہم زیادت ثقہ کے مطلقاً مقبول ہونے کے قائل رہے ہیں، چنانچہ علامہ خطیب بغدادیؒ بیان کرتے ہیں:

"قال الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث زيادة الثقة مقبولة إذا انفرد بها ولم يفرقوا بين زيادة يتعلق بها حكم شرعى أو لا يتعلق بها حكم وبين زيادة توجب نقصانا من أحكام تثبت بخبر ليست فيه تلك الزيادة وبين زيادة توجب تغير الحكم الثابت أو زيادة لا توجب ذلك وسواء كانت الزيادة فى خبر رواه راويه مرة ناقصا ثم رواه بعد وفيه تلك الزيادة أو كانت الزيادة قد رواها غيره ولم يروها هو."(۳)

لیکن علامہ سخاویؒ نے جمہور فقہاء اور اصحاب الحدیث کے ساتھ ائمہ اصول کی ایک جماعت کو بھی زیادت ثقہ کے مطلقاً مقبول ہونے کا قائل بیان کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"هو الذى مشى عليه المعظم من الفقهاء وأصحاب الحديث كابن حبان والحاكم وجماعة من الأصوليين والغزالى فى المستصفى وجرى عليه النووى فى مصنفاته."(۴)

حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

"ومذهب الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث فيما حكاه الخطيب أبو بكر أن الزيادة من الثقة مقبولة إذا تفردبها سواء كان ذلك من شخص واحد بأن رواه ناقصا مرة ورواه مرة أخرى وفيه تلك الزيادة أو كانت الزيادة من غير من رواه ناقصا خلافا لمن رد من أهل الحديث ذلك مطلقا وخلافا لمن رد الزيادة منه وقبلها من غيره وقد قدمنا عنه حكايته عن أكثر أهل الحديث فيما إذا وصل الحديث قوم وأرسله قوم أن الحكم لمن أرسله مع أن وصله زيادة من الثقة."(۱)

---

(۱) ماتمس إليه حاجة القاری لصحیح الإمام البخاری، ص ۷۳، تقریب مع التدریب ۱/ ۲۴۵

(۲) فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۴۸، الکفایہ، ص ۴۲۵، فتح المغیث للعراقی، ص ۹۴

(۳) الکفایہ، ص ۴۲۴-۴۲۵

(۴) فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۴۶، معرفۃ علوم الحدیث، ص ۱۳۰-۱۳۵، النکت ۲/ ۴۷۰، الاحسان فی ترتیب صحیح ابن حبان ۱/ ۸۶-۸۷، المستصفی للغزالی ۱/ ۱۶۸

حافظ ابن الصلاحؒ کی طرح امام نوویؒ نے بھی محقق محدثین، جمہور فقہاء اور ائمہ اصول کے نزدیک زیادت ثقہ کا مطلقاً مقبول ہونا بصراحت بیان کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"فالصحيح الذى قاله المحققون من المحدثين وقاله الفقهاء وأصحاب الأصول وصححه الخطيب البغدادى أن الحكم لمن وصله أورفعه سواء كان المخالف له مثله أو أكثر أو أحفظ لأنه زيادة ثقة وهى مقبولة."(۲)

آں رحمہ اللہ ''باب صلاۃ اللیل'' کے تحت ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"الصحيح بل الصواب الذى عليه الفقهاء والأصوليون ومحققوا المحدثين أنه إذا روى الحديث مرفوعا وموقوفا أو موصولا ومرسلا، حكم بالرفع والوصل لأنها زيادة ثقة وسواء كان الرافع والواصل أكثر أو أقل فى الحفظ والعدد."(۳)

آں رحمہ اللہ اپنی ایک دوسری تصنیف "ما تمس إليه حاجة القارى لصحيح الإمام البخارى" میں فرماتے ہیں:

"زيادة الثقة مقبولة عند الجمهور من الطوائف وقيل لا تقبل وقيل تقبل من غير من رواه ناقصا ولا تقبل منه للتهمة وهو ضعيف."(۴)

آں رحمہ اللہ اپنی ایک اور تصنیف میں فرماتے ہیں کہ ''جمہور فقہاء اور محدثین کا مذہب زیادت کو مطلقاً قبول کرنا ہے۔''(۵)

حافظ زین الدین عراقیؒ بھی فرماتے ہیں:

"فذهب الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث كما حكاه الخطيب عنهم إلى قبولها سواء تعلق بها حكم شرعى أم لا وسواء غيرتِ الحكم الثابت أم لا وسواء أو جبت نقصا من أحكام ثبتت بخبر ليست فيه تلك الزيادة أم لا وسواء كان ذلك من شخص واحد بأن رواه مرة ناقصا ومرة بتلك الزيادة أو كانت الزيادة من غير من رواه ناقصا."(۶)

صرف یہی نہیں بلکہ ابن طاہرؒ نے تو محدثین کے نزدیک ثقہ کی زیادت کے مقبول ہونے پر اتفاق کا دعویٰ بھی کیا ہے، چنانچہ ''مسألۃ الانتصار'' میں فرماتے ہیں:

"لا خلاف تجده بين أهل الصنعة أن الزيادة من الثقة مقبولة."(۱)

(۱) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۹۲
(۲) شرح صحیح مسلم للنووی ۱/۳۲
(۳) نفس مصدر ۶/۲۹
(۴) ما تمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۴۷
(۵) تقریب النواوی مع تدریب ۱/۲۴۵
(۶) فتح المغیث للعراقی، ص ۹۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۴۶

خطیب بغدادیؒ نے بھی ایک مقام پر حافظ، ضابط، عادل اور متقن راوی کی زیادت کے مقبول ہونے کی صحت کے دلائل بیان کرتے ہوئے جمیع اہل علم کا اس امر پر اتفاق یوں نقل فرمایا ہے:

"والدليل على صحة ذلك أمور ـــــ أحدها اتفاق جميع أهل العلم على أنه لوانفرد الثقة بنقل حديث لم ينقله غيره لوجب قبوله ولم يكن ترك الرواة لنقله إن كانوا عرفوه وذهابهم عن العلم به معارضا له ولا قادحا فى عدالة راويه ولا مبطلا له وكذلك سبيل الانفراد بالزيادة."(۲)

مشہور محدثین میں سے امام بخاریؒ حدیث "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة." بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"الزيادة من الثقة مقبولة."(۳)

امام حاکمؒ بیان کرتے ہیں کہ: "مذهب الشيخين قبول الزيادة من الثقة."(۴)

امام دار قطنی کا ''علل'' میں، امام حاکم کا ''المستدرک'' میں، ابن الجوزی کا ''التحقیق'' میں، نووی کا ''المجموع'' وغیرہ میں اور زیلعی کا ''نصب الرایہ'' میں قول ہے کہ: "الزيادة من الثقة مقبولة."(۵)

علامہ جمال الدین زیلعی ''الامام'' سے نقل فرماتے ہیں کہ:

''فقہی اور اصولی طریقہ یہ ہے کہ ثقہ عادل کی زیادت مقبول ہے اگرچہ وہ متفرد ہو۔''(۶)

اسی طرح ابن قطان، عبدالحق اور ابن دقیق العید وغیرہم سے منقول ہے کہ: ''ثقہ راوی کا حدیث میں انفراد غیر مضر ہے۔''(۷)

لیکن بعض محدثین نے راوی کے حفظ واتقان کو زیادت کی قبولیت کے لئے شرط قرار دیا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کا قول ہے:

"إنما تقبل ممن يعتمد على حفظه."(۱)

---

(۱) فتح المغیث للعراقی ص ۹۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۴۷، النکت ۲/ ۶۷۶، تدریب الراوی ۱/ ۲۴۵

(۲) الکفایۃ ص ۴۲۵ (۳) فتح الباری ۳/ ۳۴۷، ۳۵۰، نصب الرایہ ۲/ ۳۸۵

(۴) المستدرک ۳/ ۱۲۸، نصب الرایہ ۱/ ۲۴۱، ۲/ ۳۳۳، ۴۳۳، حجۃ اللہ البالغہ ۱/ ۱۳۴

(۵) المستدرک للحاکم ۱/ ۴۲، ۴۹، ۱۱۲، ۳۱۹، ۶۷۶، ۲/ ۵۲۹، ۴/ ۲۰۷، ۲۳۲، المجموع للنووی ۱/ ۴۲۹، التحقیق لابن الجوزی ۱/ ۱۳۱، نصب الرایہ ۱/ ۳۹، ۴۷، ۲۸۴، ۲/ ۱۸۶، ۳۱۰، ۴/ ۱۰۰، ۲۰۷

(۶) نصب الرایہ ۱/ ۴۰۸، إحکام الأحکام لابن دقیق العید ۱/ ۶۰، ۳/ ۱۴

(۷) نصب الرایہ ۱/ ۴۷، ۲۷۰، ۲/ ۳۷۲، ۳/ ۲۶۴

حافظ زین الدین عراقیؒ، شافعیہ میں سے ابوبکر الصیرفیؒ اور خطیب بغدادیؒ سے ناقل ہیں:

"یشترط فی قبولها کون من رواها حافظا."(۲)

ابن خزیمہؒ نے بھی قبولیت زیادت ثقہ کو راوی کے حفظ و اتقان کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے جیسا کہ امام بیہقیؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے۔(۳)

حافظ ابن عبدالبرؒ "التمہید" میں فرماتے ہیں:

"إنما تقبل إذا کان راویها أحفظ وأتقن ممن قصر أو مثله فی الحفظ فإن کانت من غیر حافظ ولا متقن فلا التفات إلیها."(۴)

علامہ خطیب بغدادیؒ اس بارے میں مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"والذی نختاره من هذه الأقوال أن الزیادة الواردة مقبولة علی کل الوجوه ومعمول بها إذا کان راویها عدلا حافظ ومتقنا ضابطا."(۵)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ "فتح الباری" میں متعدد مقامات پر لکھتے ہیں:

"زیادة الثقة المتقن مقبولة."(٦)

آں رحمہ اللہ "النکت" میں امام شافعی، ابن خزیمہ، ترمذی، دارقطنی، ابن عبدالبر اور خطیب بغدادی وغیرہم کا کلام نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"فحاصل کلام هؤلاء الأئمة أن الزیادة إنما تقبل ممن یکون حافظا متقنا حیث یستوی مع من زاد علیهم فی ذلك فإن کانوا أکثر عددا منه أو کان غیر حافظ ولوکان فی الأصل صدوقا فإن زیادته لاتقبل وهذا مغایر لقول من قال زیادة الثقة مقبولة وأطلق." (۷)

یعنی "ان ائمہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس شخص کی زیادتی مقبول ہوگی جو حافظ متقن ہو اور جسے جماعت کی برابری کی حیثیت ہو اور اگر زیادتی نقل کرنے والے زیادہ نہ ہوں یا وہ زیادت ذکر کرنے والا غیر حافظ ہو اگرچہ اصلاً

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۷۴، العلل ۵/۶۰۷، النکت ۲/۲۷۴

(۲) فتح المغیث للعراقی ص ۹۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۴۷، تدریب الراوی ۱/۲۴۶

(۳) کتاب القرأة خلف الامام للبیہقی ص ۹۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۴۶، النکت ۲/۲۷۴

(۴) النکت ۲/۳۷۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۴۷، فتح الباقی ۱/۲۱۲

(۵) الکفایہ ص ۴۲۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۴۷

(٦) فتح الباری ۱/۹۱، ۲۶۰، ۲۷۷، ۲۹۸، ۳۰۹/۲، ۳۶، ۶۳، ۸۳، ۲۲۲، ۳۷۳، ۵۳۲، ۵۶۸/۳، ۲۱، ۹۳، ۱۰۴، ۴۲۷، ۴۴۳/۴، ۵۳، ۱۹۸، ۳۹۰/۵، ۶۴، ۸۲، ۳۲۰، ۶/۱۷۸، ۴۷۰، ۶۲۳/۷، ۴۴۰/۸، ۳۰۵/۹، ۱۹۳، ۳۴۹، ۴۵۱، ۴۹۰، ۵۶۳/۱۰، ۷۳، ۱۲۹، ۵۷۴، ۶۰۶/۱۱، ۴۰۹/۱۲، ۲۳۶

(۷) النکت ۲/۶۷۴، ۶۷۷

صدوق ہوتو اس کی زیادتی مقبول نہیں، اور یہ بات ان لوگوں سے مغایرت رکھتی ہے جو کہتے ہیں کہ زیادتی ثقہ کی مطلقاً مقبول ہے۔"

آں رحمہ اللہ اپنی ایک اور کتاب "ھدی الساری" میں حفاظ کی زیادت کے مقبول ہونے کی صراحت بایں الفاظ فرماتے ہیں:

"فالتعليل المذكور بهما غيرقادح لأن رواية حسين مشتملة على الرفع والوقف معا فإذا اشتمل غيرها على الموقوف فقط كانت هى مشتملة على زيادة لا تنافى الرواية الأخرى فتقبل من الحفاظ وهو كذلك فتبين أن التعليل بذلك ليس قادح."(۱)

اور محی السنہ علامہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

"ولايضره أيضا كون راويه انفرد بزيادة على مارواه غيره إذا كان عدلا فقد يحفظ الفرد ما لا تحفظه الجماعة وبه قال الجمهور وهذا فى صورة عدم المنافاة وإلا فرواية الجماعة أرجح ومثل انفراد العدل بالزيادة انفراده برفع الحديث إلى رسول اللهﷺ الذى وقفه الجماعة وكذا انفراده بإسناد الحديث الذى أرسلوه وكذا انفراده بوصل الحديث الذى قطعوه فإن ذلك مقبول منه لأنه زيادة على ماردوه وتصحيح لما أعلوه."(۲)

لیکن ابن الصباغ راوی کی عدالت، ضبط، حفظ و اتقان سے زیادہ اس چیز کو اہمیت دیتے ہیں کہ اگر راوی اس بات کا اقرار نہ کرے کہ پہلے وہ بھول گیا تھا تو ایسی روایت کو قبول کرنے میں توقف کیا جائے گا لیکن بھول جانے کا اقرار کرے تو اس کی زیادت قبول کی جائے گی، چنانچہ فرماتے ہیں:

"ولوتكررت روايته ناقصا ثم رواه بالزيادة فإن ذكر أنه كان نيسها قبلت وإلا وجب التوقف."(۳)

بعض نے زیادت کو اس صورت میں قبول کیا ہے کہ اگر راوی کسی حدیث کو پہلی بار اضافے کے بغیر روایت کرے پھر کسی دوسرے سے سن کر اضافہ کے ساتھ روایت کرے۔(۴)

ابن الصباغؒ "العدۃ" میں فرماتے ہیں:

"اگر زیادت کرنے والا اکیلا ہو اور اس کے مقابلہ میں اسے ناقص روایت کرنے والی ایسی جماعت ہو کہ

---

(۱) ھدی الساری، ص ۳۵۱ (۲) حصول المامول من علم الاصول، ص ۵۹

(۳) فتح المغیث للعراقی، ص ۹۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۴۹، التقریر والتحبیر ۲/ ۲۹۴

(۴) الکفایہ، ص ۴۲۴، علوم الحدیث، ص ۷۷

جن کے متعلق وہم جائز نہ ہوتو یہ زیادت ساقط متصور ہوگی لیکن اگر اس بات کی صراحت مذکور ہو کہ وہ دونوں خبریں دو علیحدہ مجلسوں میں سنی گئی ہیں تو یہ زیادت مقبول ہوگی الخ۔'' (۱) اور امام بیہقی کے نزدیک زیادت ثقہ کی قبولیت کے لئے شرط یہ ہے:

"الزيادة من الثقة مقبولة إذا لم يكن فيها خلاف الجماعة."(۲)

ان تمام چیزوں پر غور وفکر کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ زیادت خواہ سند میں ہو یا متن میں نہ مطلقاً مقبول ہے اور نہ مطلقاً مردود، بلکہ یہ محل تفصیل ہے، اس کا مدار قرائن پر ہے اور قبولیت کی شروط میں اولین شرط زیادت کرنے والے راوی کا احفظ واتقن ہونا ہے، جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس بارے میں مختلف مقامات پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"والحق في هذا أن زيادة الثقة لا تقبل دائما ومن أطلق ذلك من الفقهاء والأصوليين فلم يصب." (۳)

یعنی ''اس بارے میں حق یہ ہے کہ زیادت ہمیشہ مقبول نہیں ہوتی، فقہاء اور اصولیین میں سے جس نے اسے مطلق بیان کیا ہے اس نے خطا کی ہے۔''

متقدمین ائمہ حدیث مثلاً ابوعبدالرحمٰن بن مہدی، یحییٰ القطان، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، علی بن مدینی، بخاری، ابوزرعہ الرازی، ابوحاتم، نسائی اور دارقطنی وغیرہم سے زیادت وغیرہ کے متعلق ترجیح کا اعتبار منقول ہے۔ ان ائمہ میں سے کسی کا بھی علی الاطلاق زیادت قبول کرنا معروف نہیں ہے۔ (۴)

حافظ ابن حجر عسقلانی قبول زیادت کی بعض دوسری شروط بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اگر صحیح یا حسن حدیث کے راوی کی زیادت اس سے اوثق راوی، کہ جس نے اس زیادت کو بیان نہیں کیا ہے، کی روایت کے منافی نہ ہوتو اس زیادت کو مطلقاً قبول کیا جائے گا کیونکہ وہ حدیث کہ جسمیں ثقہ کا تفرد ہے اور اس راوی کے شیخ سے اس کے سواء کوئی دوسرا روایت نہیں کرتا، مستقل حدیث کے حکم میں شمار ہوگی۔

لیکن اگر ثقہ راوی کی زیادت اس سے اوثق راوی کی روایت بلا زیادت کے منافی ہو اور اس کو قبول کرنے سے دوسری روایت کا رد لازم آتا ہوتو ایسی صورت میں اس روایت اور اس کی معارض روایت کے مابین ترجیح واقع ہوگی، پس راجح کو قبول اور مرجوح کو رد کیا جائے گا۔'' (۱)

آں رحمہ اللہ آگے چل کر بلا تفصیل زیادت کو مطلقاً قبول کرنے پر سخت تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

(۱) فتح المغیث للعراقی، ص۹۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۴۷، تدریب الراوی ۱/ ۲۴۵-۲۴۶

(۲) السنن الکبریٰ للبیہقی ۱/ ۱۶، ۳/ ۱۲۳ (۳) النکت علی ابن الصلاح ۲/ ۶۱۳

(۴) شرح نخبۃ الفکر، ص۳۷ قواعد التحدیث، ص۱۰۷

''بغیر تفصیل مطلقاً قبول زیادت کا قول علماء کی ایک جماعت میں مشہور ہے لیکن یہ محقق محدثین کے طریقہ سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ جو لوگ ایک طرف تو صحت حدیث کے لئے اس بات کی شرط لگاتے ہیں کہ روایت شاذ نہ ہو اور ثقہ کی اپنے سے اوثق واضبط یا اکثر رواۃ کی مخالفت کو ''شذوذ'' کی تفسیر بتاتے ہیں وہی دوسری طرف صحیح وحسن حدیث کی حد میں انتفاء شذوذ کی شرط کے اعتراف کے باوجود اس سے غفلت برتتے ہوئے زیادت کو بلا تفصیل مطلقاً قبول بھی کر لیتے ہیں۔''(۲)

یہ بڑی عجیب بات ہے کہ اکثر شافعیہ زیادت ثقہ کو علی الاطلاق قبول کرنے کے قائل ہیں، حالانکہ امام شافعیؒ کی تصریحات اس کے خلاف دلالت کرتی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''امام شافعیؒ کے کلام کا مقتضی یہ ہے کہ اگر ثقہ اور اوثق کی روایتوں میں اس طرح کا اختلاف ہو کہ ثقہ کی روایت اوثق کی روایت سے ازید ہو تو یہ اوثق کی روایت کے لئے مضر ہوگی۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک عادل کی زیادت کو مطلقاً قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ محدثین میں سے جنہوں نے اس کو قبول کیا ہے تو انہوں نے اوثق کی روایت کے مقابلہ میں ثقہ کی روایت میں موجود انقصیت کی بنا پر ایسا کیا ہے اور راوی کی حدیث میں اس نقصان کو صحت حدیث کی دلیل بنایا ہے کیونکہ یہ ثقہ کی تحری اور احتیاط کی دلیل ہے۔ انقصیت کے علاوہ ہر چیز ثقہ کی روایت کے لئے باعث نقصان ہوتی ہے پس اس میں زیادت بھی داخل ہے، چنانچہ اگر امام شافعیؒ کے نزدیک زیادت مطلقاً مقبول ہوتی تو یہ اس کی حدیث کے لئے مضر نہ ہوتی، واللہ اعلم۔''(۳)

خود محققین علمائے حنفیہ بھی زیادت کو مطلقاً رد کرنے کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ مختلف مشہور اور متداول کتب حنفیہ کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے، لیکن اس پہلو پر ان شاء اللہ آگے روشنی ڈالی جائے گی، فی الحال یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں کہ حافظ ابن الصلاحؒ نے ثقات کے تفردات کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے، جو کہ حسب ذیل ہیں:

۱- یہ کہ تفرد تمام ثقات کی روایت کے مخالف ومنافی واقع ہو، پس اس کا حکم رد کا ہے، جیسا کہ شاذ کی قسم کے تحت بیان ہو چکا ہے، ۲- اس میں دوسروں کی روایت سے اصلاً مخالفت ومنافات موجود نہ ہو، مثلاً کوئی ثقہ راوی حدیث کے جملہ میں اس طرح تفرد کرے کہ وہ دوسرے راویوں کی حدیث سے معارض نہ ہو تو یہ مقبول ہے۔ اور ۳- جو ان دونوں کے مابین واقع ہو مثال کے طور پر حدیث میں ایسے لفظ کی زیادت کہ جس کی روایت اس حدیث کے راویوں میں سے کسی نے نہ کی ہو۔''(۱)

امام نوویؒ نے بھی حافظ ابن الصلاحؒ کی اس تقسیم سے اتفاق کیا ہے۔(۲)

---

(۱) شرح نخبۃ الفکر، ص ۳۷، قواعد التحدیث، ص ۱۰۷ (۲) شرح نخبۃ الفکر، ص ۴۰

(۳) نفس مصدر، ص ۳۷

اگر زیادتی ثقہ کے متعلق تمام ائمہ فن کے اقوال کو جمع کیا جائے تو ہمیں مندرجہ ذیل چھ مشہور اقوال ملتے ہیں:

''۱- زیادتی ثقہ کی مقبول ہے ۔ یہ جمہور فقہاء اور اصولیین کا قول ہے،۲- زیادتی مطلقاً مقبول نہیں ہے، ۳- ایک ہی راوی اگر کبھی زیادتی کرے اور کبھی اس کا ذکر نہ کرے تو وہ مردود ہے الا یہ کہ کوئی اور ثقہ بھی اس زیادتی کو نقل کرتا ہو (۳)،۴- (بقول ابن الصباغ بعض متکلمین اور بقول ابن حجر بعض اصولیین کا قول ہے کہ) زیادتی اعراب میں تغیر کا باعث ہو تو مردود، ورنہ مقبول ہے (۴)،۵- اس سے حکم کا فائدہ ہو تو مقبول، ورنہ مردود ہے، (۵) اور ۶- زیادتی لفظاً مقبول، معناً مردود ہے۔ (۶)۔'' (۷)

اب ہم محققین علمائے حنفیہ کی کتب سے زیادت کو مطلقاً رد نہ کرنے کا ثبوت پیش کرتے ہیں:

حافظ صلاح الدین کیکلدی کا قول ہے:

"إن الزيادة فى الحديث ليست مقبولة من الثقة مطلقا كما يقوله كثير من الفقهاء بل فيها تفصيل ويشترط فيها أن لا يكون فيها مخالفة لرواية من هو أحفظ ممن زادها أو أكثر عددا." (۸)

یعنی ''حدیث میں ثقہ کی زیادت مطلقاً مقبول نہیں ہے جیسا کہ بہت سے فقہاء کہتے ہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے اور اس بارے میں شرط یہ ہے کہ اس میں زیادتی کرنے والے سے زیادہ احفظ یا اکثر راویوں کی مخالفت نہ ہو۔''

شیخ رضی الدین ابن حنبلی حنفی فرماتے ہیں:

''حنفیہ میں سے ابن ساعاتی وغیرہ کے نزدیک مختار مذہب یہ ہے کہ اگر عادل راوی زیادت میں منفرد ہو اور وہ کسی روایت کے خلاف نہ ہو مثلاً یہ نقل کیا جائے کہ ''رسول اللہ ﷺ گھر میں داخل ہوئے'' اور اس میں یہ زیادت ہو کہ ''اور آں ﷺ نے نماز پڑھی'' تو اگر مجلسیں مختلف ہوں تو یہ زیادت بالاتفاق قبول کی جائے گی لیکن اگر مجلس ایک ہی ہو اور زیادت نہ کرنے والے راوی عدد میں اس قدر زیادہ ہوں کہ زیادت کرنے والے راوی کے مقابلہ میں ان سب کا روایت میں غفلت برتنا تصور نہ کیا جا سکے تو یہ زیادت قبول نہیں کی جائے گی، لیکن اگر زیادت کرنے والوں کی

(۱) مقدمہ ابن الصلاح، ص۹۲، فتح المغیث للعراقی، ص۹۵

(۲) التقریب مع تدریب ۱/ ۲۴۶-۲۴۷

(۳) الکفایہ، ص۴۲۵، فتح المغیث للعراقی، ص۹۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۴۹

(۴) المحصول ۲/۳/ ۲۷۳، النکت ۲/ ۶۷۷، فتح المغیث للعراقی، ص۹۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۴۷

(۵) الکفایہ، ص۴۲۵، فتح المغیث للعراقی، ص۹۵

(۶) الکفایہ، ص۴۲۵، فتح المغیث للعراقی، ص۹۵

(۷) فتح المغیث للعراقی، ص۹۴-۹۵ (ملخصاً)، شرح الفیۃ الحدیث للعراقی مع فتح الباقی ۱/ ۲۱۲

(۸) جامع التحصیل، ص۴۲

تعداد مذکورہ حد تک نہ پہنچے تو بعض محدثین اور امام احمد کی ایک روایت کے برخلاف جمہور اسے قبول کرنے کے قائل ہیں۔ اگر مجلس کا حال معلوم نہ ہو تو شرائط قبول کی موجودگی میں اس کا مقبول ہونا اولی ہے الخ۔"(۱)

علامہ جمال الدین زیلعی فرماتے ہیں:

"ہر ثقہ کی زیادت کا مقبول ہونا مجمعًا علیہ نہیں ہے، بلکہ اس بارے میں اختلاف مشہور ہے، کچھ لوگ ثقہ کی زیادت کو مطلقاً قبول کرتے ہیں اور بعض اسے قبول نہیں کرتے، لیکن اس بارے میں صحیح چیز تفصیل ہے یعنی بعض مواضع میں زیادت قبول کی جاتی ہے اور بعض مواضع میں نہیں۔ پس اگر راوی جس نے اس زیادت کو روایت کیا ہے ثقہ، حافظ اور ثبت ہو اور جس نے اس زیادت کو ذکر نہ کیا ہو وہ بھی اسی کے مثل ہو یا ثقاہت میں اس جیسا نہ ہو تو اس زیادت کو قبول کیا جائے گا، جس طرح کہ لوگوں نے صدقہ فطر کی حدیث میں مالک بن انس کی زیادت "من المسلمین" کو قبول کیا اور اکثر علماء نے اس سے احتجاج کیا ہے۔

بعض دوسرے مواضع پر اگر قرائن زیادت کو خاص کریں تو وہ قبول کی جاتی ہے۔ جس نے اس بارے میں عام حکم لگایا ہے اس نے غلطی کی ہے، بلکہ ہر زیادت کے لئے اس کا حکم خاص ہوتا ہے، پس بعض مواقع پر اس زیادت کی صحت پر جزم ہوتا ہے، مثلاً مالک کی زیادت۔ بعض موقع پر اس زیادت کی صحت پر ظن غالب ہوتا ہے، مثلاً سعد بن طارق کی حدیث: "جعلت الأرض مسجدا (وجعلت تربتها لنا) طهوراً." (۲) (یعنی ہمارے لئے ساری روئے زمین کو مسجد اور اس کی مٹی کو ہمارے لئے ذریعہ طہارت بنادیا) میں "تربتها" کی زیادت پر صحت کا ظن غالب ہے۔

اسی طرح بعض موقع پر زیادت کی خطا پر جزم ہوتا ہے مثلاً معمر کا یہ قول: "وإن كان مائعا فلا تقربوه." ہے، حالانکہ معمر ثقہ ہے لیکن ثقہ بھی غلطی کرتا ہے۔

بعض مواضع پر زیادت کی خطا کا ظن غالب ہوتا ہے مثلاً معمر کی ماعز اسلمیؓ کی حدیث میں "صلی علیه." کی زیادت۔ اسے امام بخاریؒ نے اپنی "صحیح" میں روایت کیا ہے، لیکن جب ان سے سوال کیا گیا کہ کیا اس کو معمر کے علاوہ کسی اور نے بھی روایت کیا ہے؟ تو امام رحمہ اللہ نے فرمایا: نہیں، مزید یہ کہ امام احمد اور اصحاب سنن نے روایت کی ہے: "إنه لم يصل عليه."

اور بعض مواضع میں زیادت پر توقف کیا جاتا ہے، جیسا کہ بہت سی احادیث میں ہے۔(۱)

ملا جیون حنفی فرماتے ہیں:

---

(۱) قفو الأثر ص ۱۱-۱۲

(۲) صحیح مسلم مع شرح النووی ۵/۴

''اگر دوخبروں میں سے ایک خبر میں زیادت ہو اور ان کا بیان کرنے والا ایک ہی راوی (صحابی) ہو تو زیادت کو بالمثبت اخذ کیا جائے گا لیکن اگر راوی مختلف ہوں تو ان کو دو خبریں سمجھا جائے گا اور ان دونوں پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ ہمارا مذہب ہے کہ دو حکموں میں سے مطلق مقید پر غیر محمول ہوگا۔''(۲)

جناب ظہیر نیموی فرماتے ہیں:

"فإن قلت هذه زيادة من الثقة وزيادة الثقة مقبولة مطلقا كما ذهب إليه النووى فى غير موضع من تصانيفه قلت العبرة للأقوى والأرجح كما حققنا فيما أسلفناه لا سيما فى الوصل والإرسال."(۳)

''اگر کہا جائے کہ یہ ثقہ کی زیادت ہے اور ثقہ کی زیادت مطلقاً مقبول ہے، کہ جس کی طرف امام نوویؒ اپنی تصانیف میں ایک سے زیادہ مقامات پر گئے ہیں، تو میں کہتا ہوں کہ اقوی اور ارجح کا اعتبار ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے محقق کیا ہے بالخصوص وصل اور ارسال کی صورت میں۔''

جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی فرماتے ہیں:

"إن الحنفية لا يقبلون زيادة الثقة إذا لم تخالف أيضا إلا بشروط لا مطلقا." (۴)

یعنی ''حنفیہ زیادت ثقہ کو، مطلقاً تو دور کی بات، جس میں مخالفت نہ پائی جاتی ہو اسے بھی بلا شرط قبول نہیں کرتے۔''

جناب انور شاہ کشمیری حنفی نے بھی ''فیض الباری''(۵) میں اسی موقف کو اختیار کیا ہے۔

زیادت ثقہ کے متعلق مزید تفصیلات کے لئے الکفایۃ للخطیب بغدادی (۶)، فتح المغیث للعراقی (۷)، فتح المغیث للسخاوی (۸)، توضیح الافکار لمعانی تنقیح الانظار للصغانی (۹) اور تیسیر مصطلح الحدیث لمحمود الطحان (۱۰) وغیرہ کی طرف بھی مراجعت مفید ہوگی۔

۹-نواں حنفی اصول

عہد سلف میں کسی عالم نے اس حدیث پر جرح وقدح نہ کی ہو نیز یہ کہ حدیث کے بھی راوی نے کسی دوسرے صحابی کے اختلاف کی وجہ سے اس پر عمل کو ترک نہ کیا ہو۔(۱)

---

(۱) نصب الرایہ/۶ ۳۳۶-۳۳۷ (ملخصا)
(۲) قواعد فی علوم الحدیث، ص ۱۲۲ بحوالہ نور الانوار
(۳) التعلیق الحسن، ص ۱۸۷
(۴) قواعد فی علوم الحدیث، ص ۱۲۴
(۵) ۲/۱۰۴
(۶) ص ۱۲۴
(۷) ص ۹۴
(۸) ۱/۲۰۲، ۲۵۱
(۹) ۱/۳۳۹
(۱۰) ص ۱۳۷

خلاصۂ بحث

مندرجہ بالا تمام حنفی اصول کو شیخ محمد محمد ابو زہو نے اپنی کتاب ''الحدیث والمحدثون'' میں بحوالہ ''تأنیب الخطیب'' (۲) لمحمد زاہد الکوثری، اور ''شرح التوضیح'' (۳) درج کیا ہے جبکہ برصغیر کے معروف حنفی عالم جناب محمد ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب نے خبر واحد کو قبول کرنے کے لئے صرف مندرجہ ذیل چند اصول کی صراحت فرمائی ہے:

''حاصل نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صحت حدیث کے لئے راوی کی عدالت وضبط کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ: وہ حدیث کتاب اللہ کی قطعی الدلالت آیات یا سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو، صدر اول میں اس سے اعراض نہ کیا گیا ہو، نہ وہ صدر اول میں متروک العمل رہی ہو اور نہ ہی بلوی عام میں شاذ ہو، بلکہ ظاہر و منتشر ہو۔ پس جس خبر میں یہ تمام صفات موجود ہوں تو وہ نہایت نفع بخش ہے۔'' (۴)

ان مذکورہ شرائط واصول کی بناء پر فقہاء حنفیہ نے بکثرت اخبار آحاد سے احتجاج کو ترک کیا ہے حالانکہ احادیث مرسلہ سے احتجاج کرنا ان کے نزدیک درست اور شائع ہے، بشرطیکہ وہ مشہور ہوں، علمائے حنفیہ کے نزدیک ان اصول کی اہمیت کا بخوبی اندازہ اس قول سے ہوسکتا ہے کہ:

''اگر خبر واحد اصول کے مخالف ہو تو اسے رد کر دینا۔'' (۵)

شاہ ولی اللہ دہلوی صاحب علمائے حنفیہ کے ان مخصوص اور طبع زاد اصول پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''وحنفیاں برائے احکام مذہب خود اصلے چند تراشیدہ اند مثل الخاص مبين فلا يلحقه البيان، العام قطعي كالخاص، المفهوم المخالف غير معتبر، الترجيح بكثرة الرواة غير معتبر، الزيادة على الكتاب نسخ إلى غير ذلك.''(٦)

یعنی ''احناف نے اپنے مذہب کی پختگی کے لئے کچھ اصول تراش لئے ہیں مثلاً خاص مبین ہے، اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، عام بھی خاص کی طرح قطعی الدلالت ہے، مفہوم مخالف معتبر نہیں، کثرت رواۃ کی وجہ سے ترجیح غیر معتبر ہے، کتاب اللہ پر زیادتی کتاب کا نسخ ہے وغیرہ۔''

اور شاہ عبدالعزیز دہلوی صاحب لکھتے ہیں:

"ومن اللطائف التي قلما ظفر بها جدلي لحفظ مذهبه ما اخترعه المتأخرون لحفظ مذهب أبي حنيفة وهي عدة قواعد يردون بها جميع ما يحتج بها عليهم من الأحاديث

---

(۱) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابو زھو
(۲) ص ۱۵۳
(۳) ۲/۲۵۰
(۴) قواعد فی علوم الحدیث، ص ۱۲٦
(۵) شرح المنار، ص ٦۴٦، الاعلام ۱/۳۲۹
(٦) قرۃ العینین، ص ۱۸٦

الصحيحة."(۱)

یعنی"متاخرین نے چند قاعدے جو عجائبات میں سے ہیں اور جو امام ابوحنیفہ کے مذہب کے تحفظ کے لئے گھڑے گئے ہیں۔ان قواعد کی بدولت وہ تمام صحیح احادیث کو رد کر دیتے ہیں جو ان کے مذہب کے خلاف ہوں۔"

اوپر ہم نے علمائے حنفیہ کے نزدیک معتبر، زریں اور رہنما اصول پر مختصر تبصرا کرتے ہوئے ان میں موجود بعض کمزور پہلوؤں کی نشاندہی کر دی ہے۔توقع ہے کہ اس تبصرہ کو پڑھنے کے بعد ہر وسیع النظر شخص ان حنفی اصول کے متعلق اپنی سابقہ مقلدانہ رائے کو بدلنے پر مجبور ہو جائے گا، ان شاء اللہ العزیز۔ویسے بھی ان قواعد سے احادیث کو رد کرنا تمام اہل علم کے نزدیک کوئی متفقہ اصول نہیں ہے بلکہ مروجہ مسالک میں سے صرف ایک گروہ کے بعض متاخرین کی بے اصولیوں کا نتیجہ ہے۔جمہور علماء ان قواعد کے ظہور کے وقت سے ہی ان کی مخالفت کرتے رہے ہیں اور قرآن وحدیث کی اتباع کرتے ہوئے احادیث صحیحہ کو ان اصول پر مقدم رکھتے ہیں۔جو لوگ متاخرین علماء کے ان اصول کی روشنی میں احادیث نبوی کو ٹھکراتے ہیں ان کے پاس سوائے تقلید جامد کے کوئی اور معقول دلیل نہیں ہے۔شاید ان میں سے بیشتر کو تو یہ بھی معلوم نہ ہوگا کہ اس بارے میں ان کے اپنے علماء کے علاوہ دوسرے محققین اور محدثین کا موقف کیا ہے۔

ہمارا ذاتی مطالعہ ومشاہدہ ہے کہ حدیث پر مذکورہ بالا قواعد کو مقدم کرنے کی غلطی کا پہلا سبب فقہائے حنفیہ کے نزدیک احادیث کی درجہ بندی کا جمہور علماء کے نظریہ سے مختلف ہونا ہے۔ان حضرات کا نظریہ یہ ہے کہ حدیث نبوی کا درجہ اس درجہ سے فروتر ہے جو اسے اللہ عزوجل نے عطا فرمایا ہے۔اس کا دوسرا اہم سبب حدیث کے ثبوت کے سلسلہ میں ان کا اشتباہ ہے، کیونکہ اگر وہ یہ جانتے ہوتے کہ تمام صحیح احادیث واقعۃً رسول اللہ ﷺ سے ہی منقول ہیں تو وہ ان قاعدوں کو وضع کرنے یا احادیث پر انہیں مقدم کرنے کی ہرگز جرأت نہ کرتے۔حدیث پر قیاس کو مقدم کرنے کی اس کے سواء اور کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے، حالانکہ وہ بخوبی جانتے ہیں کہ قیاس معرض خطاء ہے لہذا اس سے صرف بوقت ضرورت اور بقدر ضرورت ہی کام لیا جا سکتا ہے جیسا کہ اوپر بالتفصیل گزر چکا ہے۔

ب-علمائے مالکیہ کے نزدیک اخبار آحاد کی قبولیت کی شرط اور اس کا جائزہ

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"مالکیہ کے نزدیک عند المعارضہ اہل مدینہ کا عمل صحیح حدیث پر مقدم ہے جب کہ وہ حدیث آحاد میں سے ہو۔"(۲)

جناب ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی صاحب نے شیخ حسین بن محسن انصاری الیمانی ثم بھوپالیؒ (متوفی

(۱) فتاوی عزیزی ۱/۶۲ طبع مجتبائی
(۲) فتح الباری ۹/۱۵۲

۱۳۲۷ھ) کے ایک فتوی سے امام مالکؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"شهرة الحديث بالمدينة تغنى عن صحة سنده."(۱) ـــــ (لیکن یہ قول محل نظر ہے)۔

جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

''اگر اخبار آحاد اہل مدینہ کے عمل کے خلاف ہوں تو امام مالک ان اخبار کو ترک کرنے کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک خیر القرون میں اہل مدینہ کا عمل نبی ﷺ تک استناد میں خبر واحد کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے کیونکہ خبر واحد کے متعلق ہمیں علم نہیں ہوتا کہ آیا راوی نے اس کی روایت میں ضبط سے کام لیا ہے یا نہیں؟ وہ حدیث کو آں ﷺ کے الفاظ میں روایت کر رہا ہے یا اسکی روایت بالمعنی ہے؟ اور وہ اس حدیث کا فہم رکھتا بھی تھا یا نہیں؟''(۲)

شیخ خضری بک کا قول ہے:

''کوئی مالکی شخص کسی حدیث پر اس لئے عمل نہ کرتا کہ اہل مدینہ کا تعامل اس کے خلاف ہے۔''(۳)

اور شیخ محمد محمد ابوزہو فرماتے ہیں:

''امام مالک کے نزدیک خبر واحد اس وقت حجت ہوتی ہے جب جمہور اور اہل مدینہ کی اکثریت اس کے خلاف عمل نہ کر رہی ہو۔ اس لئے کہ اہل مدینہ کا تعامل ان کے نزدیک وہی درجہ رکھتا ہے جیسے اہل مدینہ کی ایک جماعت رسول اللہ ﷺ سے کسی حدیث کی روایت کر رہی ہو، کیونکہ ایک جماعت کی دوسری جماعت سے روایت ایک فرد کی دوسرے فرد سے روایت سے اولی ہے۔''(۴)

مالکیہ کا بعض سنن نبویہ کے خلاف عمل

امام ابن حزم اندلسیؒ نے "الإحكام فى اصول الأحكام"(۵) میں اور حافظ ابن قیمؒ نے "إعلام الموقعين"(۶) میں ایسے بہت سے مسائل کا تذکرہ کیا ہے جن میں مالکیہ کا عمل سنن نبویہ کے صریح خلاف ہے، حالانکہ وہ تمام سنن عہد نبوی، عہد خلفاء اور عہد صحابہ میں معمول بہ تھیں، بلکہ بقول امام ابن حزمؒ: ''خود موطاً کی ستر سے زیادہ احادیث ایسی ہیں جو امام مالکؒ کے نزدیک معمول بہا نہیں ہیں۔'' ذیل میں ہم ان میں سے چند مسائل بطور مثال پیش کرتے ہیں:

۱- مالکیہ فرض نماز میں قیام کی حالت میں ہاتھ نہیں باندھتے لیکن نفل نمازوں میں ان کے نزدیک اس کی اجازت ہے،(۱)

---

(۱) الاجوبۃ الفاضلۃ ص ۲۳۲ — (۲) قواعد فی علوم الحدیث ص ۴۵۲

(۳) تاریخ التشریع الاسلامی للخضری ص ۲۱۰ — (۴) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابوزھو

(۵) الاحکام لابن حزم ۲/۱۰۰-۱۰۵ — (۶) إعلام الموقعین ج ۲

حالانکہ امام مالکؒ نے ''الموطأ'' میں "باب وضع اليدين إحداهما على الأخرىٰ فى الصلاة" میں ایک اثر یوں وارد کیا ہے:

"أن عبدالكريم بن أبى المخارق البصرى قال: من كلام النبوة إذا لم تستحى فافعل ماشئت ووضع اليدين إحداهما على الأخرىٰ فى الصلاة وتعجيل الفطر والاستيناء بالسحور."(۲)

لیکن متأخرین مالکیہ اس چیز سے احتجاج کرتے ہیں کہ امام مالکؒ نماز میں اپنے ہاتھ چھوڑ دیتے تھے، لیکن یہ ان کے مذہب سے لاعلمی ہے۔ آں رحمہ اللہ کے حالت نماز میں ہاتھ چھوڑنے کا سبب یہ تھا کہ والی مدینہ جعفر بن سلیمان نے ۱۴۶ھ میں امام مالکؒ کو کوڑے لگوائے تھے اور ان کے ہاتھوں کو کھنچوایا تھا یہاں تک کہ آں رحمہ اللہ کے کندھے جوڑوں سے اکھڑ گئے تھے چنانچہ آں رحمہ اللہ نماز میں ایک ہاتھ دوسرے پر باندھنے کی استطاعت سے محروم ومعذور ہوگئے تھے ـــــ (۳) یہاں یہ بھی واضح رہے کہ امام رحمہ اللہ نے اس حادثہ کے وقوع کے دو سال بعد ''الموطأ'' کو تصنیف فرمایا تھا جس میں وضع الیدین فی الصلاۃ کی صراحت ملتی ہے، پس یہ کس طرح ممکن ہے کہ جس چیز کو امام رحمہ اللہ جائز نہ سمجھتے ہوں اس کے جواز پر ''الموطأ'' میں دلائل جمع کریں؟

۲- امام مالکؒ نے ''باب القنوت فی الصبح'' میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر یوں وارد کیا ہے:

"ان ابن عمر رضى الله عنهما كان لايقنت فى شئ من الصلاة."(۴)

لیکن مالکیہ نماز فجر میں قنوت کو مستحب سمجھتے ہوئے لازماً پڑھتے ہیں۔(۵)

۳- مالکیہ کے نزدیک نماز کے اختتام پر ماموم کے لئے دونوں جوانب لیکن امام کے لئے صرف ایک جانب ہی سلام پھیرنا درست ہے، حالانکہ سنت سے دونوں جانب سلام پھیرنا ثابت ہے اور یہی جمہور کا مسلک بھی ہے۔(۶)

۴- مالکیہ رکوع سے قبل اور بعد رفع یدین کرنے کے قائل نہیں ہیں، حالانکہ یہ رسول اللہ ﷺ کی معروف سنت ہے۔(۷)

۵- مالکیہ قبل از وقتِ فجر کی اذان دینے کے قائل ہیں، حالانکہ اذان اوقات نماز کے اعلان کے لئے ہی ہوا کرتی ہے۔(۱)

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۱۳۷ (۲) الموطا ۱/۱۵۸

(۳) الانتقاء لابن عبدالبر ۴۴ (۴) الموطأ ۱/۱۵۹

(۵) بدایۃ المجتہد ۱/۱۳۱-۱۳۲ (۶) نفس مصدر ۱/۱۳۱

(۷) نفس مصدر ۱/۱۳۳

۶-مالکیہ کے نزدیک نماز میں بسم اللہ سراً یا جہراً پڑھنا ممنوع ہے، حالانکہ یہ بھی سنت سے ثابت ہے۔(۲)
۷-مالکیہ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں ہے، حالانکہ مسجد میں نماز جنارہ کا جواز سنت سے ثابت ہے۔(۳)

صرف نماز کے متعلق ہی ان چند امثلہ کو دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مالکیہ ان سنن نبوی پر عمل پیرا نہیں ہیں جو عہد نبوی، عہد خلفائے راشدین اور عہد صحابہ میں اہل مدینہ کا شعار تھیں۔ مذکورہ بالا مثالیں ثابت کرتی ہیں کہ امام مالکؒ کے دور تک اہل مدینہ کا عمل کافی حد تک خلاف سنت ہو چکا تھا یا پھر امام مالکؒ کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل کوئی اہمیت ہی نہ رکھتا تھا ورنہ آں رحمہ اللہ نے اپنے زمانہ کے اہل مدینہ کے عمل پر یقیناً عہد نبوی، عہد خلفائے راشدین اور عہد صحابہ کے اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح دی ہوتی۔ ہمارا دعوی تو یہ ہے کہ امام مالکؒ صحیح سنت کے مقابلہ میں اہل مدینہ کے عمل کو قطعاً قابل ترجیح نہ سمجھتے تھے۔ خلیفہ ہارون رشید اور امام رحمہ اللہ کے مابین ہونے والا مکالمہ، جو ان شاء اللہ آگے پیش کیا جائے گا، ہمارے اس دعوی کی تائید کرتا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک حدیث کے مقابلہ میں اہل مدینہ کا عمل حجت نہ تھا

حالت قیام (نماز) میں مالکیہ کے نزدیک ارسال الیدین کا سبب اور پس منظر آپ نے اوپر ملاحظہ فرمالیا، اسی طرح نماز فجر میں دعائے قنوت کا عدم لزوم وغیرہ بھی آپ نے ملاحظہ فرمایا، کیا یہ تمام چیزیں راقم کے موقف کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں؟

راقم کو مالکیہ کی جس قدر بھی متداول و غیر متداول کتب کے مطالعہ کا موقع ملا ہے ان میں سے کسی میں بھی یہ چیز نظر نہیں آئی کہ اہل مدینہ کا تعامل امام مالکؒ کے نزدیک سنت بلکہ سنت سے بڑھ کر درجہ رکھتا ہے۔ جمہور اہل اسلام کی طرح امام مالکؒ بھی اثبات سنت میں شہریت کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے بلکہ سند اور احوال الرواۃ کو ہی اس کی معرفت کا ذریعہ سمجھتے تھے، چنانچہ اشہب بیان کرتے ہیں کہ:

''امام مالکؒ سے سوال کیا گیا کہ حدیث کس سے لی جائے؟ آپ نے فرمایا: جو ثقہ ہو اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب سے روایت کرتا ہو۔ پھر پوچھا گیا: کیا اس بارے میں آپ کے نزدیک کوئی وسعت ہے؟ آں رحمہ اللہ نے انکار کرتے ہوئے فرمایا: نہیں، قسم اللہ تعالی کی، حتی کہ حق تک رسائی نہ ہو جائے اور حق تو صرف ایک ہی ہوتا ہے، بھلا دو مختلف اقوال بھی باہم درست ہو سکتے ہیں؟ نہیں، حق و صواب تو صرف ایک ہی ہوتا ہے۔''(۱)

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۱۰۷ (۲) نفس مصدر ۱/۱۲۴
(۳) نفس مصدر ۱/۲۴۲

ایک مرتبہ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نبی ﷺ کے بعد ایسا کوئی شخص نہیں ہے کہ جسکا قول نبی ﷺ کے سوا اخذ یا ترک کئے جانے کے لائق ہو، آپؒ کے الفاظ یہ ہیں:

"ليس أحد بعد النبي ﷺ إلا ويوخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ ." (۲)

اور یہ بھی منقول ہے کہ ایک مرتبہ امام رحمہ اللہ نے قبر نبوی ﷺ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا:

"كل الناس يؤخذ منه ويؤخذ عليه إلا صاحب هذا القبر." (۳)

یہ درست ہے کہ امام مالکؒ نے اپنی کتاب "الموطا" میں تقریباً چالیس مقامات پر اہل مدینہ کے اجماع کا تذکرہ فرمایا ہے لیکن تمام اصحاب بصیرت جانتے ہیں کہ ان تمام مواقع پر امام رحمہ اللہ کی مراد تائید، ترجیح اور اظہار واقعہ ہے، اس سے کسی صحیح سنت نبوی کے رد میں حجت پکڑنا یا سنت نبوی پر اہل مدینہ کے عمل کو فوقیت یا ترجیح دینا ہرگز مقصود نہیں ہے۔ اہل مدینہ کے عمل کو تائیداً نقل کرنے سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ اہل مدینہ کے عمل کو سنت کی بنیاد سمجھتے تھے، لہذا ان کو اگر کوئی سنت اہل مدینہ کے علم و عمل کے خلاف ملتی تو وہ اسے منسوخ قرار دیتے تھے ـــــ ان پراگندہ اور باطل خیالات کو امام مالکؒ کی جانب منسوب کرنا قطعاً بے بنیاد، بہت عظیم اور سرار ظلم ہے۔ حق یہ ہے کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اصل حجت محدثین کے اصول وقواعد کی کسوٹی پر کھری اترنے والی صحیح حدیث ہی ہے۔ آں رحمہ اللہ ہرگز کسی سنت صحیحہ کو اہل مدینہ کے عمل سے رد کرنے کے قائل نہیں تھے۔ مشہور واقعہ ہے کہ خلیفہ ابوجعفر منصور پھر ان کے بعد خلیفہ ہارون رشید چاہتے تھے کہ لوگ امام مالکؒ کے مذہب کو اختیار کریں اور ان کی کتاب "الموطأ" کو دولت عباسیہ کے قضاء وقانون کی کتاب کا سرکاری درجہ دے دیا جائے، لیکن امام مالکؒ نے ان دونوں کو یہ کہہ کر روک دیا تھا:

"إن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان الخ." (۴)

یعنی "رسول اللہ ﷺ کے اصحاب فروع میں اختلاف رکھتے تھے اور مختلف شہروں میں بٹ گئے تھے۔"

حافظ ابن کثیرؒ بیان کرتے ہیں کہ امام مالکؒ نے خلیفہ منصور کی خواہش کے جواب میں فرمایا تھا:

"إن الناس قد جمعوا واطلعوا على اشياء لم نطلع عليها." (۱)

---

(۱) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۸۲، ۸۸-۸۹

(۲) إرشاد السالک لابن عبدالھادی ۱/۲۲۷، جامع بیان العلم وفضلہ لابن عبدالبر ۲/۹۱، الإحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۶/۱۴۵، ۱۷۹، الفتاویٰ للسبکی ۱/۱۴۸

(۳) جامع بیان العلم وفضلہ لابن عبدالبر ۲/۹۱، مسائل الإمام احمد لابی داود، ص ۲۷۶، الإحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۱/۱۴۵، الفتاویٰ للسبکی ۱/۱۴۸

(۴) الحلیۃ لابی نعیم ۶/۳۳۲، الانتقاء لابن عبدالبر ۴۱، کشف المغطا فی فضل الموطأ لابن عساکر ص ۶-۷، مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ۲۰/۳۱۱، المدخل الفقہی للزرقا ۱/۸۹

حافظ ابن قیمؒ وغیرہ بیان کرتے ہیں:

"إنه شاور مالكا فی أن يعلق الموطأ فی الكعبة ويحمل الناس على ما فيه فقال لاتفعل فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا فی الفروع وتفرقوا فی البلدان وكل سنة مضت قال وفقك الله يا ابا عبدالله."(۲)

یعنی "خلیفہ ہارون رشید نے امام مالک سے مشورہ کیا کہ موطأ کو کعبہ میں لٹکا دیا جائے اور جو کچھ اس میں مرقوم ہے اسے لوگوں پر نافذ کیا جائے تو آں رحمہ اللہ نے فرمایا: ایسا نہ کریں کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کا فروع میں اختلاف تھا، وہ مختلف شہروں میں بٹ (بکھر) گئے، پس جو کچھ ان سے منقول ہے سنت ہے۔ یہ سن کر ہارون رشید نے کہا: اے ابوعبداللہ! اللہ تمہیں خیر کی توفیق دے۔"

اس مکالمہ سے واضح ہوتا ہے کہ امام مالکؒ صحابہ کرام کے علوم کو ہی سنت تصور کرتے تھے خواہ صاحب علم صحابی مدینہ کا رہنے والا ہو یا کسی اور شہر کا۔ خلیفہ ہارون رشید اور امام رحمہ اللہ کے مابین ہونے والے مذکورہ بالا مکالمہ سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے حافظ ابن قیمؒ بیان کرتے ہیں کہ یہ مکالمہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک تمام امت کے لئے اہل مدینہ کا عمل حجت نہ تھا، آپؒ کے الفاظ ہیں:

"وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لجميع الأمة وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل ولم يقل قط فی موطئه ولا غيره لا يجوز العمل بغيره بل يخبر إخبارا مجرداً أن هذا عمل أهل بلده فإنه رضی الله عنه وجزاه عن الإسلام خيرا أدعى إجماع أهل المدينة فی نيف وأربعين مسئلة."(۳)

متأخرین فقہائے مالکیہ کے موقف کا بطلان

فقہائے مالکیہ کی کتب کا حاصل مطالعہ یہ ہے کہ اہل مدینہ کے عمل کو صحیح سنت نبوی کے مقابلہ میں ارجح اور معتبر سمجھنا خود امام مالکؒ کے کسی قول سے بصراحت ثابت نہیں ہے۔ اس بارے میں عملاً جو کچھ شدت پائی جاتی ہے وہ امام مالکؒ کے اصل مذہب سے انحراف پر مبنی ہے، پس اس کے ذمہ دار امام مالک رحمہ اللہ نہیں بلکہ متأخرین فقہائے مالکیہ ہیں۔ ذیل میں ہم متأخرین فقہائے مالکیہ کے اس غلط موقف کی کمزوریوں کی نشاندہی کریں گے:

اول: یہ کہ اہل مدینہ کے عمل کو صحیح احادیث کے خلاف پا کر صحیح احادیث کو خبر واحد کہہ کر رد کر دینا ان قرآنی

---

(۱) شرح اختصار علوم الحدیث لابن کثیر، ص ۳۱

(۲) اعلام الموقعین ۲/۲۹۶، مفتاح السعادۃ لتاش کبریٰ زادہ ۲/۸۷، حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۱۶

(۳) اعلام الموقعین ۲/۲۹۷

آیات اوراحادیث صیحیہ کی صریح مخالفت ہے جو اس کے وجوب کے ضمن میں وارد ہیں اور باب اول کے تحت بالتفصیل مذکور ہو چکی ہیں۔

دوم: واقعہ یہ ہے کہ بہت سے صحابہ کرامؓ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں تبلیغ واشاعت دین کی غرض سے مفتوحہ علاقوں میں جا کر بسنے لگے تھے۔ حضرت عمرؓ کے بعد بھی نقل مکانی کا یہ سلسلہ چلتا رہا۔ خلیفہ ثالث حضرت عثمانؓ کی شہادت اور بعد کے سلاسل حوادث کا ایک اہم سبب مدینۃ النبی ﷺ میں صائب الرائے صحابہ کرام کی عدم موجودگی بھی تھا۔ علامہ ابن حزم اندلسیؒ وغیرہ کی تصریح کے مطابق تقریباً تین صد اہل علم حضرات نے دینی وتبلیغی ضروریات کے لئے مدینہ سے کوفہ یا اس کے نواحی علاقوں کی جانب رحلت کی تھی، تقریباً اسی تعداد میں اہل علم حضرات ملک شام کی جانب منتقل ہوئے اور وہیں جا بسے تھے۔ یہ اہل سنت (یعنی صحابہ کرام) جن جن مقامات پر بھی تشریف لے گئے ان کے ساتھ علم حدیث بھی ان مقامات کی جانب منتقل ہوتا گیا۔ کیا یہ بات مضحکہ خیز نہیں کہ جب وہی صحابہ مدینہ منورہ میں ہوں تو مالکیہ کے نزدیک ان کا علم معتبر ہو لیکن جب وہ صحابہ مکہ، کوفہ، بصرہ، شام اور مصر میں جا بسیں تو ان کا علم غیر معتبر ٹھرایا جائے۔ حافظ ابن قیمؒ نے اس موقع کے لئے کیا خوب کہا ہے:

"الجدران والمساكن والبقاع لا تأثير لها في ترجيح الأقوال وإنما التأثير لأهلها وسكانها."(۱)

یعنی "ترجیح اقوال میں در و دیوار، مکانات اور بقاع غیر موثر ہوتے ہیں۔ اس کے لئے تو صرف ان کے اہل اور ساکنین ہی موثر ہوتے ہیں۔"

اس قول سے آں رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ اثبات سنن نبویہ کے لئے شہر کی کوئی قید نہیں ہے، اصل چیز ان سنن کا صحابہ سے ماخوذ ہونا ہے خواہ وہ کسی بھی جگہ کے رہنے والے ہوں، پھر اس چیز سے انکار تو نہیں کیا جا سکتا کہ غیر مدنی اصحاب رسول اللہ ﷺ بھی علم حدیث کے مخزن تھے۔ ان میں سے بعض اصحاب، علم نبویہ کے ایسے اجزاء کے حامل بھی تھے جن کا اہل مدینہ کو ذرہ برابر علم نہ تھا۔ ایسی صورت میں اگر اس صحیح حدیث پر عمل کیا جائے تو اہل مدینہ کے عمل کی کیا حیثیت باقی رہ جاتی ہے؟ اگر اس حدیث کو ترک کر کے اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح دی جائے تو کیا اس سے لازم آنے والے انکار حدیث کا کوئی شخص منکر ہو سکتا ہے؟ اس بارے میں شیخ حسن احمد خطیب مصری فرماتے ہیں:

"قالوا إن عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار فلا فرق بين عملهم وعمل أهل العراق والشام والحجاز وإنما العبرة بالسنة ممن كانت معهم فهم أهل العمل المتبع وكيف يكون عمل بعضهم حجة على بعض إذا اختلف علماء المسلمين وقد انتقل أكثر

---

(۱) إعلام الموقعين ۲/ ۲۹۵

أصحاب رسول الله ﷺ من المدينة وتفرقوا فى الأمصار وأكثرعلماء هم صاروا إلى الكوفة والبصرة والشام وإنما الحجة فهى الأصل الذى يجب أن يرجع إليه وعمل مصر أو بلد أصلا لامعيار فى التشريع."(۱)

یعنی ''جمہور ائمہ کہتے ہیں کہ اہل مدینہ کا عمل بھی دوسرے تمام اہل امصار کے عمل کے مثل ہی ہے، لہذا ان کے عمل اور اہل عراق وشام وحجاز کے عمل میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس بارے میں اصل اور معتبر چیز تو صرف سنت ہے، پس جن کا عمل بھی سنت کے مطابق ہو تو وہی متبع اہل عمل ہیں۔ مسلمان علماء میں اگر اختلاف ہو تو بعض کا عمل دوسروں کے لئے کیوں کر حجت ہو سکتا ہے؟ رسول اللہ ﷺ کے اکثر اصحاب مدینہ سے منتقل ہو کر مختلف ممالک میں بٹ گئے تھے۔ ان صحابہ میں سے اکثر علماء کوفہ، بصرہ اور شام میں پھیل گئے تھے۔ لہذا اصلا جو چیز حجت ہے وہ یہ ہے کہ (علم کے لئے) ان کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے، کسی شہر یا ملک کا عمل تشریع میں قطعا کوئی معیار نہیں ہے۔''

شریعت میں اہل مدینہ (یا کسی اور شہر کے باشندوں) کا عمل حجت نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مدینۃ النبی ﷺ چونکہ شروع ہی سے اسلامی مملکت کا دار الخلافہ رہا ہے اس لئے بہت سے غیر مدنی مسلمان محض دنیاوی اور بعض دینی فوائد حاصل کرنے کی غرض سے وہاں جا کر بس گئے تھے، ایسی صورت میں کیا یہ سرار ظلم وزیادتی کی بات نہیں ہے کہ جو مدنی اصحاب علم تبلیغ دین کی خاطر مدینہ سے بعید دوسرے علاقوں میں جا بسے تھے ان کی حدیثیں حجت نہ رہیں لیکن جو غیر مدنی لوگ محض دنیاوی (یا بعض دینی) فوائد کی غرض سے مدینہ میں آ کر بس جائیں ان کے اعمال سنت کی بنیادی اساس قرار پائیں۔

متاخرین فقہائے مالکیہ کے موقف کی غلطی اس طرح بھی واضح ہوتی ہے کہ مدینہ منورہ کے اہل علم حضرات بہت سے اجتہادی معاملات میں مختلف آراء رکھتے تھے، پس ایسی صورت میں اثبات سنت کے لئے بعض اہل مدینہ کے اقوال کو باقی دوسرے مدنی علماء کے اقوال پر کس طرح حجت قرار دیا جا سکتا ہے؟ یہاں واضح رہے کہ خود امام مالکؒ نے اہل مدینہ کے ان باہمی اختلافات کا تذکرہ اپنی مشہور زمانہ تالیف ''الموطأ'' میں کیا ہے۔ پھر چونکہ امام مالکؒ کا سنہ ولادت بقول حافظ ابن حجر وغیرہ ۹۳ھ اور سنہ وفات ۱۷۹ھ تھا، (۲)

لہذا ایک صدی سے زیادہ عرصہ گزر جانے کے بعد بھی اہل مدینہ کے عمل کو محض اس خیال کی بنا پر سنت کی اساس قرار دینا کہ وہ سنت نبوی کے عین مطابق ہوگا، علوم نبوی پر مجرد اوہام اور حسن ظن کو ترجیح دینا ہے جس کی کہ کسی معقول شخص سے ہرگز توقع نہیں کی جا سکتی ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ بقول امام ابن حزم اندلسیؒ:

''جب زمانہ خیر گزر چکا تو عمرو بن سعید، حجاج بن یوسف، طارق، خالد بن عبداللہ قسری، عبدالرحمٰن بن

---

(۱) الفقہ الاسلام للشیخ حسن احمد الخطیب، ص ۱۷۲ ملخصا (۲) تذکرۃ الحفاظ للذھبی ۱/۲۱۲-۲۱۳، تقریب التھذیب ۲/۲۲۳، مقدمہ اوجز المسالک، ص ۱۲

ضحاک، عثمان بن حیان مری جیسے فاسق وفاجر اور عمرو بن حزم اور عمر بن عبدالعزیز جیسے صالح اور دیندار حضرات بھی مدینے کے والی بنے، پس اہل مدینہ کا عمل ان تمام امراء کے اثرات سے عبارت تھا"(۱)

ان سطور میں امام ابن حزمؒ نے والیٔ مدینہ میں سے جن فساق وفجار کے نام بیان کئے ہیں اور اہل مدینہ کے عمل کو ان امراء کے اثرات سے عبارت بتایا ہے تو ظاہری بات ہے کہ ان فاسقوں وفاجروں کے دور میں اہل مدینہ کے اخلاق واعمال پر یقیناً نہایت برے اثرات مترتب ہوئے ہوں گے کیونکہ عام شہریوں کے اعمال، اخلاق، کردار اور عادت پر موجودہ سربراہ حکومت کے اعمال، اخلاق، کردار اور عادات کا اثر بہت جلد ظاہر ہونے لگتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں لیا جاسکتا کہ تمام اہل مدینہ ہی ان فساق وفجار امراء کے دام تزویر میں آ گئے تھے، بلکہ ہمارا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ بلاشبہ متأخرین اہل مدینہ میں متقی، متورع اور پابند سنت حضرات بھی قابل لحاظ تعداد میں ضرور موجود ہوں گے مگر ان کے ساتھ ہی فساق وفجار امراء کے پیروکاروں کے وجود سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ پس جب امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ منورہ ایک ملی جلی تہذیب کا عکاس تھا تو ان حالات کی روشنی میں دین کے اثبات کے لئے ہر اہل مدینہ کے ہر عمل کو سنت کی اساس قرار دینا یا ذرا سی بھی غیر معمولی اہمیت دینا انتہائی غیر معقول بات محسوس ہوتی ہے۔

حافظ ابن قیمؒ نے خلفائے راشدینؓ اور صحابہ کرامؓ کے عہد گزر جانے کے بعد اہل مدینہ کے عمل کی تصویر کشی کچھ یوں فرمائی ہے:

"كان بحسب منْ فيها من المفتيين والأمراء والمحتسبين على الأسواق ولم تكن الرعية تخالف هؤلاء فإذا افتى المفتيون نفذه الوالى وعمل به المحتسب وصار عملا فهذا هو الذى لايلتفت إليه لأ عمال رسول الله ﷺ وخلفائه والصحابة فذاك هو السنة فلايخلط أحدهما بالآخر فنحن لهذا العمل اشد تحكيما وللعمل الآخر إذا خالف السنة أشد تركا و بالله التوفيق."(۲)

"اہل مدینہ کا عمل مفتیوں، امراء اور بازاروں پر مقرر محتسبوں کے حکم کے مطابق تھا۔ رعیت ان لوگوں کی مخالفت نہیں کرتی تھی، پس اگر مفتی فتوی دیتے تو والی اسے نافذ کرتا اور محتسب اس کے مطابق عمل کرتا۔ اس طرح وہ فتوی معمول بہ ہو جاتا۔ لیکن یہ چیز قابل التفات نہیں ہے بلکہ رسول اللہ ﷺ، آپؐ کے خلفاء اور صحابہ کے اعمال سنت ہیں لہذا ان دونوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ خلط ملط نہیں کیا جائے گا۔ پس ہمارے نزدیک اس پر عمل تحکیماً زیادہ شدید ہے اور اس کے مقابلہ میں دوسری چیز (یعنی متاخرین اہل مدینہ) اگر خلاف سنت ہو تو ترک کئے

---

(۱) الإحكام فی اصول الاحکام لابن حزم ۲/ ۱۱۵ ملخصا (۲) إعلام الموقعين ۲/ ۳۰۶

جانے کی شدید مستحق ہے، وباللہ التوفیق۔"

فقہائے مالکیہ کے موقف کے بطلان کی ایک واضح دلیل یہ بھی ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل بھی تو ہم تک اسناد اور روایت کے ذریعہ ہی پہنچے گا اور ان میں سے اکثر اخبار آحاد ہی ہوں گی، پس اس تعامل کا مقام تو اخبار آحاد سے بھی فروتر ہونا چاہئے۔ اگر آحاد کی ظنیت باعث شک ہے تو تعامل کا انتقال بھی مظنون اور مشکوک قرار پاتا ہے۔ پس اہل مدینہ کے تعامل کے معاملہ میں مرفوع صحیح احادیث سے پرہیز کرنا عبث نہیں تو اور کیا ہے؟ پھر اسلام میں وطنیت یا وطنی عصبیت کے لئے چونکہ قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے لہٰذا اگر اس کے باوجود کوئی شخص دینی معاملات میں وطنی عصبیت کو بروئے کار لاتا ہے تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس کے نزدیک علم و دانش کی سرے سے کوئی وقعت ہی نہیں ہے۔ اہل مدینہ کے تعامل کو معتبر اور اُرجح بتانا وطنی عصبیت نہیں تو اور کیا ہے؟ اہل مدینہ کے عمل کو صحیح مرفوع احادیث آحاد پر ترجیح دینے والے علماء سے ہم پوچھتے ہیں کہ اگر شرف شہریت اور انسانی اعمال کی بنیاد پر اخبار آحاد صحیحہ پر اشتباہ کا دروازہ وا کیا جائے تو انکار حدیث کے وحشت خیز باب کو کیوں کر بند رکھا جا سکے گا؟ اگر کوئی یہ کہے کہ اہل مدینہ کے عمل کو شرف شہریت کی بناء پر نہیں بلکہ اس وجہ سے اہمیت دی جاتی ہے کہ مدینہ اکثر اہل علم صحابہ کا مسکن رہا ہے تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ عہد فاروقی سے ہی مدینہ منورہ سے اہل علم صحابہ نے نقل مکانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اگر بالفرض اس دعویٰ کو درست مان لیا جائے تو بھی خود صحابہ کرام کا فروع میں اختلاف رکھنا معروف ہے۔ ان کا طریق زندگی اور طریق عبادت تو یہ تھا کہ صحیح سنت مل جانے پر اپنے عمل کو اسی کے مطابق بدل ڈالتے تھے۔ کبھی انہوں نے اپنے یا کسی اور مخصوص شہر کے باشندوں کے عمل کو حجت نہیں سمجھا تھا۔ پس اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ مدینہ منورہ میں کبار صحابہ موجود تھے تو بھی یقیناً ان سب پر سنت نبوی ہی حجت رہی ہوگی نہ کہ ایک دوسرے کا عمل۔

پس معلوم ہوا کہ صحیح سنت نبوی ہی صحت عمل کی کسوٹی ہے نہ کہ مدینہ، کوفہ، بصرہ، شام، یمن، مصر یا بلاد اسلامیہ میں سے کوئی اور شہر، کیونکہ دین میں کسی مخصوص شہر کو قطعاً معیار سنت قرار نہیں دیا گیا ہے، چنانچہ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"والسنة هي المعيار على العمل وليس العمل معيارا على السنة."(۱)

یعنی "سنت عمل کا معیار ہے نہ کہ عمل سنت کا معیار ہے۔"

امام شافعیؒ کا قول ہے:

"كيف أترك الخبر لأقوال أقوام لو عامرتهم لحاججتهم بالحديث."(۱)

(۱) اعلام الموقعین ۲/۲۹۵

''میں خبر (حدیث) کولوگوں کے اقوال سے کس طرح ترک کرسکتا ہوں۔ اگر میں ان لوگوں کے درمیان موجود ہوتا تو ان سے حدیث کی حجیت پر بحث کرتا۔''

اور محی السنہ علامہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

''امام مالک اور ان کے متبعین کے برخلاف اہل مدینہ کا عمل بھی کسی صحیح حدیث کے خلاف حجت نہیں ہوتا کیونکہ وہ بھی امت میں سے بعض ہیں لہٰذا اس بات کا جواز موجود ہے کہ وہ صحیح خبر ان تک نہ پہنچی ہو۔'' (۲)

البتہ بعض محدثین مثلاً امام ابن عبدالبرؒ وغیرہ سے اہل مدینہ کی روایات کو اہل عراق کی روایات پر جو ترجیح دینا منقول ہے، (۳) تو اس کا سبب نقل روایت میں ان کے تثبت اور ترک تدلیس کی شہرت ہے۔ (۴)____ لہٰذا اہل مدینہ کی روایت کی ترجیح کو اہل مدینہ کے عمل کی حجیت کے ساتھ خلط کرنا درست نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ ہم سنن صحیحہ کو گو وہ آحاد ہی کیوں نہ ہوں، کسی قسم کے حیلوں اور الفاظ کے ردوبدل سے رد کرنا کسی طرح درست نہیں سمجھتے کیونکہ الفاظ کی تعبیر میں تنوع اور اسالیب کلام میں ہیرا پھیری سے حقائق نہیں بدل جایا کرتے ہیں، اسی طرح اعمال رجال خواہ مدینہ کے ہوں یا کوفہ کے، خراسان کے ہوں یا مصر کے ہم کسی سنت صحیحہ کے ہم پلہ نہیں سمجھتے۔ ہمارے نزدیک اس وہم کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے کہ چونکہ فلاں شخص مدینہ منورہ میں مقیم ہے اس لئے اس کے اعمال سنت کے مطابق ہیں بلکہ ان سے صحیح سنت کو بھی منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

چند احادیث صحیحہ جنہیں حنفی و مالکی اصول کے تحت ناقابل اعتبار ٹھہرایا گیا ہے

اوپر جو مثالیں ضمناً بیان کی جاچکی ہیں ان کے علاوہ ذیل میں چند اور صحیح احادیث پیش خدمت ہیں، جنہیں مذکورہ بالا اصول کی بنیاد پر رد کردیا گیا ہے:

۱- گھوڑے کے گوشت کی حلت والی حدیث

۲- بغیر ولی نکاح کے عدم جواز کی حدیث

۳- مؤمن کو کافر کے بدلہ قتل نہ کئے جانے کی حدیث

۴- حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا جائے دونوں پر لعنت الٰہی کی حدیث

۵- ہر مسکر کہ جس سے عقل میں فتور واقع ہو اس کی حرمت والی حدیث

۶- مزارعہ اور مساقاۃ والی حدیث

۷- جنین کا ذبح ماں کا ذبح ہونے والی حدیث

---

(۱) الاحکام للآمدی ۲/۱۶۵ (۲) حصول المامول من علم الاصول، ص ۵۹

(۳) فتح الباری ۵/۲۵۹ (۴) نفس مصدر ۱۳/۳۰۷

۸-رہن کے جانور پر سواری کرنے اور اس کا دودھ دوہنے والی حدیث

۹-عمامہ پر مسح کرنے کی حدیث

۱۰-نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنے والی حدیثیں

۱۱-حالت نماز میں بچی کو اٹھانے والی حدیث

۱۲-جمعہ کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت کی حدیث

۱۳-عقیقہ کی حدیثیں

۱۴-قبل و بعد از رکوع رفع یدین کی حدیثیں

۱۵-سواری پر وتر پڑھنے والی حدیث

۱۶-اونٹ کے گوشت سے وضو کرنے کی حدیث

۱۷-نماز میں آمین بالجہر کہنے والی حدیث

۱۸-طفل شیر خوار کے پیشاب پر چھینٹا مارنے والی حدیث

۱۹-قبر پر نماز جنازہ پڑھنے والی حدیث

۲۰-غیر شادی شدہ زانی کی جلاوطنی والی حدیث

۲۱-میت کی طرف سے روزہ رکھنے والی حدیث

۲۲-جوربین پر مسح والی حدیث

۲۳-حج میں شرط لگانے اور شرط لگا کر حلال ہو جانے کے جواز والی حدیث

۲۴-شراب کو سرکہ بنانے کی ممانعت والی حدیث

۲۵-ظہر اور عصر کی نماز بلا کسی خوف یا سفر کے اکٹھا پڑھنے کی حدیث

۲۶-نبی ﷺ کا لوگوں کو بیٹھ کر نماز پڑھانا اور لوگوں کا آپ کی اقتداء میں بیٹھ کر ہی نماز ادا کرنے والی حدیث۔

۲۷-رسول اللہ ﷺ کا بحالت احرام پچھنا لگوانے والی حدیث

۲۸-ابوبکرؓ نے نماز پڑھانی شروع کی رسول اللہ ﷺ آئے اور ابوبکرؓ کے بازو میں بیٹھ گئے اور آپ نے لوگوں کو پوری نماز کرائی۔

۲۹-خانہ کعبہ کا طواف کرنے سے پہلے نبی ﷺ کا حلال ہونے کے لئے خوشبو لگوانے والی حدیث

۳۰-یہ حدیث کہ باپ کا اپنے بیٹے کو ہبہ کر کے واپس لے لینا جائز ہے، دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے، وغیرہ۔

کیا اخبار آحاد سے عقائد میں استدلال واجب ہے؟

متاخرین متکلمین نے اس مفروضہ کی بنیاد پر کہ خبر واحد چونکہ صرف ظن راجح کا فائدہ دیتی ہے، یقینی اور قطعی علم کا نہیں، لہذا عقیدہ اور عمل کے درمیان تفریق لازم ہے یہ اصول وضع کیا کہ احادیث آحاد گو شرعی احکام میں حجت ہوں اسلامی عقائد کے باب میں حجت نہیں ہوسکتیں۔ ان کے نزدیک عقیدہ کے اثبات کے لئے کسی ناقابل تاویل دلیل قطعی یعنی آیت قرآن یا حدیث متواتر کا موجود ہونا ضروری ہے۔ پھر متاخرین علماء اصول اور متاخرین فقہاء حنفیہ نے بھی متکلمین کے اس نظریہ کو اختیار کرلیا، چنانچہ امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب: "ما جاء فی إجازة خبر الواحد الصدوق فی الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحکام" کے متعلق علامہ کرمانی کا قول ہے:

''اس سے مراد یہ ہے کہ لوگ جان لیں کہ خبر واحد اعتقادیات میں نہیں بلکہ صرف عملیات میں حجت ہیں۔''(۱)

حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ''شرح العقائد'' میں مذکور ہے:

''اصول فقہ میں مذکورہ تمام شرائط موجود ہونے کے باوجود خبر واحد کا بناء برظنیت کے اعتقادیات میں کچھ اعتبار نہ ہوگا۔''(۲)

تقریبا اسی مفہوم کی عبارات ''شرح المواقف''(۳)، ''المسامرة ''(۴) للکمال بن ابی شریف (متوفی ۹۰۵ھ)، ''شرح فقہ اکبر''(۵) لملا علی القاری، اور ''نبراس''(۶) میں بھی موجود ہیں۔ موجودہ حنفی علماء میں سے پاکستان کے معروف عالم جناب محمد سرفراز خاں صفدر فرماتے ہیں:

''خبر واحد اگرچہ عقائد کے باب میں موجب علم نہیں لیکن عمل کے باب میں حجت ہے۔''(۷)

عصر حاضر کے بعض اسلامی مفکرین نے تو اس نظریہ پر اس قدر اعتماد کرلیا ہے کہ گویا یہ کوئی بدیہی امر ہو جس کے لئے کسی نقد و بحث کی قطعا کوئی حاجت نہیں ہوتی۔ بعض اہل قلم نے تو اس رائے کے متعلق اس قدر شدت اختیار کی ہے کہ ان کے نزدیک اخبار آحاد پر کسی عقیدے کی بنیاد رکھنا قطعا ناجائز ہے، ایسا کرنے والا ان کے نزدیک سخت گناہگار اور

(۱) فتح الباری ۱۳/۲۳۴ — (۲) شرح العقائد، ص ۱۰۱
(۳) شرح المواقف، ص ۲۷ — (۴) المسامرۃ ۲/ ۷۸
(۵) شرح فقہ اکبر، ص ۶۸ — (۶) نبراس، ص ۲۵۰
(۷) ماہنامہ الشریعہ گوجرانوالہ ج/ اعدد ۱۰، ص ۵ محریہ ماہ جولائی ۱۹۹۰ء

فاسق ہے، چنانچہ جناب سید ابوالاعلی مودودی صاحب فرماتے ہیں:

''یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیئے کہ جن چیزوں پر کفر اور اسلام کا مدار ہے اور جن امور پر انسان کی نجات موقوف ہے، انہیں بیان کرنے کا اللہ تعالی نے خود ذمہ لیا ہے، وہ سب قرآن میں بیان کی گئی ہیں اور قرآن میں بھی ان کو کچھ اشارۃً وکنایۃً بیان نہیں کیا گیا بلکہ پوری صراحت اور وضاحت کے ساتھ ان کو کھول دیا گیا ہے۔ اللہ تعالی خود فرماتا ہے: ﴿إن علينا للهدى﴾، لہٰذا جو مسئلہ بھی دین میں یہ نوعیت رکھتا ہو تو اس کا ثبوت لازماً قرآن ہی سے ملنا چاہیئے۔ مجرد حدیث پر ایسی کسی چیز کی بنا نہیں رکھی جا سکتی جسے مدار کفر وایمان قرار دیا جائے۔ احادیث چند انسانوں سے چند انسانوں تک پہنچتی ہوئی آئی ہیں، جن سے حد سے حد اگر کوئی چیز حاصل ہوتی ہے تو وہ گمان صحت ہے نہ کہ علم یقین۔ اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالی اپنے بندوں کو اس خطرے میں ڈالنا ہرگز پسند نہیں کر سکتا جو امور اسکے دین میں اتنے اہم ہوں کہ ان سے کفر اور ایمان کا فرق واقع ہوتا ہو، انھیں صرف چند آدمیوں کی روایت پر منحصر کر دیا جائے۔ ایسے امور کی نوعیت ہی اس امر کی متقاضی ہے کہ اللہ تعالی ان کو صاف صاف اپنی کتاب میں فرمائے۔ اللہ کا رسول انہیں اپنے پیغمبرانہ مشن کا اصل کام سمجھتے ہوئے ان کی تبلیغ عام کرے اور وہ بالکل غیر مشتبہ طریقے سے ہر ہر مسلمان تک پہنچا دیئے گئے ہوں۔''(۱)

جب آنجناب سے ان کی اس تحریر کی بابت استفسار کیا گیا تو آں محترم نے فرمایا:

''...... مدار کفر وایمان اگر ہو سکتے ہیں تو صرف وہ امور ہو سکتے ہیں جو کسی یقینی ذریعہ علم سے ہم کو نبی ﷺ سے پہنچے ہوں اور وہ ذریعہ یا تو قرآن ہے یا پھر نقل متواتر، جس کی شرائط امام سرخسی نے واضح طور پر بیان کر دی ہیں۔ باقی جو چیزیں اخبار آحاد یا روایات مشہورہ سے نقل ہوئی ہیں، وہ اپنی اپنی دلیل کی قوت کے مطابق اہمیت رکھتی ہیں۔ مگر ان میں سے کسی کو بھی یہ اہمیت نہیں ہے کہ اسے ایمانیات میں داخل کر دیا جائے اور اس کے نہ ماننے والے کو کافر ٹھہرایا جائے۔''(۲)

اور شیخ محمد غزالی اپنے ایک علمی مذاکرہ کے دوران فرماتے ہیں:

''میں جب الازہر میں طالب علم تھا تو اس وقت میں نے یہ پڑھا تھا کہ فرض دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے، اس میں کسی شبہے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن اب میرا خیال ہے کہ عقائد کو اخبار آحاد سے ثابت کرنا ممکن نہیں کیونکہ عقائد کی بنیاد یقین پر ہوتی ہے اور یہ خبر متواتر یعنی قرآن وسنت سے ثابت ہوتے ہیں ...... لیکن میں کسی ایسے

---

(۱) رسائل ومسائل ۱/ ۵۷-۵۸، تجدید احیائے دین، ص ۱۵۳

(۲) رسائل ومسائل ۳/ ۹۷

عقیدے کو قبول نہیں کروں گا جو خبر واحد سے ثابت ہو لیکن قرآن مجید اور سنت متواترہ یعنی یقینیات میں اس کی کوئی بنیاد نہ ہو۔"(۱)

جناب اصلاحی صاحب بھی "صحیح البخاری" (کتاب الایمان) کی ایک حدیث کا انکار کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عقائد کی بنیاد لازماً قرآن پر ہونی چاہیئے۔ کوئی عقیدہ خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا۔ یہاں خبر واحد کا عقیدہ چونکہ قرآن کے بیانات سے متناقض ہے لہٰذا اس معاملے میں قرآن ہی کے بیان کو حاکم سمجھا جائے گا۔"(۲)

لیکن یہ رائے علی الاطلاق مسلم نہیں ہے۔ امام ابن حزم اندلسیؒ نے اپنی معروف کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں، حافظ ابن قیمؒ نے "مختصر الصواعق المرسلة" میں اور محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ "الحدیث حجة بنفسه فی العقائد والاحکام" میں اس منفرد رائے کے رد میں کافی تفصیل سے بحث کی ہے اور اس کے مغالطات وشبہات کا خوب جائزہ لیا ہے۔ ذیل میں ہم متأخرین متکلمین اور ان کے متبعین کے اس نو ایجاد اصول کے مغالطات وشبہات کو مختصراً بیان کریں گے اور ساتھ ہی سلف وصالحین کے نقوش قدم کی نشاندہی بھی کریں گے تاکہ اخبار آحاد کے متعلق پیدہ شدہ اس غلط فہمی کا کسی قدر ازالہ ہو سکے، وباللہ التوفیق۔

از روئے قرآن اخبار آحاد کا عقائد واحکام دونوں میں واجب استدلال ہونا

قرآن وسنت کے جو دلائل نبی ﷺ کی اتباع کو لازم کرتے ہیں ان میں عقائد واحکام کے مابین کوئی تفریق موجود نہیں ہے۔ وہ تو اپنے اطلاق اور عمومیت کے لحاظ سے احکام سے ساتھ عقائد کو بھی شامل ہیں، مثال کے طور پر:

۱-﴿ وماكان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾(۳)

یعنی "جب اللہ اور اس کا رسول کسی امر کا فیصلہ کردے تو کسی مومن مرد اور کسی مومنہ عورت کے لئے اپنے امر کے اختیار کرنے کا کوئی حق باقی نہیں رہ جاتا۔"

۲-﴿ يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله واتقوا الله ﴾(۱)

---

(۱) ماہنامہ اشراق لاہور ج ۲ عدد ۱۱، ص ۲۱ مجریہ ماہ نومبر ۱۹۹۱ء بحوالہ عربی ہفت روزہ مجلة المسلمون

(۲) رسالہ "تدبر" عدد ۳۷، ص ۱۸ مجریہ ماہ نومبر ۱۹۹۱ء

(۳) الاحزاب-۳۶

یعنی ''اے مومنو! اللہ اور اس کے رسول کے آگے خود کو نہ بڑھاؤ اور اللہ سے ڈرو۔''

۳-﴿ وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾(۲)

یعنی ''ہم نے آپ کو لوگوں کے لئے رسول بنا کر بھیجا ہے، اس کی شہادت کے لئے اللہ کافی ہے۔ جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔''

۴-﴿قل اطيعوا الله والرسول ﴾(۳)

یعنی ''اے رسول! کہہ دیجیے کہ تم لوگ اللہ اور رسول کی اطاعت کرو۔''

اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے ساتھ رسول کی اطاعت کا یہ حکم سورۃ النساء-۵۹، سورۃ الانفال-۴۶، سورۃ المائدہ-۹۲ اور سورۃ النور-۵۲ وغیرہ میں بھی مذکور ہے، پھر اس کا ثمرہ بیان کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے:

۵-﴿ ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم. ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالداً فيها وله عذاب مهين. ﴾(۴)

یعنی ''جو کوئی اللہ کی اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا وہ اسے ایسے باغات میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔ اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اللہ کی مقرر کردہ حدود سے آگے بڑھے گا وہ اسے آگ میں ڈال دے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اس کے لئے رسوا کن عذاب ہے۔''

۶-﴿ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه ﴾(۵)

یعنی ''اے مومنو! تم اللہ کی بات کو اور رسول کی بات کو قبول کرو جب تم کو رسول ایسی چیز کے لئے بلائیں جو تمہیں حیات نو بخشنے والی ہے اور جان لو کہ اللہ انسان اور اس کے دل کے پاس ہی ہے۔''

۷-﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ﴾(۶)

یعنی ''تمہارے لئے اللہ کے رسول کے اندر بہترین نمونہ ہے۔''

۸-﴿ إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا

(۱) الحجرات-۱ | (۲) النساء-۷۹، ۸۰ | (۳) آل عمران-۳۲
(۴) النساء-۱۳، ۱۴ | (۵) الانفال-۲۴ | (۶) الاحزاب-۲۱

سمعنا و أطعنا و أولئك هم المفلحون.﴾(۱)

یعنی ''جب مومنوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے انہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلایا جاتا ہے تو ان کی بات یہ ہوتی ہے کہ ہم نے سن لیا اور مان گئے۔ یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔''

۹-﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب ﴾(۲)

یعنی ''رسول تمہیں جو کچھ دیں اسے لے لو اور جس چیز سے روک دیں اس سے رک جاؤ اور اللہ سے ڈرو بے شک اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔''

ان تمام آیات میں اللہ عزوجل کا اپنے رسول کی اطاعت کا حکم دینا، ان کی نافرمانی سے روکنا، ان مومنوں کی مدح بیان کرنا جو سمعنا واطعنا کہتے ہیں، رسول اللہ ﷺ سے ہر معاملہ میں فیصلہ کروانا، جو رسول اللہ ﷺ اس کو دیں اسے لے لینا اور جس سے روک دیں اس سے رک جانا، اسوۂ نبوی کو اسوۂ حسنہ قرار دینا اور جب رسول اللہ ﷺ کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ فرمادیں تو دوسرے تمام لوگوں کے اختیارات کا سلب ہوجانا وغیرہ اس بات پر دلیل ہیں کہ عقائد واعمال ہر دو معاملات میں نبی ﷺ کی غیر مشروط اطاعت واتباع واجب ہے۔ اللہ عزوجل کے فرمان ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ﴾ میں لفظ ''ما'' کا عموم میں سے ہونا ہر خاص وعام کو معلوم ہے، پس عقیدہ بھی ان آیات کے عموم میں داخل ہے۔ ان آیات کی صرف اعمال کے ساتھ تخصیص کرنا دعوی بلا دلیل ہے، پس باطل اور ناقابل التفات ہوا۔

اسی طرح اوپر ''خبر واحد کی حجیت قرآن کی روشنی میں'' کے سلسلہ میں سورۃ التوبہ کی آیت ﴿ وماكان المؤمنؤن لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة...... يحذرون ﴾(۳) گزر چکی ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اس بات پر ابھارا ہے کہ ان میں سے ایک ٹولی نبی ﷺ کے پاس آتی تاکہ اپنا دین سیکھتی اور دین کی سمجھ حاصل کرتی۔ ظاہر ہے کہ یہ ''دین کی سمجھ'' صرف ان چیزوں کے ساتھ خاص نہیں ہے جنہیں ''احکام'' پکارا جاتا ہے۔ مزید یہ کہ چونکہ عقائد احکام سے زیادہ اہم ہیں اس لئے سکھانے کے لئے باعتبار ترجیح اولیت بھی عقائد کو ہی دی جائے گی اور جب وہ ٹولی دین کی سمجھ حاصل کرکے اپنی قوم کے پاس لوٹے گی تو انہیں بھی عقائد اور احکام کی تعلیم سے ہی ڈرائے گی۔ پس یہ عقیدہ واحکام کی تبلیغ کے سلسلہ میں خبر واحد کی حجیت کی واضح دلیل ہے۔

نہ معلوم ان تمام صریح آیات کی موجودگی میں متکلمین اور متأخرین اصولیین نے عقیدہ کو حکم وجوب سے کس طرح مستثنیٰ کردیا ہے۔ اگر عمل اور عقیدہ میں تفریق کرنے کے قائل حضرات اخبار آحاد کا ظنی ہونا اس کا سبب بتائیں اور ظن کی مذمت میں وارد آیات قرآنی پیش کریں تو یہ دعوی بلا دلیل ہوگا کیونکہ اگر ان کی یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ

---

(۱) النور-۵۱ (۲) الحشر-۷ (۳) التوبہ-۱۲۲

اخبارآحادظن کا ہی فائدہ دیتی ہیں تو بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کے پاس خبر واحد سے صرف عقیدہ اخذ نہ کرنے کی دلیل کیا ہے؟ پھر اخبار آحاد کا ظنی ہونا بھی کچھ اس قدر باعث تشویش نہیں ہے کیونکہ اللہ عز وجل نے اتباع ظن کے سلسلہ میں مشرکوں کی جو مذمت کی ہے وہ اس ظن غالب سے مختلف ہے، جس کا فائدہ خبر واحد سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی نکیر کو مطلق مانا جائے تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ اس انکار میں احکام کے لئے استثناء اور عقیدہ کے لئے تخصیص کہاں سے ماخوذ ہے؟

پس ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا تمام آیات جو اخبار آحاد سے استدلال کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں اپنی عمومیت کے لحاظ سے احکام وعقائد دونوں پر حکما مشترک ہیں۔ خبر واحد سے اخذ کے وجوب کے سلسلہ میں عقائد واحکام کے مابین تفریق اسلام کے اندر وہ دخیل فلسفہ ہے جس کا سلف صالحین اور ائمہ اربعہ کے ہاں کوئی وجود نہ تھا۔

ازروئے حدیث خبرِ واحد سے عقیدہ حاصل کرنے کا وجوب

نبی ﷺ اور صحابہ کرام کی سنت سے بھی قطعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد سے عقیدہ اور عمل کے اثبات کے درمیان کچھ فرق نہیں اور یہ بھی کہ خبر واحد ان تمام چیزوں کے لئے مستقل حجت ہے، لیکن بخوف طوالت ہم اس کے تمام دلائل پیش کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔ ذیل میں صرف چند احادیث پیش خدمت ہیں:

۱- حضرت مالک بن حویرث ؓ سے مروی ہے، وہ بیان کرتے ہیں کہ ''ہم نبی ﷺ کے پاس آئے۔ ہم سب نوجوان اور ہم عمر تھے۔ آپؐ کے پاس تقریباً بیس دن قیام کیا۔ رسول اللہ ﷺ بہت مہربان اور رحمدل تھے۔ جب آپؐ کو معلوم ہوا کہ ہم کو اپنے گھر والوں سے ملنے کی خواہش ہو رہی ہے تو پوچھا کہ ہم اپنے پیچھے کن لوگوں کو چھوڑ آئے ہیں؟ ہم نے بتایا تو آپؐ نے فرمایا: اپنے گھر والوں کے پاس لوٹ جاؤ، انہی میں قیام کرو، انہیں سکھاؤ بتاؤ اور مجھے جس طرح نماز پڑھتے دیکھا ہے اسی طرح نماز پڑھو الخ۔''(۱)

رسول اللہ ﷺ نے ان نوجوانوں میں سے ہر ایک کو اپنے گھر والوں کے متعلق "علموهم ومروهم" (یعنی انہیں تعلیم دو اور بتاؤ) کا حکم دیا ہے اور ظاہر ہے کہ ''تعلیم'' عقیدہ کو بھی شامل ہے بلکہ عقیدہ کی تعلیم تو سب سے پہلی چیز ہے جو عمومیت میں داخل ہوتی ہے۔

۲- حضرت انس بن مالک ؓ سے مروی ہے کہ ''اہل یمن نبی ﷺ کے پاس آئے اور کہا: ہمارے ساتھ ایک ایسا آدمی بھیج دیجئے جو ہمیں سنت اور اسلام کی تعلیم دے۔ حضرت انس ؓ بیان کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ابو عبیدہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: یہ اس امت کے امین ہیں۔''(۲)

اسی طرح نبی ﷺ نے متعدد صحابہ کو مختلف مقامات پر تعلیم اور تبلیغ دین کے لئے روانہ فرمایا تھا، جیسا کہ شروع

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری ۲۳۱/۱۳ (۲) صحیح مسلم ۲۹/۷

میں گزر چکا ہے۔ظاہر ہے کہ یہ تمام صحابہ جن لوگوں کے پاس بھیجے گئے تھے ان لوگوں کو منجملہ اور چیزوں کے عقائد بھی سکھاتے تھے۔اگر ان لوگوں کے لئے ان صحابہ کی تعلیم عقائد واحکام حجت نہ ہوتی تو آں ﷺ ان کو فرداً فرداً ہرگز نہ بھیجتے۔

۳-حضرت سعید بن جبیر سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ''میں نے ابن عباس سے کہا کہ نوف بکالی کہتے ہیں کہ موسی صاحب خضر، موسی بنی اسرائیل نہیں ہیں۔ابن عباسؓ نے کہا: اللہ کے دشمن نے جھوٹ کہا، مجھے ابی بن کعبؓ نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا تو موسی اور خضر کی کچھ ایسی گفتگو نقل کی جس سے پتہ چلتا ہے کہ موسیٰ صاحب خضر ہی ہیں۔''(۱)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اخبار آحاد سے استدلال کرنے میں عقیدہ اور عمل کے مابین کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ موسیٰ کا ہی صاحب خضر ہونا کوئی عملی حکم نہیں بلکہ علمی مسئلہ ہے۔

۴-ایک حدیث میں مروی ہے: ''اللہ تعالی اس شخص کو سرسبز وشاداب رکھے جس نے میری بات سنی پھر اسے دوسروں کو ویسے ہی پہنچایا جیسے کہ سنا تھا۔کبھی سامع سے زیادہ غیر سامع مخاطب اس بات کو زیادہ سمجھنے والے ہوتے ہیں۔''(۲)

اس حدیث میں اس بات کی ہرگز کوئی تخصیص نہیں فرمائی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے صحابی جو کچھ عملی احکام کے متعلق سنے صرف وہی دوسروں تک پہنچائے، عقائد کے متعلق سنی ہوئی باتوں کو دوسروں تک منتقل نہ کرے۔ اس حدیث کا عموم نبی ﷺ کے ہر ارشاد پر محیط ہے خواہ اس کا تعلق احکام سے ہو یا عقائد سے۔پس خبر واحد سے عقائد کا اثبات درست ہوا۔

۵-ایک حدیث میں مروی ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت معاذؓ سے فرمایا تھا: ''تم اہل کتاب کے پاس جارہے ہو اس لئے سب سے پہلے انہیں اللہ کی عبادت کی طرف بلانا۔'' ایک دوسری روایت میں ہے کہ ''انہیں لا الہ الا اللہ کی شہادت دینے کی دعوت دینا۔جب انہیں اللہ کی معرفت حاصل ہوجائے تو انہیں خبر دینا کہ ان پر پانچ وقت کی نماز فرض ہے۔''(۳)

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے انہیں سب سے پہلے عقیدہ توحید کی تعلیم دینے کی ہدایت فرمائی ہے تاکہ وہ اللہ عزوجل کی معرفت سیکھیں، جو صفات اس کے لئے واجب ہیں اور جن باتوں سے اس کی ذات پاک ہے اس سے واقف ہوں، پھر انہیں وہ باتیں بتائی جائیں جنہیں اللہ عزوجل نے ان پر فرض کیا ہے۔یہ حدیث اس بارے میں قطعی دلیل ہے کہ سب سے اولین چیز جس کی طرف رسول اللہ ﷺ کے مبلغین لوگوں کو دعوت دیتے تھے وہ عقیدہ

---

(۱) متفق علیہ (مختصراً)　　(۲) رواہ الترمذی وابن ماجہ بسند صحیح

(۳) متفق علیہ

کی ہی تعلیم تھی۔ پس خبر واحد سے عقیدہ ثابت ہوا۔

چونکہ عقائد میں خبر واحد کو نا قابل احتجاج سمجھنے والے حضرات بھی احکام میں خبر واحد کے مطابق وجوب عمل پر متفق ہیں جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، لہذا ہم ان کے اس نظریہ کے مطابق ہی ان کے زیر بحث اصول کے بطلان پر صحیح احادیث سے دلیل پیش کرتے ہیں اور وہ اس طرح ہے کہ بہت سی عملی احادیث اعتقادی امور پر بھی مشتمل ہوتی ہیں، مثلاً:

۱-رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "جب تم میں سے کوئی تشہد اخیر میں بیٹھے تو چار باتوں سے اللہ کی پناہ چاہے، وہ کہے: اے اللہ! میں پناہ چاہتا ہوں عذاب قبر سے، عذاب جہنم سے، مرنے اور جینے کے فتنوں سے اور مسیح الدجال کے فتنے سے۔"(۱)

اگر متکلمین کے نظریات کے حاملین اس حدیث پر عمل ترک کریں گے تو ایک اصل کو توڑنے کے مرتکب ہوں گے یعنی احکام میں حدیث آحاد پر وجوب عمل۔ اگر اس حدیث پر عمل کریں گے تو اس سے ان کے نظریہ کا بطلان لازم آئے گا۔ اگر وہ یہ کہیں کہ ہم خبر واحد پر عمل کے وجوب کے تحت اس پر عمل تو کرتے ہیں لیکن عذاب قبر اور مسیح دجال کے اثبات کا عقیدہ نہیں رکھتے تو یہ عمل نہ مشروع ہوگا اور نہ عبادت کیونکہ یہ عمل اعتقاد کو مستلزم ہے۔

۲-حضرت عمار بن یاسر کی حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ یہ دعا فرماتے تھے: "اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الحق أحيني ما كانت الحياة خيرا لي وتوفني إذا كانت الوفاة خيرا لي اللهم إني اسألك خشيتك في الغيب والشهادة وأسألك برد العيش بعد الموت وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم والشوق إلى لقائك وفي غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة."(۲)

اللہ تعالی کے چہرے کی طرف دیکھنے کی لذت کا سوال، اس کی ملاقات کا شوق اور اس کے وقوع کا تصور صرف اس شخص کے بارے میں ہوسکتا ہے جو جنت میں اللہ کی رویت پر عقیدہ اور ایمان رکھتا ہو ورنہ مذکورہ بالا دعاء کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اس نے اپنے رب سے ایسی چیز طلب کی جس پر خود اس کا عقیدہ و ایمان نہیں ہے۔

اس طرح کی اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں جن کو یہاں بیان کرنا طول کا باعث ہوگا لہذا ہم انہی چند مثالوں پر اکتفاء کرتے ہیں۔

خبر واحد سے عقیدہ حاصل کرنے پر سلف صالحین کا اتفاق

ہر ذی شعور مسلمان اس حقیقت سے بخوبی واقف ہے کہ ہر صحابی پر یہ چیز واجب تھی کہ وہ اس چیز پر ایمان لائے جو اس کو نبی ﷺ سے براہ راست یا کسی دوسرے صحابی کے ذریعہ سے پہنچے۔ اسی طرح ہر تابعی پر اس خبر نبوی

(۱) متفق علیہ
(۲) رواہ النسائی بسند جید

پر ایمان لانا واجب تھا جو کسی صحابی کے واسطہ سے اس تک پہنچے۔ پس جب کسی صحابی یا تابعی کے لئے یہ جائز نہ تھا کہ وہ نبی ﷺ عقیدہ سے متعلق حدیث کو محض اس بنا پر رد کر دے کہ اسے اس نے کسی صحابی سے سنا ہے (یعنی وہ خبر واحد ہے) تو صحابہؓ کے بعد آنے والی نسلوں کے لئے اس دلیل سے عقیدہ کی احادیث نبوی کو رد کرنا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے؟ الا یہ کہ اس حدیث کے بیان کرنے والے غیر ثقہ ہوں۔

اس بارے میں صحابہ کرامؓ کے طرز عمل پر روشنی ڈالتے ہوئے حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''صحابہ کرام کا عمل بتاتا ہے کہ وہ لوگ خبر واحد سے استدلال کے وجوب سے متعلق عقائد و احکام کے باب میں تفریق کے اس نو ایجاد فلسفہ سے قطعاً واقف نہ تھے۔ ان میں سے اگر کوئی رسول اللہ ﷺ سے صفات کے متعلق کوئی حدیث روایت کرتا تو دوسرا اسے فوراً ہی قبول کر لیتا تھا اور اس صفت کا قطعیت اور یقین کے ساتھ اعتقاد رکھتا تھا، مثلاً: اللہ تعالیٰ کی رویت، اس کا کلام کرنا، قیامت کے دن اس کا اس انداز سے فرمانا کہ قریب والے کی طرح دور والا بھی سنے گا اور ہر روز آسمان دنیا کی طرف اس کا نزول وغیرہ ـــــ ان سب اعتقادی صفات کے متعلق احادیث کو جس نے کسی ایسے شخص سے سنا جو انہیں رسول اللہ ﷺ کے واسطے سے بیان کرتا ہو تو ان صفات کے ثبوت کا اس نے بلا تردد اعتقاد کیا۔ صحابہ کرام بعض اوقات احادیث احکام کے متعلق حقیقت کی جستجو فرماتے تھے اور دوسری روایت سے اس کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کرتے تھے، لیکن احادیث صفات کے متعلق کسی صحابی نے کسی دوسری روایت سے قطعاً مدد نہ لی بلکہ وہ تو سب سے زیادہ ان کی قبولیت، تصدیق اور ان کے مقتضی پر یقین میں سبقت کرنے والے تھے۔''(۱)

آں رحمہ اللہ زیر بحث تفریق کے بطلان پر صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین اور محدثین کے عمل کو دلیل بناتے ہوئے مزید فرماتے ہیں:

''یہ تفریق اجماع امت سے باطل ہے کیونکہ امت ہمیشہ اخبار آحاد سے عقائد اور عملی مطالبات پر استدلال کرتی رہی ہے کہ ایسا کرنا لازم تھا، چونکہ عملی احکام میں اللہ عزوجل کے متعلق یہ خبر ہوتی ہے کہ اس نے یہ عمل مشروع کیا ہے، اس کو واجب کیا اور اسے دین بنانے پر راضی ہوا، لہٰذا اس کی شریعت اور اس کا دین اس کے اسماء وصفات کی طرف لوٹتا ہے۔ صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین اور محدثین اسماء وصفات، قضا وقدر اور احکام واعمال کے تمام مسائل میں اخبار آحاد سے استدلال کرتے رہے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک سے بھی قطعاً یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے ان اخبار کو صرف احکام کے مسائل میں استدلال کے لئے جائز سمجھا ہو اور اللہ عزوجل کے اسماء وصفات کے بارے میں ناجائز۔ سلف وصالحین میں سے کسی نے بھی ان دونوں چیزوں کے مابین کوئی فرق نہیں کیا ہے، البتہ ان کے درمیان تفریق کرنے والوں کے سلف بعض متاخرین متکلمین ہیں جنہیں اللہ عزوجل، اللہ کے رسول، اور رسول اللہ کے

(۱) مختصر الصواعق المرسلہ علی الجہمیہ والمعطلۃ ۱/۳۶۱-۳۶۲

اصحاب سے منقول اخبار سے کوئی ممارست نہیں ہے۔ یہ تو وہ لوگ ہیں جو اپنے قلوب کو کتاب اللہ، سنت رسول اور اقوال صحابہ سے ہدایت پانے سے روکے رکھتے ہیں اور صرف متکلمین کے نظریات اور متکلمین کے قواعد پر ہی ان کا انحصار ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن سے ان دونوں چیزوں کے مابین تفریق کرنا معرض وجود میں آیا ہے۔" (۱)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

"یہ بات ہر شخص جانتا ہے کہ صحابہ کرامؓ فرد واحد کی اطلاع پر برابر اعتماد اور عمل کرتے رہے۔ وہ ان اخبار کے ذریعہ ہی غیبی امور اور اعتقادی حقائق مثلاً ابتدائے تخلیق، علامات قیامت اور اللہ تعالیٰ کی صفات وغیرہ کو ثابت کرتے تھے۔ اگر خبر واحد سے عقیدہ ثابت نہ ہوسکتا تو صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، محدثین اور تمام ائمہ پر "ولا تقف ما ليس به علم" (۲) (یعنی آپ اس چیز پر اعتماد نہ کیجئے جس کے بارے میں آپ کو علم نہیں ہے) کے حکم کی خلاف ورزی لازم آتی ہے کیونکہ ان تمام لوگوں نے ان چیزوں پر اعتماد کیا ہے لیکن کوئی بھی مسلمان ان کے متعلق یہ دعوی نہیں کرتا۔ (۳)

خبر واحد سے عقیدہ حاصل نہ کرنے کی تردید میں مزید چند دلائل

۱- یہ نظریہ کتاب وسنت کے ان تمام دلائل کے خلاف ہے جن کو تمام مسلمان شرعی احکام میں اخبار آحاد سے استدلال کے وجوب میں حجت مانتے ہیں۔ چونکہ وہ دلائل رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کے لئے (خواہ ان کا تعلق عقائد سے ہو یا احکام سے) عام ہیں لہذا ان دلائل کو صرف احکام کے ساتھ خاص کرنا اور عقائد کو ان سے مستثنیٰ کر دینا ایسی تخصیص ہے جس کے لئے کوئی مخصص دلیل نہیں، پس یہ تخصیص باطل ہے، جیسا کہ اوپر واضح کیا جاچکا ہے۔

۲- اس نظریہ کے لزوم میں سے ہے کہ اخبار آحاد عقائد کے باب میں مطلق استدلال صحابہ کے بعد کے لوگوں کیلئے باطل ہوجاتا ہے کیونکہ تدوین حدیث سے قبل تک جمہور مسلمانوں تک حدیثیں طریق آحاد سے ہی پہنچی ہیں۔ جن لوگوں نے حدیث کے طرق کے احصاء وتتبع کی کوشش کی تھی انہیں متواتر احادیث بھی ملی تھیں لیکن ایسے لوگوں کی تعداد آٹے میں نمک جتنی بھی نہیں ہے، پس اس نظریہ کا یہ لزوم بذات خود باطل قرار پاتا ہے۔

۳- اگر اس بات کی کوئی قطعی دلیل موجود ہوتی کہ عقیدہ خبر واحد سے ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ متأخرین متکلمین اور ان کے متبعین کا خیال ہے تو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے اصحاب سے اس کی تصریح ضرور منقول ہوتی، اور تابعین، تبع تابعین، محدثین، فقہاء اور علماء امصار کی نظروں سے بھی اتنی اہم چیز مخفی نہ رہتی۔ ان تمام اہل علم وفضل کی اس بارے میں مخالفت بجائے خود اس بات کی ایک قوی دلیل ہے کہ خبر واحد سے عقائد اور احکام دونوں

---

(۱) نفس مصدر ۲/۴۱۲-۴۱۳ (۲) الاسراء-۳۶

(۳) مختصر الصواعق المرسلة ۲/۳۹۶ (بتصرف یسیر)

ثابت ہوتے ہیں۔ اگر نہیں تو ہم فریق مخالف سے ان کے اس اعتقاد کی صحت پر دلیل قطعی یعنی ایسی آیت یا حدیث متواتر طلب کریں گے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہو۔

۴- اس نو ایجاد نظریہ کی شریعت اسلامیہ میں کوئی اصل موجود نہیں ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، پس یہ کتاب اللہ اور سنت رسول کی روشن ہدایات اور توجیہات سے بعید ہے۔ سلف صالحین اس سے واقف نہ تھے اور نہ ہی ان میں سے کسی سے یہ منقول ہے۔ ان کے قلوب میں اس بارے میں کبھی کوئی کھٹک پیدا نہیں ہوئی تھی لہذا دین کے معروف اصول: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد." (۱) (یعنی "جس نے ہمارے اس دین میں کوئی ایسی چیز ایجاد کی جو اس میں سے نہیں ہے تو وہ مردود ہے") نیز "إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار." (۲) (یعنی "تم نو ایجاد باتوں سے بچو کیونکہ ہر نو ایجاد بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے اور گمراہی جہنم میں لے جانے والی ہے") کی روشنی میں یہ نو ایجاد امر قطعا باطل اور قابل رد قرار دیا پایا۔ پس رسول اللہ ﷺ کے مذکورہ بالا فرمان کے مطابق اسے قبول کرنا بہر کیف ناجائز ہے۔

۵- عقیدہ اور عملی احکام کے درمیان تفریق اور عقیدہ کو چھوڑ کر احکام میں اخبار آحاد سے استدلال کا وجوب اس اساس پر مبنی ہے کہ عقائد کو عمل شامل نہیں ہے اور عملی احکام کو عقیدہ شامل نہیں ہے۔ یہ دونوں باتیں باطل ہیں۔ عملیات یا احکام میں عقیدے کا شامل کرنا ضروری ہے کیونکہ اگر کوئی شخص غسل یا وضو نظافت کے لئے، نماز ریاضت کے لئے، روزہ صحت کے لئے اور حج سیاحت کے لئے کرتا ہے تو اس کا یہ سب کچھ عمل اسے کچھ فائدہ نہ دے گا کیونکہ اس نے ان اعمال کے متعلق یہ عقیدہ نہیں رکھا تھا کہ اللہ تعالی نے اس پر ان امور کا کرنا واجب قرار دیا ہے یا اس کے ذریعہ وہ اللہ تعالی کی عبادت کرتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ان امور کے واجب اور عبادت ہونے کا اعتقاد تو رکھے لیکن عمل نہ کرے تو بھی اس کا یہ اعتقاد غیر مفید ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عمل بلا عقیدہ اور عقیدہ بلا عمل بے معنی ہے۔ یقیناً اس بارے میں متکلمین نے شدید غفلت برتی ہے کیونکہ انہوں نے یہ گمان کر لیا ہے کہ ایمان مجرد تصدیق کا نام ہے، نہ کہ اعمال کا حالانکہ یہ ایک قبیح ترین غلطی ہے۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"تمام علمی مسائل فی الحقیقت عملی ہیں اور عملی مسائل علمی ہیں۔ شارع نے عملیات میں مکلّف افراد کو صرف عمل کا پابند کر کے علم کو چھوڑا نہیں ہے اور نہ ہی عملیات میں علم کو اپنا کر عمل کو ترک کیا ہے۔" (۳)

پس معلوم ہوا کہ عقیدہ اور عمل ایک دوسرے کو شامل ہیں لیکن دونوں کے مابین ایک اہم فرق یہ ہے کہ عقیدہ

---

(۱) متفق علیہ

(۲) رواہ احمد واصحاب السنن والبیہقی (نوٹ: آخری جملہ نسائی اور بیہقی میں باسناد صحیح مروی ہے۔)

(۳) مختصر الصواعق المرسلہ ۲/۴۲۰-۴۲۱

صرف مومن کی اپنی ذات سے متعلق ہوتا ہے، معاشرے سے براہ راست اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا بخلاف عمل کے کہ اس کا مضبوط ربط براہراست اس کا معاشرہ سے ہوتا ہے جس میں کہ وہ مومن زندگی گزارتا ہے۔ اس لحاظ سے عملی امور اعتقادی امور سے زیادہ بڑھ کر اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔

۶- حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''جس شخص کو روایات کا ذرا بھی تجربہ ہے وہ اس بارے میں کوئی شک وشبہ نہیں رکھتا کہ وہ صحابہ کرام ہی ہیں جنہوں نے ان احادیث کو روایت کیا ہے اور ان میں سے بعض سے بعض نے انہیں قبول کیا ہے نیز کسی نے بھی ان کا روایت کرنے والوں سے انکار نہیں کیا۔ پھر ان کو ان صحابہ سے تمام تابعین نے اخذ کیا اور جس نے بھی ان سے ان روایتوں کو سنا انہیں قبول کیا اور ان کی تصدیق کی۔ جس نے انہیں ان سے نہیں سنا تو اسی طرح تابعین سے لیا پھر ان کو تبع تابعین نے تابعین سے لیا۔ یہ ایسی بات ہے جسے تمام محدثین عام طور پر جانتے ہیں ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ وہ صحابہ کرام کے عدل اور ان کے صدق وامانت سے واقف ہیں اور جیسے ان صحابہ کا نبی ﷺ سے وضو، غسل جنابت، نماز کی تعداد اور اوقات، اذان، تشہد، جمعہ اور عیدین وغیرہ کے احکامات کی تفصیلات کا روایت کرنا۔ جن لوگوں نے ان تمام چیزوں کی روایت کی ہے انہی لوگوں نے احادیث صفات وعقائد کو بھی نقل کیا ہے۔ اگر ان کے نقل میں احکام سے متعلق خطاء وکذب کا جواز ہوتا تو ان روایات کے علاوہ مذکورہ دوسری روایتوں میں بھی یہ بات جائز ہوتی۔ ایسی صورت میں قطعی طور پر نبی اکرم ﷺ سے منقول روایات میں سے کسی پر ہمارے لئے وثوق باقی نہیں رہ جاتا اور یہ دین، علم اور عقل سے دوری کی بات ہے الخ۔'' (۱)

۷- جب کسی حدیث کے متعلق کسی محدث کا قول کہ یہ حدیث متواتر ہے قبول کرنا واجب ہے جو کہ عقائد میں اس سے استدلال کو مستلزم ہے تو ہر ثقہ محدث کی حدیث کو لینا بھی واجب ہوا اور اس سے عقیدہ کا اثبات بھی لازم ہوا۔ جو لوگ عقائد واحکام کے درمیان فرق کرتے ہیں وہ ایک نظریاتی تفریق کرتے ہیں۔ اس کا سبب راویوں کے اصول، ان کی عدالت اور ضبط وحفظ سے ان کی ناآشنائی ہے جس کے باعث انہیں مطلقاً وہ اطمینان حاصل نہیں ہوتا جو ان کو اس کی تصدیق پر ابھارے۔

اس امر کی جانب شریک بن عبداللہ القاضی نے اس وقت اشارہ کیا تھا جب ان سے کہا گیا کہ ایک گروہ احادیث صفات کا انکار کرتا ہے۔ انہوں نے پوچھا کہ وہ کیا کہتے ہیں؟ کہا گیا کہ وہ ان میں طعن کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا:

''جن لوگوں نے ان احادیث (صفات) کو نقل کیا ہے انہیں لوگوں نے قرآن کو بھی نقل کیا ہے اور یہ بات

---

(۱) مختصر الصواعق المرسلہ ۲/۴۳۳-۴۳۴

بھی کہ نماز پانچ اوقات کی ہے، حج بیت اللہ اور رمضان کے روزے سب کی تفصیلات بھی تو انہیں سے منقول ہیں۔ ہم اللہ کو انہی احادیث کے ذریعہ پہچان سکتے ہیں۔" (۱)

اسی طرح امام اسحاق بن راہویہؒ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں عبداللہ بن طاہر کے پاس گیا۔ انہوں نے مجھ سے پوچھا: ابو یعقوب تم کہتے ہو کہ اللہ تعالی ہر رات کو اترتا ہے؟ میں نے کہا:

"اے امیر! اللہ نے ہماری طرف ایک نبی مبعوث فرمایا۔ اس کی احادیث ہمارے پاس پہنچی ہیں۔ انہیں سے ہم خون اور شرمگاہوں کو حلال و حرام کرتے ہیں، انہیں سے ہم مالوں کو جائز یا حرام ٹھہراتے ہیں، لہذا اگر یہ صحیح ہے تو وہ بھی صحیح ہے۔ اگر یہ باطل ہے تو وہ بھی باطل ہے۔ (امام اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ یہ سن کر عبداللہ بن طاہر خاموش ہو گیا)۔" (۲)

۸- حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"اخبار آحاد سے جس طرح طلبی احکام کا اثبات ناجائز نہیں ہے اسی طرح اسماء وصفات کا اثبات بھی ناجائز نہیں ہے۔ باب طلب اور باب خبر میں آخر کیا فرق ہے کہ ان میں سے ایک میں استدلال جائز ہو اور دوسرے میں نہیں۔ یہ تفریق اجماع امت سے باطل ہے۔ ہمیشہ ان احادیث سے خبریات میں احکامات عملیات کی مانند ہی استدلال کیا جائے گا، بالخصوص عملی احکام اس خبر پر مشتمل ہوتے ہیں کہ اللہ عزوجل نے اس طرح مشروع فرمایا ہے یا ایسے واجب قرار دیا ہے اور دین کے لئے اسے پسند فرمایا ہے۔ پس اس کی شریعت اور اس کا دین اس کے اسماء وصفات سے متعلق ہی ہیں اور ہمیشہ صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور محدثین صفات، تقدیر، اسماء اور احکام کے مسائل میں انہیں اخبار سے استدلال کرتے تھے۔ قطعی طور پر ان میں سے یہ بات کسی سے منقول نہیں ہے کہ اس نے ان کے ذریعہ احکام کے مسائل میں تو احتجاج کیا ہو لیکن اللہ تعالی کے اسماء وصفات میں نہ کیا ہو۔ پھر ان دونوں چیزوں کے درمیان تفریق کرنے والوں کے اسلاف کہاں ہیں؟" (۳)

خلاصہ یہ ہے کہ کتاب وسنت کے قطعی دلائل، صحابہ کرام، تابعین وتبع تابعین کا عمل اور محدثین وعلماء محققین کے اقوال ہماری گزشتہ وضاحت کے مطابق قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں کہ اخبار آحاد سے شریعت کے ہر باب میں استدلال واجب ہے خواہ وہ اعتقادیات سے متعلق ہوں یا عملیات سے۔ ان دونوں چیزوں کے درمیان تفریق ایسی بدعت ہے جو سلف صالحین کے دور مسعود میں نظر نہیں آتی ہے بلکہ سلف کے طریق کار کی مخالفت، ان کے اجماع اور مذکور الصدر بہت سے دلائل کے خلاف ہونے کے باعث باطل ہے۔ پس جن چیزوں میں اس نے برابری کی ہے ہم ان میں تفریق کے قائل نہیں ہیں اور جن چیزوں میں اللہ تعالی نے فرق کیا ہے اس میں ہم از خود برابری کرنا جائز

---

(۱) الحدیث حجۃ بنفسہ فی العقائد والاحکام للالبانی، ص ۳۸ (مترجم) بحوالہ کتاب السنۃ لعبداللہ بن الامام احمد، الشریعہ للآجری ۳۰۶، العلم الشامخ للمقبلی

(۲) الأسماء والصفات للبیہقی، ص ۴۵۲ (۳) مختصر الصواعق المرسلہ ۲/ ۴۱۲-۴۱۳

نہیں سمجھتے بلکہ رسول اللہ ﷺ جو کچھ لے کر مبعوث ہوئے اس پر دل و جان سے یقین و ایمان رکھتے ہیں خواہ وہ علمی ذخیرہ ہم تک بطریق آحاد پہنچا ہو یا بذریعہ تواتر، نیز اعتقادیات سے متعلق ہو یا عملیات سے۔

خبر واحد کو عقائد میں معتبر نہ سمجھنے کے خطرناک نتائج

یہ باطل نظریہ سلف سے خلف تک منقول و متوارث اسلامی عقائد کی بربادی اور ان کے متعلق تشکیک کا ذمہ دار ہے۔ ذیل میں ہم چند ایسے اسلامی عقائد کا تذکرہ کریں گے جنہیں خلف نے سلف سے پایا ہے اور ان پر شہادت دینے والی بے شمار روایات بھی موجود ہیں۔ قارئین کرام ان عقائد پر ایک نظر ڈال کر متکلمین اور ان کے متبعین کے اس مزعومہ اصول کی سنگینی اور خطرناکی کا بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں۔ یہ نظریہ اس قدر سنگین ہے کہ اس سے ان تمام عقائد کی بنیاد ہی ڈھ جاتی ہے:

۱- ہر رات اللہ عزوجل کا آسمان دنیا کی طرف نزول فرمانا۔

یہ حدیث متواتر ہے۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''اس حدیث کو بیس سے زیادہ صحابہ نے روایت کیا ہے۔''(۱)

امام بیہقی نے دس سے زیادہ ایسے صحابیوں کے نام شمار کئے ہیں جن سے یہ حدیث مروی ہے۔(۲) آجریؒ نے ان میں سے کچھ احادیث کی تخریج کی ہے۔(۳) مزید تفصیل کے لئے تخریج کتاب ''السنہ''(۴) لابن ابی عاصم اور ''ارواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل''(۵) للالبانی وغیرہ کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

۲- اللہ عزوجل کا آسمان میں ہونا۔

یہ حدیث مستفیض ہے۔ امام بیہقیؒ نے اس بارے میں پانچ احادیث روایت کی ہیں۔(۶)

۳- حدیث رؤیت باری تعالی متواتر ہے جیسا کہ ابوالحسن اشعری نے بیان کیا ہے۔(۷)

۴- نزول مسیح اور ظہور دجال بھی متواتر ہے۔ علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بیس صحابہ سے اس کے بیس طرق جمع کرنے کی صراحت کی ہے اور ان صحابہ میں سے بعض کی حدیث ایک سے زیادہ طریق سے بھی مروی ہے اور یہ سب طرق صحیح ہیں۔(۸) لیکن جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: ''معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں کی یہی روایت ہمارے ہاں بھی مشہور ہوگئی ہے۔ ہمارے ہاں مسیح کے آنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ دین کامل ہو چکا

---

(۱) تہذیب السنن ۷/۱۰۷
(۲) الاسماء والصفات للبیہقی ص ۴۵۱
(۳) الشریعۃ للآجری ص ۳۰۷، ۳۰۹
(۴) السنۃ لابن ابی عاصم ۴۹۲-۵۰۸
(۵) ارواء الغلیل ۴۴۹
(۶) الاسماء والصفات للبیہقی ص ۴۲۱-۴۲۴
(۷) المذاہب الاسلامیہ لأبی زہرہ ص ۲۶۷
(۸) الحدیث حجۃ بنفسہ فی العقائد والأحکام للألبانی

ہے۔ نبی کی ضرورت دین کی حفاظت کے لئے ہوتی ہے۔ جب ہدایت محفوظ نہیں رہ جاتی تب پیغمبر آتا ہے تاکہ لوگوں کی رہنمائی کے لئے وہ دوبارہ راہ ہدایت کو روشن کردے۔ ہدایت پر عمل کرنے یا نہ کرنے کا تعلق انسانوں سے ہوتا ہے۔ اب قرآن محفوظ ہے اس لئے قیامت تک کسی نبی کے آنے کی ضرورت نہیں۔" (رسالہ تدبر عدد ۴۷/۲۲ مجریہ ماہ جولائی ۱۹۹۴ء)

۵- بعض علامات قیامت، مثلاً خروج مہدی اور دابۃ الارض کی احادیث۔

۶- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی امت کے مرتکبین کبائر کے لئے شفاعت۔

۷- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جسمانی صفات اور کچھ اخلاقی شمائل۔

۸- خلق کی ابتداء، ملائکہ، جن، جنت، جہنم کی صفات بیان کرنے والی احادیث۔

۹- روز محشر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کبری۔

۱۰- جملہ انبیاء و رسل پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت۔

۱۱- آدم علیہ السلام نیز ان انبیاء کی نبوت جن کا تذکرہ قرآن میں نہیں ہے۔

۱۲- قرآن کے علاوہ معجزات نبوی جن میں معجزہ شق القمر بھی شامل ہے۔

۱۳- عشرۂ مبشرہ کے جنتی ہونے کا یقین۔

۱۴- قبر میں منکر نکیر کے سوال، قبر کے بھینچنے اور عذاب قبر پر ایمان۔

۱۵- صراط اور روز حساب کی میزان پر ایمان۔

۱۶- امت محمدی میں سے ستر ہزار اشخاص کا بغیر حساب جنت میں داخل ہونا۔

۱۷- قضاء اور قدر نیز اس کے خیر و شر پر ایمان۔

۱۸- اس قلم پر ایمان جس نے ہر چیز لکھ دی ہے۔

۱۹- حقیقۃً عرش و کرسی پر ایمان نہ کہ مجازاً۔

۲۰- اس بات پر ایمان کہ اہل کبائر ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے۔

۲۱- زمین پر انبیاء کے جسم کو کھانا منجانب اللہ حرام ہونا۔

۲۲- مسلمانوں کا تہتر فرقوں میں بٹ جانا اور ان میں سے صرف ایک کا حق پر ہونا۔

۲۳- اللہ کے تمام اسماء حسنی اور اس کی صفات علیاء پر ایمان جو سنت صحیحہ میں وارد ہیں۔

۲۴- شہداء کا زندہ ہونا، ان کی ارواح کا جنت میں سبز قالب کے پرندوں میں موجود ہونا اور منجانب اللہ ان کو رزق دیا جانا۔

۲۵-معراج نبوی، اللہ تعالیٰ کی بڑی نشانیوں کا دیکھنا، وغیرہ۔

ذیل میں خبر واحد کو عقائد میں معتبر نہ سمجھنے کی ایک مثال اور اس میں مذکور شکوک وشبہات کی بلاتبصرہ نشاندہی کی جاتی ہے:

احادیث خروج مہدی کی تحقیق

جناب سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مہدی سے متعلق روایات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مہدی کے متعلق خواہ کتنی ہی کھینچ تان کی جائے، بہر حال ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اسلام میں اس کی حیثیت یہ نہیں ہے کہ اس کے جاننے اور ماننے پر کسی کے مسلمان ہونے اور نجات پانے کا انحصار ہو۔ یہ حیثیت اگر اس کی ہوتی، تو قرآن میں پوری صراحت کے ساتھ اس کا ذکر کیا جاتا اور نبی ﷺ بھی دو چار آدمیوں سے اس کو بیان کردینے پر اکتفاء نہ فرماتے، بلکہ پوری امت تک اسے پہنچانے کی سعی بلیغ فرماتے، اور اس کی تبلیغ میں آپ کی سعی کا عالم وہی ہوتا، جو ہمیں توحید اور آخرت کی تبلیغ کے معاملے میں نظر آتا ہے۔ درحقیقت، جو شخص علوم دینی میں کچھ بھی نظر اور بصیرت رکھتا ہو، وہ ایک لمحہ کے لئے بھی یہ باور نہیں کرسکتا کہ جس مسئلے کی دین میں اتنی بڑی اہمیت ہو، اسے محض اخبار آحاد پر چھوڑا جاسکتا ہے۔ اور اخبار آحاد بھی اس درجہ کی کہ امام مالکؒ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ جیسے محدثین نے اپنے حدیث کے مجموعوں میں سرے سے ان کا لینا ہی پسند نہ کیا ہو۔''(۱)

مشہور شاعر ڈاکٹر محمد اقبال فرماتے ہیں:

''یہ تصور مجوسی تصورات کے تحت اسلام میں داخل ہوگیا ہے۔''(۲)

اسی طرح اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک مہدی، مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں، وہ ایرانی عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح اسپرٹ سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔''(۳)

عصر حاضر کے مشہور منکر حدیث شیخ غزالی فرماتے ہیں:

"من محفوظاتي. وأنا طالب أنه لم يرد في المهدى حديث صريح وما ورد صريحا فليس بصحيح."(۴)

---

(۱) تجدید احیائے دین، ص۱۵۳-۱۵۴ طبع مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، رسائل ومسائل ۱/ ۵۸ بحوالہ ترجمان القرآن مارچ، جون ۱۹۴۵ء

(۲) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ

(۳) اقبال نامہ حصہ دوم، ص۸۷

(۴) مشکلات للغزالی، ص۱۳۹

انجمن اسوۂ حسنہ پاکستان کے مؤسس جناب حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی صاحب نے ''مہدویت نے اسلام کو کیا دیا؟'' میں اور تمنا عمادی نے ''انتظار مہدی و مسیح'' باب اول میں احادیث مہدی کا انکار کیا ہے۔ ماہنامہ ''اشراق'' لاہور کی مجلس ادارت کے رکن جناب خورشید احمد ندیم صاحب بھی اپنے ایک مضمون: ''اسلام، پیش گوئیاں اور تاریخ'' کے تحت لکھتے ہیں:

''پیش گوئیوں کے حوالے سے، رسالت مآب ﷺ سے حدیث کی کتابوں میں جو کچھ منقول ہے، اس میں سے اکثر چیزوں کے بارے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ محض افسانہ ہیں اور جس طرح غیر ثقہ راویوں اور غیر مستند واسطوں سے یہ روایت ہوئی ہیں، وہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ ان پر ایمان لانا معیار کفر و اسلام نہیں ہوسکتا۔ اس لئے جن امور کو ماننا آدمی کے ایمان کو معتبر بناتا ہے، وہ سب یقینی ذرائع سے ہم تک پہنچ گئی ہیں اور انکی بنیاد کسی ظن یا گمان پر نہیں ہے۔ پیش گوئیوں کے باب میں، ہمارے ہاں جو کچھ بیان کیا جاتا ہے، ان میں سے بہت سی روایات ایسی ہیں، جن کا تعلق ''المھد ی'' سے ہے۔ اہل تشیع کے ہاں تو ان پر ایمان لانا لازمی ہے...... اہل تشیع کو ایک طرف رکھیئے کہ یہ ان کے عقائد کا بنیادی مسئلہ ہے، اہل سنت بھی ایک ایسے ہی مہدی کی آمد کے قائل ہیں اور ان کے ہاں بھی، یہ یقینی امر ہے کہ کوئی محمد بن عبداللہ تشریف لانے والے ہیں۔ جن علمائے امت نے علم حدیث کی روشنی میں ان روایات کا مطالعہ کیا ہے ان کے نزدیک ایسی اکثر روایات موضوع ہیں اور باقی کا درجہ ضعیف سے زیادہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس امت کے جلیل القدر علماء ان روایات کو قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں۔ ابن حزم کے نزدیک جب کوئی قوم اپنی بداعمالی کے سبب مایوس ہوجاتی ہے تو پھر کسی ایسی شخصیت کی آمد کا انتظار کرتی ہے جو انہیں ذلت کی پستی سے نکال سکے...... ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں اسی طرح کی رائے کا اظہار کیا ہے۔''(۱)

یہ درست ہے کہ خروج المھد ی کے بارے میں وارد بہت سی روایات ضعیف بھی ہیں لیکن تمام کو سرے سے ''افسانہ''، ''موضوع''، ''ضعیف''، ''غیر ثقہ راویوں اور غیر مستند واسطوں سے'' مروی، ''ایرانی عجمی تخیلات'' یا ''مجوسی تصورات'' کا نتیجہ وغیرہ کہنا حقائق سے لاعلمی اور احادیث نبوی پر بے بصیرتی کی علامت ہے۔ علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوری اور علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

"وخرج أحاديث المهدى جماعة من الأئمة منهم أبو داؤد والترمذى وابن ماجة والبزار والحاكم والطبرانى وأبو يعلى الموصلى وأسندوها إلى جماعة من الصحابة مثل على وابن عباس وابن عمروطلحة وعبدالله بن مسعود وأبى هريرة وأنس وأبى سعيد الخدرى وأم حبيبة وأم سلمة وثوبان وقرة بن أياس وعلى الهلالى وعبد الله بن الحارث

---

(۱) ماہنامہ ''اشراق'' لاہور ج۵ عدد۹، ص۵۲-۵۳ مجریہ ماہ ستمبر ۱۹۹۳ء

بن جزء رضی الله عنهم و اسناد أحاديث هؤلاء بين صحيح وحسن وضعيف ."(۱)

علامہ مبارکپوریؒ آگے چل کر مزید فرماتے ہیں:

"الأحاديث الواردة فی خروج المهدی کثيرة جدا ولكن أكثرها ضعاف."(۲)

خروج المہدی کی احادیث کو اصحاب السنن کے علاوہ امام طبرانی (۳) وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے۔ ذیل میں اس باب کی چند صحیح السند روایات پیش خدمت ہیں:

۱-"عوف بن أبی جميلة ثنا أبو الصديق الناجی عن أبی سعيد مرفوعا بلفظ: "لاتقوم الساعة حتى تملأ الأرض ظلما وجورا وعدوانا ثم يخرج رجل من عترتی أومن أهل بيتی يملؤها قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وعدوانا." (۴)

اس حدیث کے متعلق امام حاکمؒ فرماتے ہیں: ''صحیح علی شرط الشیخین''۔ امام ذہبیؒ نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ امام ابونعیمؒ اس کی صحت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "مشهور من حديث أبی الصديق عن أبی سعيد." واضح رہے کہ یہاں لفظ ''مشہور'' اس کے کثرت طرق کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ابوالصدیق جو بکر بن عمرو ہے شیخین اور دیگر محدثین کے نزدیک متفقہ طور پر محتج بہ ہے، پس متاخرین میں سے جس نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اس نے یا تو اپنی لاعلمی کا اظہار کیا ہے یا پھر جان بوجھ کر سبیل المؤمنین کی خلاف ورزی کی ہے۔

۲-"سليمان بن عبيد ثنا أبوا لصديق الناجی به ولفظه : يخرج فی أمتی المهدی يسقيه الله الغيث وتخرج الأرض نباتها ويعطی المال صحاحا وتكثر الماشية وتعظم الأمة يعيش سبعا أو ثمانيا يعنی حججا."(۵)

امام حاکمؒ نے اس کو ''صحیح الاسناد'' قرار دیا ہے۔ امام ذہبیؒ نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ ابن خلدونؒ فرماتے ہیں:

"مع أن سليمان بن عبيد لم يخرج له أحد من الستة لكن ذكره ابن حبان فی الثقات ولم يرد أن أحدا تكلم فيه."(۶)

واضح رہے کہ امام ابن معینؒ نے سلیمان بن عبید کی توثیق فرمائی ہے اور امام ابو حاتمؒ نے بھی اسے

---

(۱) تحفۃ الأحوذی ۳/۲۳۱، عون المعبود ۴/۱۷۰ (۲) تحفۃ الأحوذی ۳/۲۳۲

(۳) المعجم الکبیر للطبرانی ۱۰۲۱۳-۱۰۲۳۰

(۴) مسند احمد ۳/۳۶، المستدرک للحاکم ۴/۵۵۷، الحلیۃ الأولیاء لابی نعیم ۳/۱۰۱، الثقات لابن حبان ۱۸۸۰

(۵) المستدرک ۴/۵۵۷-۵۵۸ (۶) المقدمۃ لابن خلدون فصل ۵۳ ص ۲۵۰

''صدوق'' قرار دیا ہے۔

پس یہ حدیث امام حاکم، امام ذہبی اور ابن خلدون وغیرہم کے نزدیک ''صحیح الاسناد'' قرار پائی۔

۳- امام ترمذیؒ کی حضرت عبد اللہ بن مسعود والی حدیث کی ''تحسین'' کے متعلق شارح ترمزی علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ولاشك فی أن حديث عبدالله بن مسعود الذی رواه الترمذی فی هذا الباب لاينحط عن درجة الحسن وله شواهد كثيرة من بين حسان وضعاف فحديث عبدالله بن مسعود هذا مع شواهده وتوابعه صالح للاحتجاج بلا مرية." (۱)

اس حدیث کے بقیہ طرق وشواہد کے لئے ''الروض النضیر'' (۲) وغیرہ کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔ امام ابن حبانؒ (۳) نے بھی اس کی تصحیح فرمائی ہے۔ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"إن الأحاديث التی يحتج بها علی خروج المهدی أحاديث صحيحة رواها أبو داؤد والترمذی وأحمد وغيرهم من حديث ابن مسعود وغيره."(۴)

امام ذہبیؒ نے ''المنتقی من منہاج الاعتدال'' (۵) میں بھی احادیث مہدی کی تصحیح فرمائی ہے۔ اور شارح ترمذی علامہ مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

"فالقول بخروج الإمام المهدی وظهوره هو القول الحق والصواب والله تعالی أعلم."(۶)

قاضی شوکانیؒ ''الفتح الربانی'' میں فرماتے ہیں:

"الذی أمكن الوقوف عليه من الأحاديث الواردة فی المهدی المنتظر خمسون حديثا وثمانية وعشرون اثراً ثم سردها مع الكلام عليها ثم قال وجميع ما سقناه بالغ حد التواتر كما لا يخفی علی من له فضل اطلاع."(۷)

---

(۱) تحفۃ الأحوذی ۳/۲۳۲

(۲) الروض النضیر ۶۴۷

(۳) حدیث ۱۸۷۸

(۴) منہاج السنۃ ۴/۲۱۱

(۵) المنتقی من منہاج الاعتدال، ص ۵۳۴

(۶) تحفۃ الأحوذی ۳/۲۳۲

(۷) کمافی تحفۃ الأحوذی ۳/۲۳۲

علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی ''خروج المھدی حقیقۃ عند العلماء'' (۱) کے زیر عنوان اس کی صحت بیان کی ہے، پس خروج مھدی کا انکار کرنا قطعاً غلط اور احادیث نبوی کے خلاف ہے۔ اگر اس انکار کی وجہ عند الشیعہ محمد بن الحسن العسکری القائم المنتظر المھدی غائب کے ظہور کے باطل عقیدہ سے مماثلت ہے تو محض اس بنیاد پر احادیث صحیحہ نبویہ کو ترک کرنا انتہائی خطرناک بات ہے، واللہ اعلم۔

کیا خبر واحد سے حکم فرض نہیں ہوتا؟

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اخبار آحاد سے کسی حکم کا فرض ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ فرضیت کے لئے قطعی ثبوت کی موجودگی ضروری ہوتی ہے۔ چونکہ اخبار آحاد سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے اس لئے زیادہ سے زیادہ ان سے وجوب تسنن واستحباب ثابت ہوسکتا ہے۔ اسی طرح کسی شی کے حلال وحرام ہونے کے لئے بھی کسی قطعی الدلالت آیت یا حدیث متواتر کا ہونا ضروری ہے ورنہ حلت وحرمت ثابت نہ ہوگی، مگر کسی شئ کی حلت وحرمت یا کسی حکم کی فرضیت کے لئے کسی قطعی ثبوت کی موجودگی یا اس کا ضروری ہونا خود محتاج دلیل ہے، اس اصول کی بناء فاسد علی الفاسد ہے۔ اوپر چونکہ بحث بہت طویل ہو چکی ہے اور اس میں اس فاسد اصول کے بطلان کے لئے کافی مواد موجود ہے، لہذا ہم از سر نو اس عنوان پر بحث کرنے سے گریز کرتے ہیں۔

• • •

(۱) سلسلۃ الأحادیث الصحیحۃ للألبانی ۴/ ۳۸، فہارس صحیح وضعیف ابن ماجہ، ص ۶۰۵

دوسرا اختلاف اور اس کا جائزہ

اخبار آحاد کی حجیت کے قائل علماء کے مابین دوسرا بڑا اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا خبر واحد سے علم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یا ظن کا۔ اس بارے میں علماء کے تین اقوال مشہور ہیں:

۱- اخبار آحاد سے علم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

۲- اخبار آحاد قرائن کی موجودگی میں علم کا فائدہ دیتی ہیں ورنہ نہیں۔

۳- اخبار احاد ظن سے زیادہ کوئی فائدہ نہیں پہنچاتیں۔

علماء کے ان تینوں اقوال اور ان کے دلائل کو ہم علیحدہ علیحدہ پیش کریں گے۔

اخبار آحاد کا مفید علم ہونا

یہ جمہور سلف، اکثر محدثین، ائمہ اربعہ اور ان کے تابع فقہاء کا متفقہ مذہب ہے جیسا کہ علامہ ابن طاہر المقدسی، علامہ ابن حزم اندلسی (۱) اور حافظ ابن قیم (۲) وغیرہم نے بیان کیا ہے۔ خود ہم بھی دیکھتے ہیں کہ اسلاف اور محدثین وغیرہم نے بکثرت و بتواتر احادیث نبویہ پر جزم و اعتماد کیا، جو چیز ان کے نزدیک ثابت تھی اس پر حکم صحت لگایا اور رسول اللہ ﷺ کی جانب اس کی نسبت کی تصریح فرمائی۔ اسی طرح کسی صحیح اور ضعیف خبر کی رسول اللہ ﷺ کی جانب نسبت بیان کرنے میں ان کا تفریق کرنا کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔ صحیح کو صیغۂ جزم اور ضعیف کو صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کرنا اس بات کی صراحت کرتا ہے کہ صحیح خبر ان کے نزدیک حکم قطعی کی حیثیت رکھتی تھی کیونکہ وہ لوگ دل کی گہرائیوں سے جانتے تھے کہ اس خبر کو وہ کس کی جانب منسوب کر رہے ہیں، اگر تمام خبریں افادۂ ظن میں برابر ہی ہوں تو پھر ان کے درمیان محدثین کی یہ تفریق بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جن اخبار کے متعلق انہیں صحت کا یقین ہوتا ہے ان کے متعلق اکثر وہ یوں بیان کرتے ہیں: "صح عنه ﷺ كذا و أمر بكذا أو فعل كذا" اور اگر اخبار کی صحت میں شک ہوتا ہے تو جزم کے بجائے ایسی عبارت استعمال کیا کرتے ہیں جو اس کی صحت میں توقف کا فائدہ دیتی ہو مثلاً: "يذكر عنه كذا أو يروى أو روى أو حكى أو نحو ذلك" ـــــ محدثین کا صحیح اخبار کے متعلق جزم اختیار کرنا ان کے نزدیک ان اخبار کی صحت کی قطعیت اور اس ضمن میں ان کے علم کی صراحت کرتا ہے جبکہ اخبار ضعیفہ کے لئے صیغۂ جزم کے

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم، ص ۹۷

(۲) مختصر الصواعق المرسلہ ۲/ ۳۷۳

بجائے صیغۂ تمریض کو استعمال کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ اخبار ان کے نزدیک ظن کا فائدہ دیتی ہیں۔

علامہ ابن حزم اور علامہ ابن قیم رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

''اسلاف امت یعنی صحابہ کرام، تابعین، اتباع تابعین، محدثین اور ہر زمانہ وعلاقہ کے علماء کے نزدیک ان اخبار کو ہمیشہ تلقی بالقبول کا درجہ حاصل رہا ہے۔ ان کے نزدیک ان اخبار پر بدون توقف عمل کیا جانا اور اصول یا مذاہب کے ساتھ کوئی معارضہ نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تمام حضرات ان اخبار کی صحت پر مطمئن تھے اور ان کے ثابت ہونے پر یقین رکھتے تھے، لہٰذا اس بارے میں خوارج، معتزلہ اور شیعہ وغیرھم کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔''(۱)

حافظ ابن قیمؒ اپنے شیخ حافظ ابن تیمیہؒ سے نقل فرماتے ہیں:

''خبر واحد امت محمدیہ میں از اول تا آخر جمہور امت کے نزدیک علم یقینی کا فائدہ پہنچاتی ہے۔ سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف موجود نہ تھا۔ خلف کے اندر بھی ائمہ اربعہ کے اصحاب فقہاء کا یہی موقف ہے چنانچہ حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی مسالک کی کتب میں یہ بات بصراحت مذکور ہے۔ فقہائے حنفیہ میں سے سرخسی اور ابوبکر رازی، شافعیہ میں سے ابوحامد غزالی، ابوالطیب اور ابواسحاق، مالکیہ میں سے ابن خویز منداد وغیرہ، حنبلیہ میں سے ابویعلی، ابن ابی موسی اور ابوالخطاب وغیرہم اور متکلمین میں سے ابواسحاق اسفرائینی، ابن فورک اور ابواسحاق نظام کی کتب اس امر کی شہادت دیتی ہیں...... جو لوگ خبر واحد کے مفید علم ہونے پر معترض ہوئے ہیں اگرچہ وہ اہل علم اور متدین اشخاص ہیں لیکن اس بارے میں انہیں مکمل واقفیت نہیں ہے۔ انہوں نے سہواً یہ سمجھ لیا ہے کہ شیخ ابوعمرو ابن العاص نے یہ کہ کر جمہور سے علیحدہ رائے قائم کی ہے۔ اس سہو کا سبب اس بارے میں ابن الحاجب کی تحقیقات، سیف آمدی، ابن الخطیب، غزالی، جوینی اور باقلانی کی کتب کو مراجع بنا لینا ہے۔''(۲) امام ابن تیمیہؒ نے اپنے بعض فتاوی میں بھی عند الجمہور اخبار آحاد کے مفید علم ہونے کی صراحت کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: "فعند عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين أنه يفيد العلم وذهب طوائف من المتكلمين إلى أنه لا يفيده." (مجموع فتاوی ۲۰/ ۲۵۷)

حافظ ابن قیمؒ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

''جو لوگ خبر واحد سے علم کی نفی کرتے ہیں وہ معتزلہ اور بدعی فرقوں سے متاثر ہیں، بعض فقہاء اور ائمۂ اصول بھی ان سے متاثر ہیں لیکن سلف امت میں ان کا کوئی پیشرو نہیں تھا۔ ائمہ سنت میں سے امام مالک، امام شافعی،

(۱) الاحکام لابن حزم، ص ۱۰۷، مختصر الصواعق المرسلہ ۲/ ۴۷

(۲) مختصر الصواعق المرسلہ ۲/ ۳۷۳

امام احمد، امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب، داود بن علی اوران کے اصحاب مثلاً ابن حزم، حسین بن علی الکرابیسی، حارث بن اسد محاسبی وغیرہم اس بات کے قائل ہیں کہ خبر واحد علم کا فائدہ دیتی ہے۔ ابن خویز منداد نے اپنی کتاب اصول الفقہ میں لکھا ہے کہ اخبار آحاد سے بھی علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔ امام مالک نے اس کی تائید کی ہے اور امام احمد نے رؤیت والی حدیث کے متعلق کہا ہے: ''ہم جانتے ہیں کہ یہ حق ہے اور اس کے علم پر ہمیں یقین حاصل ہے۔'' بیان کیا جاتا ہے کہ امام احمدؒ کے پاس کسی شخص کا تذکرہ ہوا جو کہا کرتا تھا کہ خبر واحد سے عمل تو واجب ہے لیکن اس سے علم حاصل نہیں ہوتا۔ امام احمدؒ نے اسے ناپسند کیا اور فرمایا: ''میں نہیں جانتا کہ یہ کیا بلا ہے؟''۔ قاضی ابو یعلی نے کتاب ''المجرد'' کی ابتداء میں لکھا ہے کہ: ''خبر واحد جب کہ اس کی سند صحیح ہو علم کو واجب کرتی ہے، نیز یہ کہ اس میں روایت مختلف نہ ہو اور امت نے اسے قبول کیا ہو لیکن ہمارے اصحاب کا قول اس کے بارے میں مطلق ہے کہ وہ علم کو واجب کرتی ہے، خواہ امت نے اسے قبول نہ بھی کیا ہو۔ اور مذہب وہی ہے جو میں نے بیان کیا ہے، نہ کہ اس کے علاوہ کوئی اور۔'' شیخ ابو اسحاق ابراہیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی شیرازی نے اپنی اصولی کتابوں مثلاً ''التبصرۃ'' اور ''شرح اللمع'' وغیرہ میں بیان کیا ہے کہ: ''خبر واحد کو جب امت نے قبول کیا تو اس سے علم اور عمل واجب ہو جاتا ہے، خواہ اس پر سب نے علم کیا ہو یا بعض نے۔'' اس باب میں انہوں نے اصحاب شافعی کے کسی نزاع کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہی قول قاضی عبدالوہاب نے مالکیہ میں سے فقہاء کے ایک گروہ سے نقل کیا ہے۔ حنفیہ نے اپنی کتابوں میں تصریح کی ہے کہ خبر مستفیض علم کو واجب کرتی ہے، اس کی مثال انہوں نے نبی ﷺ کے اس قول سے بیان کی ہے: "لا وصية لوارث" (یعنی وارث کے لئے وصیت نہیں ہے)۔ انہوں نے کہا: باوجودیکہ یہ روایت طریق آحاد سے منقول ہے ...... اور ہم نے کہا کہ اس طرح کی خبریں علم کا فائدہ دیتی ہیں اور خبر دینے والے کی صحت کے علم کو واجب کرتی ہیں، اس سے پہلے ہم نے سلف کو اسی طریق پر پایا کہ اس طرح کی خبر کو قبول کرنے پر انہوں نے اتفاق کیا ہے الخ۔''(۱)

''حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ''فتح الباری'' میں متعدد آیات اور احادیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''یہ تمام آیات اور اس باب میں پیش کی گئی احادیث ان لوگوں پر حجت ہیں جو خبر واحد کا انکار کرتے ہیں یا اس بات کے قائل ہیں کہ اخبار آحاد ظن کے سوا کوئی اور فائدہ نہیں دیتیں، بلکہ اس کا جواب تو یہ ہے کہ ان اخبار کا مجموعہ تواتر معنوی کی طرح یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔ صحابہ اور تابعین کا خبر واحد پر بلا نکیر عمل شائع و معروف ہے جو ان اخبار کے مقبول ہونے پر ان کے اتفاق و اجماع کا متقاضی ہے۔''(۲)

علامہ علی بن محمد البزدوی (۴۸۲ھ) فرماتے ہیں:

"قال بعض أهل الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا أنه وجب العمل ولا عمل من

(۱) مختصر الصواعق المرسلہ ۲/۳۶۲، ۳۶۴، ۳ ملخصا

(۲) فتح الباری ۱۳/۲۳۴

غير علم وقد ورد الآحاد فی أحكام الآخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالأبصار ولا حظ لذلك إلا العلم."(١)

یعنی "بعض محدثین کا قول ہے کہ یقینی علم واجب ہوتا ہے کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس پر عمل واجب ہے تو علم کے بغیر کوئی عمل نہیں ہوسکتا اور احکام آخرت مثلاً عذاب قبر اور بچشم خود روٴیت باری تعالیٰ کے بارے میں جو اخبار آحاد وارد ہیں تو ان کا مقصد بھی تو صرف علم پہنچانا ہی ہے۔"

قاضی عبدالعزیز بن احمدؒ، شارح اصول البزدوی فرماتے ہیں:

"ذهب أكثر أهل الحديث إلى أن الأخبار التی حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب أحمد بن حنبل."(٢)

یعنی "اکثر محدثین اس طرف گئے ہیں کہ جن اخبار پر ائمہ حدیث نے صحت کا حکم لگایا ہے ان سے ضرورۃً یقینی علم حاصل ہوتا ہے۔ یہ امام احمد بن حنبل کا مذہب ہے۔"

محمد بن حسین ابویعلی الفراء البغدادی الحنبلیؒ (م ۴۵۸ھ) فرماتے ہیں:

"وجوب علم پر استدلال چار وجوہ سے ہے: پہلی وجہ: اگر امت میں کسی خبر کو تلقی بالقبول حاصل ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حق ہے کیونکہ امت خطا پر جمع نہیں ہوسکتی۔ اور چونکہ قبول امت اس کے حجت ہونے کی دلیل ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اس کی صحت قائم ہے کیونکہ عام خبر واحد جس پر صحت قائم نہ ہو امت اس کے قبول پر مجتمع نہیں ہوتی، کچھ لوگ اسے قبول کرتے ہیں اور کچھ اس کو رد کرتے ہیں۔"(٣)

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"جس حدیث کو محدثین اور علماء نے قبول کیا اور اس کی توثیق و تصحیح کی ہے اس سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس بارے میں متکلمین اور اصولیین کی بات قابل اعتبار نہیں ہے کیونکہ کسی دینی معاملہ پر اجماع کے لئے صرف اس کے ماہرین کی آراء کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً احکام شریعت پر اجماع میں متکلمین، نحاۃ اور اطباء کا نہیں بلکہ صرف علمائے شریعت کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح کسی حدیث کی صحت پر اجماع میں صرف انہیں علماء پر اعتبار کیا جائے گا جو حدیث، طرق حدیث اور علل حدیث وغیرہ کی معرفت سے آشنا ہوں الخ۔"(۴)

صاحب "غایۃ التحقیق" لکھتے ہیں:

"ذهب أكثر أصحاب الحديث منهم أحمد بن حنبل وداؤد الظاهری إلى أن الأخبار

---

(١) اصول البزدوی ٢/٦٩١
(٢) کشف الاسرار ٢/٦٩١
(٣) العدۃ فی أصول الفقہ ٣/٩٠٠
(۴) مختصر الصواعق المرسلہ ٢/٣٧٣

التی حکم أهل الصنعة بصحتها یوجب علم الیقین لأن خبر الواحد لو لم یفد العلم لما جاز اتباعه لقوله تعالی: ﴿ولا تقف ما لیس لك به علم﴾ وقد انعقد الإجماع علی وجوب الإتباع فیستلزم إفادة العلم لا محالة."(۱)

یعنی "اکثر محدثین جن میں امام احمد بن حنبل اور امام داود ظاہری وغیرہما شامل ہیں نے ہر خبر واحد کو جو صحیح طریق سے مروی ہو مفید علم یقینی سمجھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر خبر واحد علم یقینی کو مستلزم نہ ہوتی تو اس کی اتباع اور اس کے مطابق عمل کرنا واجب نہ ہوتا کیونکہ اللہ تعالی نے اپنے اس ارشاد میں: ﴿ولا تقف ما لیس لك به علم﴾ میں ایسی چیزوں کی اتباع سے منع فرمایا ہے جو مفید علم ویقین نہ ہوں۔ مگر چونکہ امت کا اجماع ہے کہ خبر واحد کے مطابق عمل واجب ہے، پس ماننا پڑے گا کہ خبر واحد سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔"

اور محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"حق جو ہم دیکھتے اور جس کا اعتقاد رکھتے ہیں یہ ہے کہ تمام صحیح احادیث آحاد کو امت میں بلا نکیر وطعن تلقی بالقبول حاصل ہے، پس وہ علم ویقین کا فائدہ دیتی ہیں خواہ وہ صحیحین میں ہوں یا کسی اور کتاب میں۔ امت میں اس بارے میں نزاع ہے، بعض علماء نے اس کی صحت بیان کی ہے اور بعض نے اس کی تضعیف کی ہے۔ پس یہ ان کے لئے مفید ہے جنہوں نے ظن غالب کی تصحیح بیان کی ہے۔"(۲)

اخبار آحاد کے مفید علم ہونے کے دلائل

۱-متواتر احادیث کی تعداد اگرچہ ہزاروں تک پہنچتی ہے لیکن دین کے تمام شعبوں میں تواتر کا پایا جانا قرین قیاس نہیں ہے، لہذا سنت کے دفاتر میں تواتر لفظی، تواتر معنوی اور تواتر عملی کی تعداد بکثرت موجود ہونے کے باوجود ہمیں لامحالہ آحاد کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اگر کوئی اس بات پر مصر ہو کہ اخبار آحاد سے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا، اس کے لئے تو حدیث کا متواتر ہونا ہی ضروری ہے تو ہم کہیں گے کہ جناب! کسی حدیث کا متواتر ہونا بھی کسی محدث کے ذریعہ ہی معلوم ہوگا، پس آپ کے اصول کے مطابق کسی محدث کے قول کہ "یہ حدیث متواتر ہے" سے بھی یقینی علم کا فائدہ حاصل نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ اس حدیث کو متواتر کہنے والا محدث بھی فرد واحد ہے، کہ اس لئے اس حدیث کے متواتر ہونے کی خبر بھی اصلا خبر واحد ہوئی جو آپ کے نزدیک اس وقت تک علم کا فائدہ نہیں دے سکتی جب تک کہ اس کے ساتھ تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی محدثین کی تعداد شامل نہ ہو اور ان میں سے ہر محدث یہ کہتا ہو کہ یہ حدیث متواتر ہے۔ لیکن حدیث متواتر کو تواتر کے ساتھ متواتر کہنے والے محدثین کی جماعت عادۃً ناممکن ہے، لہذا کوئی ذی عقل اس کا التزام نہیں کرے گا۔ پس اخبار آحاد سے علم یقینی کا حاصل ہونا ثابت ہوا۔

(۱) غایۃ التحقیق، ص ۱۵۵ (۲) الحدیث حجۃ بنفسہ فی العقائد والاحکام، ص ۱۹

۲-اللہ عزوجل نے قرآن کریم میں اپنی دائمی اور غیر مشروط اطاعت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کو بھی لازم اور فرض قرار دیا ہے۔ چونکہ صرف اللہ تعالیٰ کی اطاعت، اطاعت رسول کے تقاضے پورے نہیں کرسکتی لہٰذا قرآن کریم میں اطاعت رسول کے لئے بھی جابجا امر کا صیغہ "اطیعوا" دہرایا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿یا یھا الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول.﴾(۱)

''اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی اطاعت کرو۔''

۳-اللہ عزوجل نے قرآن کریم میں سنت رسول اللہ ﷺ کو "حکمت" سے تعبیر کرتے ہوئے بمنزلہ قرآن بیان فرمایا ہے۔ "حکمت" یا "سنت رسول" کو یہ مقام اس لئے دیا گیا ہے کہ اسے بھی منجانب اللہ ہی بذریعہ وحی نازل فرمایا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿ وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة ﴾(۲) ''اور اللہ تعالیٰ نے آپ پر کتاب اور حکمت نازل فرمائی ہے۔''

اللہ عزوجل نے قرآن کی طرح سنت رسول (حکمت) کی اہمیت کو مندرجہ ذیل آیت میں بھی واضح کیا ہے تاکہ لوگ اس کے ذریعہ احکام سے واقف ہوسکیں، ارشاد ہوتا ہے:

﴿ واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ﴾(۳) ''اور تم اللہ کی آیات اور حکمت کو یاد رکھو جن کا تمہارے گھروں میں چرچا رہتا ہے۔''

اس آیت کی تفسیر میں جناب مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں:

''آیات اللہ سے مراد قرآن اور حکمت سے مراد رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات اور سنت رسول ہے جیسا کہ عامۂ مفسرین نے حکمت کی تفسیر اس جگہ سنت سے کی ہے۔''(۴)

۴-نبی ﷺ کی مشہور حدیث ہے:

"أوتيت القرآن ومثله معه."(۵) ''مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اسی کے مثل ایک اور چیز۔''

۵-مشہور تابعی حسان بن عطیہ شامی سے بسند صحیح مروی ہے:

"كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن."(۶)

(۱) سورہ محمد: ۳۳ (۲) النساء: ۱۱۳ (۳) الاحزاب: ۳۴

(۴) معارف القرآن ۷/ ۱۴۱ (۵) سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۴/ ۳۲۸، جامع الترمذی ۲۶۶۶، مسند احمد ۴/ ۱۳۰، ۱۳۲

(۶) فتح الباری ۱۳/ ۲۹۱ بحوالہ بیہقی، الدارمی ۱/ ۱۴۵، الکفایہ ص ۱۲

یعنی ''جبریل علیہ السلام جس طرح نبی ﷺ پر قرآن لے کر نازل ہوتے تھے اسی طرح سنت بھی لے کر نازل ہوتے تھے۔''

بعض دوسری روایات میں یہ الفاظ بھی وارد ہیں:

"كان جبريل ينزل بالقرآن والسنة ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن."(۱)

یعنی ''جبریلؑ قرآن اور سنت دونوں چیزیں لے کر نازل ہوتے تھے اور آں ﷺ کو جس طرح قرآن سکھاتے تھے اسی طرح سنت بھی سکھاتے تھے۔''

پس اگر کوئی شخص ان دونوں اقسام وحی میں یوں تفریق کرے کہ دین میں قرآن کریم کو طریقۂ ثبوت کے لحاظ سے یا حقیقی تعارض کے وقت حدیث پر ترجیح دے تو ہمیں کوئی اعتراض نہیں ورنہ ہم قرآن وسنت میں کسی تفریق کے قائل نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک استدلال اور اخذ مسائل کے وقت حدیث بھی وحی ہے جس کا نبی ﷺ کو ٹھیک اسی طرح علم دیا گیا ہے جس طرح کہ قرآن کریم کا، فرق بس اتنا ہے کہ قرآن کریم کے اصل الفاظ ہم تک محفوظ ہیں جبکہ خود نبی ﷺ نے اکثر احادیث کے مفہوم ومنشاء کو ہی ہم تک منتقل کرنا کافی سمجھا ہے۔ ہمارا ایمان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں پوری طرح امانت سے کام لیا ہے اور آں ﷺ سے ناقلین (صحابہ کرام) نے بھی ان دونوں علمی سرمایوں کو ہم تک منتقل کرنے میں ہر طرح دیانت واحتیاط کو ملحوظ رکھا ہے۔ پس ہم ہر دو اقسام وحی کے مابین فرق نہیں کرتے بلکہ قرآن اور حدیث دونوں کو بیک وقت ماخذ تسلیم کرتے ہیں اور دونوں کی صحت کے ساتھ یقینی طور پر ان سے علم کا فائدہ حاصل کرنے کے قائل ہیں۔

۶- قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ رسول اللہ ﷺ کے منصب کی نشاندہی کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے:

﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ﴾(۲)

''اور ہم نے آپ پر یہ ذکر (یعنی قرآن) اتارا ہے تاکہ آپ لوگوں کے لئے (اس کے احکام) کھول کر بیان کردیں جو ان کی طرف بھیجے گئے ہیں۔''

اس آیت سے معلوم ہوا کہ نبی ﷺ انسانوں کے لئے قرآن کریم کی تبیین پر مامور تھے۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ آں ﷺ کے ذریعہ قرآن کے مجمل احکام کی فرمائی کی گئی تبیین نعوذ باللہ غیر محفوظ یا غیر یقینی ہے یا آج اس کا اصل مضمون سلامت نہیں ہے، تو اس سے لازمی طور پر قرآنی نص سے انتفاع کا بطلان لازم آئے گا۔ پس اس بات پر یقین رکھنا ضروری ہے کہ جو شریعت رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوئی تھی یقیناً آج بھی مسلمانوں کے لئے باقی اور محفوظ ہے، کسی دور میں بھی منسوخ اور ناقص نہیں ہوئی ہے۔

---

(۱) مختصر الصواعق المرسلہ ۲/ ۳۴۰ (۲) النحل- ۴۴

یہ بات انتہائی نامناسب ہوگی کہ شریعت کو اس قدر مجہول سمجھ لیا جائے کہ تمام دنیا کے مسلمانوں میں سے کسی اہل اسلام کو بھی اس سے علم یقین حاصل نہ ہو سکے۔ یہ بات اسی طرح ناممکن اور ناقابل یقین ہے جس طرح کوئی یہ کہے کہ دین اور دشمن دین (مثلاً کذب، اختراعات، موضوعات، اور خطا) کی جنگ میں دین کو شکست ہوئی اور کذب، موضوعات واختراعات کو غلبہ حاصل ہوا اور آج صرف یہی چیزیں دین کے نام پر باقی ہیں یا احکام شریعت میں ان چیزوں کی اس قدر آمیزش ہوگئی ہے آج تمام عالم اسلام میں کسی بھی مسلمان کے لئے حق اور باطل میں تمیز کرنا محال ہو کر رہ گیا ہے۔۔۔۔ اگر کوئی یہ کہتا ہے تو قائل کے اس قول کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کے دین میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو چکا ہے، اور اس میں باطل چیزوں کی آمیزش ہوگئی ہے او احکام الٰہی میں ایسی ناقابل امتیاز چیزیں داخل ہوگئی ہیں کہ جن کا اللہ عزوجل نے اپنے بندوں کو قطعاً حکم نہیں فرمایا تھا بلکہ وہ تو سراسر وضاعین کے اپنے دماغوں کی اپج تھیں۔ اگر قائل کی اس بات کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ اپنے دین کی حفاظت سے قاصر رہا یا اس کی تخریب سے یک گونہ رضامند تھا یا پھر اس نے ہم مسلمانوں کو اپنے دین کے ساتھ ایسی چیزوں پر عمل کرنے کی اجازت بھی دی ہے جن کا کہ خود اس نے حکم نہیں فرمایا تھا بلکہ وہ سراسر وضاعین کی اختراعات اور وہم کے شکار افراد کی خطائیں ہیں اور نعوذ باللہ ہمیں اس بات کا حکم بھی دیا ہے کہ ہم نبی ﷺ کی وعید شدید کی ذرہ برابر بھی پرواہ کئے بغیر اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی ﷺ کی طرف ایسی چیزوں کو منسوب کر دیں جو نہ کبھی اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہیں اور نہ اس کے رسول ﷺ نے۔ لہٰذا قائل کا یہ قول کسی طرح بھی مبنی بر حقیقت نہیں ہو سکتا کہ شریعت مجہول ہو کر رہ گئی ہے، چنانچہ اس سے کسی کو علم یقین حاصل نہیں ہوتا۔

حافظ ابن حزمؒ متقدمین ائمہ کا اجماع نقل کرنے کے بعد ان متاخرین فقہاء پر جو معتزلہ اور متکلمین سے متاثر ہو کر اخبار آحاد پر اشتباہ کرنے لگے تھے، تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''دین مکمل ہے جیسا کہ آیت ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ سے ظاہر ہے، لہٰذا اس دین کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لیا ہے جو ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ سے واضح ہے۔ پس اگر متاخرین فقہاء کے خیال کے مطابق مکمل دین پر ظنون واوہام غالب ہو جائیں اور حق وباطل اس طرح خلط ملط ہو جائے کہ ان میں تمیز محال ہو تو حفاظت دین کا وعدہ کس طرح پورا ہوا؟ واضح رہے کہ آیت محولہ میں ''ذکر'' کا لفظ قرآن وسنت دونوں پر حاوی ہے، پس اگر متاخرین کے خیال کو درست مان لیا جائے تو یہ دین سے انسلاخ، شریعت میں تشکیک اور دین کے انہدام کے مترادف ہوگا۔''(۱)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۱/۱۲۳

''خبر واحد میں تمام شبہات اصلا سند کی وجہ سے ہی ہیں لیکن جب ان احادیث کو رسول اللہ ﷺ سے براہ راست صحابہ کرام نے سنا تھا تو اس وقت نہ کوئی سند تھی اور نہ شک وشبہ، گویا دین محفوظ تھا تو کیا اللہ تعالی حفاظت کے وعدہ کی مدت یہیں پر ختم ہوگئی؟ مستقبل کے لئے اللہ تعالی نے اس کی حفاظت کا کوئی انتظام نہ فرمایا کہ کذاب، وضاعین اور مفتری بہ آسانی دین حق پر غالب آگئے؟ اگر ایسا نہیں ہوا تو بلاشبہ دین تا قیام قیامت محفوظ ہوگا، فقد ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغا عن مثله إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به موجب للعمل والعلم معاً. یعنی ''پس ثابت ہوا کہ کسی عادل راوی کی دوسرے عادل راوی سے رسول اللہ ﷺ تک پہنچنے والی متصل خبر واحد قطعی، موجب عمل اور اس کے ساتھ موجب علم بھی ہے۔''(۱)

اگر شریعت کے غیر محفوظ ہونے یا فساد فی الدین کے مفروضہ کو درست مان لیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر آخر اس مشکوک ومشتبہ چیز پر عمل کیوں ہے؟ اگر یہ جواب دیا جائے کہ ہمیں اس پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے تو ہمارا اگلا سوال یہ ہوگا کہ کیا اللہ عزوجل نے ہمارے لئے ایسی چیزوں پر عمل کرنا لازم فرمادیا ہے جن کے متعلق یقینی طور پر ہم کچھ نہیں جانتے کہ آیا وہ جزو شریعت بھی ہیں یا نہیں؟ کیونکہ وہ چیزیں ہم تک کسی یقینی ذریعہ سے نہیں پہنچی ہیں۔ صاحب ''التلویح'' فرماتے ہیں:

"وعند بعض أهل الحديث يوجب العلم لأنه يوجب العمل ولا عمل إلا عن علم."(۲)

یعنی ''بعض محدثین کے نزدیک موجب عمل ہونے کے باعث موجب علم بھی ہے کیونکہ علم کے بغیر تو کوئی عمل درست نہیں ہوسکتا۔''

اگر کوئی شخص اخبار آحاد کو موجب عمل ہونے کے باعث موجب علم نہ مانے بلکہ فساد شریعت پر ہی مصر ہو تو ہمارے نزدیک اس کا شریعت کے احکام پر عمل کرنا قطعا لغو اور لایعنی بلکہ اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہوگا، کیونکہ فساد شریعت کا خیال اصلا احکام شریعت پر سے عمل کے ساقط ہونے کا متقاضی ہے جسے آپ بالفاظ دیگر شریعت کی منسوخی کے اعلان سے بھی تعبیر کرسکتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ ﷺ کو حکم دیا گیا تھا کہ:

﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾(۳) ''اے رسول جو کچھ آپ پر آپ کے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اسے (پوری طرح لوگوں تک) پہنچا دیجئے۔''

اور ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾(۴) ''تاکہ آپ لوگوں کے لئے (اس کے احکام) کھول کر

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۱/۱۲۴، تحفۃ اہل الفکر ص ۹ (۲) التلویح ص ۳۰۴

(۳) المائدہ-۶۷ (۴) النحل-۴۴

بیان کردیں جو ان کی طرف نازل کئے گئے ہیں۔"

پس ضروری ہے کہ تا قیام قیامت بلاغ و بیان کی حفاظت بھی منجانب اللہ ہی ہو۔ شریعت کی بقاء کا انکار صرف روافض نے کیا ہے جو کہ بذات خود اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ پر ایک بڑی جسارت ہے۔ جب شریعت کی حفاظت منجانب اللہ قرار پائی تو اس سے علم یقینی کا حاصل ہونا بھی معلوم ہوا۔

۷-اخبار آحاد سے یقینی علم حاصل ہونے کی ایک دلیل جمہور کے نزدیک اسے متفقہ طور پر تصدیقاً وعملاً قبول کرنا بھی ہے، کیونکہ پوری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوسکتی، اگرچہ امت میں سے علیحدہ علیحدہ تمام افراد کو اگر دیکھا جائے تو ان میں سے کوئی بھی فرد خطاء سے مامون نہیں ہوسکتا لیکن جب من حیث الامت کسی بات کو متفقہ طور پر اختیار کرلیا جائے تو اسے اجتماعی حیثیت سے عصمت کا درجہ حاصل ہوجاتا ہے۔ اس کو بہتر طریقہ پر یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ خبر متواتر (جس سے یقینی علم حاصل ہونے کے سبھی لوگ قائل ہیں) کے تمام رواۃ کو اگر انفرادی طور پر دیکھا جائے تو ان سب میں بھی خطاء کا جواز موجود ہوتا ہے لیکن بحیثیت مجموعی ان کی روایت کردہ خبر سے یقینی علم حاصل کیا جاتا ہے۔ یہی کچھ صورت اخبار آحاد کی بھی ہے۔ اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ قرون اولی میں صحابہ، تابعین، تبع تابعین، پھر ہر زمانہ کے محدثین، فقہاء اور محقق علماء، غرض سب کے نزدیک اخبار آحاد کو ہمیشہ تلقی بالقبول کا درجہ حاصل رہا ہے۔ پس پوری امت کا اجتماعی حیثیت سے اسے تصدیقاً وعملاً قبول کرنا موجب قطعیت ہوا۔

خبر واحد کا بالقرائن مفید علم ہونا

ابراہیم بن سیار بن ھانی بصری ابو اسحاق نظام (۲۳۱ھ) جو معتزلی تھا اور اس کے اتباع اس فکر کے قائل ہیں۔ بعد میں آمدی، باقلانی، فخر الدین رازی اور ابن الحاجب وغیرہ نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔(۱)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وقد يقع فيها أى فى أخبار الآحاد المنقسمة إلى مشهور وعزيز وغريب ما يفيد العلم النظرى بالقرائن على المختار خلافا لمن ابى ذلك والخلاف فى التحقيق لفظى لأن من جوز إطلاق العلم قيده بكونه نظريا وهو الحاصل عن الاستدلال ومن أبى الإطلاق خص لفظ العلم بالمتواتر وما عداه عنده ظنى لكنه لا ينفى أن ما احتف بالقرائن أرجح مما خلا منها."(۲)

(۱) الاحکام للآمدی ۲/۳۲
(۲) النزھۃ، ص ۲۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/۶۰

یعنی ''اخبارآحاد، جومشہور، عزیز اور غریب میں منقسم ہیں، میں بعض اوقات ایسی صفات واقع ہوتی ہیں کہ جو علی المختار قرائن کے ساتھ علم نظری کا (۱) کا فائدہ دیتی ہیں برخلاف ان علماء کے جنہوں نے اس چیز کا انکار کیا ہے۔ حالانکہ یہ اختلاف درحقیقت لفظی ہے کیونکہ جولوگ اطلاق علم کے جواز کے قائل ہیں وہ اسے علم نظری قرار دیتے ہیں جوکہ استدلال کا ماحصل ہوتا ہے۔جن محدثین نے اخبارآحاد کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے ان کے نزدیک لفظ علم کا اطلاق صرف متواتر کیلئے خاص ہے اور باقی اخبار کو وہ ظن قرار دیتے ہیں لیکن اس اختلاف کے باوجود اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ جس خبر واحد میں قرائن صحت پائے جاتے ہوں وہ اس خبر واحد سے ارجح ہے جوان قرائن سے خالی ہو۔''

آمدی بیان کرتے ہیں:

"والمختار حصول العلم بخبره إذا احتفت به القرائن ويمتنع ذلك عادةدون القرائن."(۲)

یعنی ''پسندیدہ اور مختار مذہب یہی ہے کہ اگر قرائن موجود ہوں تو (خبر واحد سے) علم حاصل ہوگا لیکن بغیر قرائن کے حصول علم عادۃً منع ہے۔''

محتف بالقرائن خبر واحد کے مفید علم ہونے کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم خلافا لمن أبى."(۳)

یعنی ''جس خبر کی صحت پر ہر طرف سے قرائن موجود ہوں وہ خبر مفید علم ہوتی ہے برخلاف اس کے جو اس کا منکر ہے۔''

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"أن الصفات الموجبة للترجيح إذا اجتمعت فى الراوى كانت من جملة القرائن التى إذا حفت خبرالواحد قامت مقام الأشخاص المتعددةوقد يفيد العلم عندالبعض دون البعض."(۴)

---

(۱) **علم نظری:** وہ علم جو نظر واستدلال سے حاصل ہو۔ (النزھۃ ص۲۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/۶۰، تحفۃ اہل الفکر ص۱۰) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: "والمراد بالعلم النظرى أن تكون مقدماته ظنية."(فتح الباری ۱/۸۰) **علم ضروری:** وہ علم جس کا انسان اس قدر حاجت مند ہو کہ اس کو دفع کرنا ممکن نہ ہو۔'' (تحفۃ اہل الفکر ص۱۱) **علم ضروری اور علم نظری میں فرق:** علم ضروری اور علم نظری میں یہ فرق ہے کہ علم ضروری ہر سامع کیلئے بلا استدلال حاصل ہوتا ہے جب کہ علم نظری افادہ پر استدلال کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور اس کے حصول کیلئے اہلیت نظر ہونا شرط ہے۔ (تحفۃ اہل الفکر ص۱۱)

(۲) الأحکام للآمدی ۲/۵۰

(۳) شرح نخبۃ الفکر، فتح الباری ۱/۳۰۶، ۳۸۱، ۱۳/۵۰۷، ۲۳۷، ۶۳۸

(۴) فتح الباری ۱/۳۰۶

ایک دوسرے مقام پر قاضی عیاضؒ سے نقلا بیان کرتے ہیں کہ خبر واحد میں اگر قرائن موجود ہوں تو وہ ظن کے درجہ سے ترقی کر کے قطعیت کے درجہ کو پہنچ جاتی ہیں۔

"واستدلال به علی قبول خبرالواحد وعلی جواز الاعتماد علی الخبر المظنون مع القدرة علی المقطوع وفیهما نظر...... وجودالقرائن التی تحف الخبر فترقیه عن الظن إلی القطع قاله القاضی عیاض، وقال ابن دقیق العید: المراد بالإستدلال به علی قبول خبرالواحد مع کونه خبر واحد أنه صورة من الصور التی تدل وهی کثیرة تقوم الحجة مجملتها لا بفرد معین منها الخ."(۱)

خبر واحد محتف بالقرائن کے مفید علم ہونے کا تذکرہ حافظ رحمہ اللہ نے "فتح الباری"(۲) کے بعض اور بھی مقامات پر کیا ہے جو لائق مراجعت ہے۔ شارح ترمذی علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

"وکذا خبر الواحد ظنی لکن المحفوف بالقرائن قد یکون قطعیا صرح صاحب فتح الباری فی شرح النخبة فی حدیث تحویل قبلة أهل قباء وکذا لا یخفی علی من نظر فی کتب الحدیث أن أهل الحدیث یصر حون بصحة حدیث مع کون العمل علی خلافه إجماعا فبهذا التقریر ظهر أن أصحیة الحدیث لا ینا فی للعمل خلافه وهذا لیس بخلافیة بل إجماع من العلماء کما إذا صار الحدیث الصحیح منسوخا فهذا لیس فیه خلاف أن العمل ههنا متحقق بخلاف المنسوخ مع کونه صحیحا إجماعا."(۳)

اور علامہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

"خبر آحاد کے ظن یا علم کا فائدہ دینے کے متعلق اختلاف اس بات سے مقید ہے کہ جب اس سے کوئی ایسی روایت نہ ملائی جائے جو اسے تقویت دے لیکن تقویت دینے والی روایت جب اسے ملے یا وہ مشہور یا مستفیض ہو تو اختلاف کا دخل نہ ہوگا۔ اس بات میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ جب خبر واحد کے مقتضائے عمل پر اجماع ہو تو وہ علم کا فائدہ دے گی کیونکہ اجماع نے اسے معلوم الصدق بنا دیا۔ اسی طرح خبر واحد کو جب امت نے قبول کیا تو اس پر عمل اور اس کی تاویل کے درمیان کا راستہ اپنایا اور تاویل قبولیت کی فرع ہے الخ۔"(۴)

جناب سید انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں:

"حاصله أنه یفید القطع إذا احتف بالقرائن کخبر الصحیحین علی الصحیح بید

---

(۱) فتح الباری ۱/۳۸۱ (۲) نفس مصدر ۱/۵۰۷، ۱۳/۲۳۷، ۲۳۸

(۳) مقدمہ تحفۃ الاحوذی، ص ۱۵۳-۱۵۴ (۴) حصول المامول من علم الاصول، ص ۵۶

(۵) فیض الباری ۴/۵۰۶

أنه يكون نظريا ونسب إلى أحمد أن أخبارا الأحاد تفيد القطع مطلقا."(۵)

''حاصل کلام یہ ہے کہ اگر خبر واحد میں قرائن موجود ہوں مثلاً صحیح پر صحیحین کی خبر تو اس سے علم قطعی ونظری کا فائدہ حاصل ہوگا۔ امام احمدؒ سے منسوب ہے کہ اخبار آحاد مطلقاً علم قطعی کا فائدہ دیتی ہیں۔''

اور ڈاکٹر محمود الطحان لکھتے ہیں:

''خبر واحد سے علم نظری حاصل ہوتا ہے یعنی ایسا علم جو غور وفکر اور استدلال پر موقوف ہوتا ہے۔''(۱)

قرائن کے باوجود اگر خبر واحد علم یقینی کے لئے مفید نہ ہو تو موجب عمل بھی نہ ہوگی، حالانکہ موجب عمل ہونے کو تمام فقہاء تسلیم کرتے ہیں، پس خبر واحد سے علم یقینی کا حاصل ہونا ضروری ہے، صاحب ''التلویح'' لکھتے ہیں: "ولا عمل إلا عن علم."(۲) البتہ جو اخبار آحاد قرائن سے خالی ہوں ان کے مفید ظن یا مفید علم ہونے کے بارے میں نزاع پایا جاتا ہے چنانچہ علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں:

"إن الخلاف فى إفادة خبر الآحاد الظن أو العلم مقيد بما إذا كان خبر الواحد لم ينضم إليه ما يقويه وأما إذا انضم إليه ما يقويه أو كان مشهورا أو مستفيضا فلا يجرى فيه الخلاف المذكور."(۳)

یعنی ''افادۂ اخبار آحاد کے بارے میں ظن یا علم کا اختلاف اس چیز سے مقید ہے کہ جب خبر واحد میں کوئی تقویت بخش قرینہ ضم نہ ہو، لیکن اگر کوئی تقویت بخش چیز اس کے ساتھ ضم ہو یا وہ خبر مشہور یا مستفیض ہو تو اس بارے میں افادۂ علم یا ظن کا مذکورہ اختلاف نہیں پایا جاتا۔''

بلکہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ تو ''فتح الباری'' کے ایک مقام پر یہاں تک فرماتے ہیں:

''خبر واحد محفوف بالقرینہ پر عمل بھی متفق علیہ نہیں ہے۔''(۴)

خبر واحد کو مفید بنانے والے قرائن

۱- پہلا قرینہ

ان شروط سے عبارت ہے جن کا التزام خود خبر واحد کے مفید علم ہونے کے قائل محدثین اعلام نے کیا ہے یعنی اخبار میں صحت کے تمام اوصاف موجود ہوں۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ''شرح نخبۃ الفکر'' میں فرماتے ہیں:

"المتواتر فكله مقبول لإفادته القطع بصدق مخبره بخلا ف غيره من أخبار الآحاد لكن إنما وجب العمل بالمقبول منها لأنها إما أن يوجد فيها أصل صفة القبول وهو ثبوت

(۱) تیسیر مصطلح الحدیث، ص۲۲
(۲) التلویح مع التوضیح، ص۳۰۴
(۳) ارشاد الفحول، ص۴۹
(۴) فتح الباری ۱۳/ ۲۳۸

صدق الناقل أو أصل صفة الرد وهو ثبوت كذب الناقل أولا فالأول يغلب على الظن صدق الخبر لثبوت صدق ناقله فيؤخذ به والثاني يغلب على الظن كذب الخبر لثبوت كذب ناقله فيطرح والثالث إن وجدت قرينة تلحقه بأحد القسمين التحق به وإلا فيتوقف فيه." (۱)

یعنی ”تمام متواتر احادیث رواۃ کے صدق اور قطعیت کا فائدہ دینے کے باعث مقبول ہیں، بخلاف اخبار آحاد کے، لیکن ان میں سے بھی جو مقبول ہیں ان پر عمل واجب ہے، کیونکہ جب ان روایات میں قبولیت کی صفات پائی جاتی ہیں تو یہ ناقل کے صدق کا ثبوت ہے اور جب رد کی کی صفات پائی جاتی ہیں تو یہ ناقل کے کذب کا ثبوت ہے۔ پس پہلی قسم کی اخبار میں صدق ناقل کے ثبوت کے باعث صدق خبر کا ظن غالب ہوتا ہے، پس ان روایات کو اخذ کیا جاتا ہے۔ جب کہ دوسری قسم کی اخبار میں کذب ناقل کے ثبوت کے باعث کذب خبر کا ظن غالب ہوتا ہے، پس ان کو طرح ترک کر دی جاتی ہے۔ روایات کی تیسری قسم وہ ہے جس میں اگر ان دونوں قسموں میں سے کسی ایک قسم کے ساتھ الحاق کا قرینہ پایا جاتا ہو تو اسے اس کے ساتھ جوڑ دیا جائے ورنہ اس پر توقف کیا جائے۔“

علامہ ابن حزمؒ کا یہ قول: "إن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغا عن مثله إلى رسول الله حق مقطوع به موجب للعمل والعلم معا."(۲) بھی اسی قرینہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

”مجرد خبر واحد جس کے صدق پر کوئی دلیل موجود نہ ہو علم یقینی کے لئے مفید نہیں ہوتی، لیکن اگر ان اخبار آحاد کے متعلق صدق کے قرائن موجود ہوں مثلاً اس کی سند صحیح ہو، مصنف نے صحت کا التزام کیا ہو، امت نے اس التزام کو درست قرار دیا ہو اور رواۃ کی ثقاہت معلوم ہو تو ان حالات میں ایسی اخبار آحاد سے علم یقینی حاصل ہوگا اور اس پر عمل بھی واجب ہوگا۔“(۳)

امام رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

”صحیح مسلک یہ ہے کہ جس پر اہل علم کی اکثریت گامزن ہے کہ کبھی تو خبر دینے والوں کی کثرت سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے اور کبھی خبر دینے والوں کی صفات، ان کی دینداری اور ان کے ضبط وحافظہ کی وجہ سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔ کبھی ایسے قرائن علم یقینی کا باعث بنتے ہیں جو اس خبر کا احاطہ کئے ہوئے ہوں۔ کبھی خبر کے ایک ٹکڑے کے متعلق علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے اور دوسرے کے متعلق نہیں ہوتا۔ نیز وہ خبر جس کی صحت کی تصدیق کرتے ہوئے یا اس کے موجبات پر عمل کرتے ہوئے ائمہ حدیث نے اسے قبول کیا ہو، سلف وخلف کے جمہور علماء کے یہاں علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے...... اسی طرح جب علمائے حدیث کسی حدیث کی صحت پر متفق ہو جاتے ہیں تو اس سے علیم یقینی حاصل

(۱) شرح نخبۃ الفکر
(۲) الاحکام لابن حزم ۱/۱۲۴، تحفۃ اہل الفکر، ص ۹
(۳) رد المنطقیین، ص ۳۸
(۴) مجموع الفتاویٰ لابن تیمیہ ۱۸/ ۴۸

ہوجاتا ہے، اگرچہ انفرادی طور پر ان سے غلطی کا جواز ہے لیکن ان کا اجماع خطاء سے معصوم ہے۔'' (۴)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ''شرح نخبۃ الفکر'' کے ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"وهذه الأنواع التى ذكرناها لا يحصل العلم بصدق الخبر منها إلا لعالم بالحديث المتبحر فيه العارف بأحوال الرواة المطلع على العلل وكون غيره لا يحصل له العلم بصدق ذلك لقصوره عن الأوصاف المذكورة لا ينفى حصول العلم للمتبحر ومحصل الأنواع الثلاثة التى ذكرناها...... ويمكن اجتماع الثلاثة فى حديث واحد فلا يبعد القطع بصدقه." (۱)

''مذکورہ بالا تینوں انواع سے کسی خبر واحد کے صدق کا علم صرف اسی شخص کو ہوسکتا ہے جو فن حدیث کا متبحر عالم ہو، احوال رواۃ کو جانتا ہو اور روایات کے علل وغیرہ سے بھی باخبر ہو۔ جو شخص ان اوصاف مذکورہ سے تہی دامن ہو اور اس وجہ سے اسے صدق خبر کا علم حاصل نہ ہوتا ہو تو اس کا عدم علم کسی متبحر عالم کے علم کی نفی نہیں کرسکتا......اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی روایت میں یہ تینوں قرائن بیک وقت جمع ہوجائیں، اس وقت اس کے مفید علم ہونے میں کسی قسم کا شک وشبہ نہ ہوگا۔''

واضح رہے کہ اگر کسی خبر میں صدق کے قرائن موجود ہوں تو جمہور اصولیین ایسی اخبار آحاد سے حصول علم کے قائل ہیں جیسا کہ رازی، سبکی، قرافی، غزالی اور آمدی وغیرہم نے بیان کیا ہے۔ (۲)

۲- دوسرا قرینہ

یہ ہے کہ اخبار صحیحہ کی تمام اقسام میں سے وہ خبر واحد ایسی ہو کہ جس کی تخریج شیخین نے اپنی صحیحین میں کی ہے یا ان کے علاوہ وہ خبریں جو ائمہ حفاظ کے نزدیک مشہور یا مسلسل ہوں یا جنہیں امت میں تلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہو۔

چونکہ امت کا کسی امر پر مجتمع ہوجانا "لا تجتمع أمتى على ضلالة" (۳) کی روشنی میں خطا سے بری ہوتا ہے لہذا صحیحین کی احادیث کو امت میں بحیثیت صحت قبولیت کا درجہ حاصل ہوجانا بھی ائمہ حدیث کے نزدیک ایک بے حد مضبوط قرینہ ہے۔ حافظ ابو اسحاق الاسفرائینیؒ ''اصول الفقہ'' میں فرماتے ہیں:

"أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التى اشتمل عليها الصحيحان مقطوع

---

(۱) شرح نخبۃ الفکر

(۲) المحصول للرازی ۲/۱ ص ۴۰۲، المنخول للغزالی ص ۲۴۰، تیسیر التحریر ۳/ ۷۶-۷۹، الاحکام للآمدی ۱/ ۲۳۴، الإبھاج فی شرح المنھاج للسبکی ۲/ ۳۱۲، شرح تنقیح الفصول للقرافی ص ۳۵۴

(۳) جامع الترمذی ۲۱۶۷، سنن ابن ماجہ ۳۹۵۰، مسند احمد ۵/ ۱۴۵، المستدرک للحاکم ۱/ ۱۱۵، ولکن جاء الحدیث بطرق کثیرۃ فی کلھا نظر۔

بصحة أصولها ومتونها ولايحصل الخلاف فيها بحال وإن حصل فذاك اختلاف فى طرقها ورواتها . قال فمن خالف حكمه خبرا منها وليس له تأويل سائغ للخبر نقضنا حكمه لأن هذه الأخبار تلقتها الأمة بالبقول."(۱)

حافظ ابن حجر عسقلانی "النکت" میں فرماتے ہیں:

"والحاصل أن ما فى الصحيحين مقطوع بصحته وما عداه من باقى الاحاديث الصحيحة لا يقطع بصحته إلا المتواتر والآحاد التى انضم إليها قرائن فإنه يقطع بصحتها أيضا لكن هذان القسمان خارج الصحيحين نادران."(۲)

امام الحرمینؒ کا قول ہے:

"لإجماع علماء المسلمين على صحتهما."(۳)

اور عطاءؒ کا قول ہے:

"أن ما أجمعت عليه الأمة أقوى من الإسناد."(۴)

حافظ ابن حجر عسقلانی ایک مقام پر مزید تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والخبر المحتف بالقرائن انواع منها ما اخرجه الشيخان فى صحيحهما مما لم يبلغ حد التواتر فإنه احتف به قرائن منها جلالتهما فى هذا الشأن وتقدمهما فى تمييز الصحيح على غيرهما وتلقى العلماء لكتابيهما بالقبول وهذا التلقى وحده أقوى فى إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر إلا أن هذا يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما فى الكتابين وبما لم يقع التخالف بين مدلوليه مما وقع فى الكتابين حيث لاترجيح لاستحالة ان يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر وما عدا ذلك فالإجماع حاصل على تسليم صحته فإن قيل إنما اتفقوا على وجوب العمل به لا على صحته معناه وسند المنع إنهم متفقون على وجوب العمل بكل ماصح ولولم يخرجه الشيخان فلم يبق للصحيحين فى هذا مزية والإجماع حاصل أن لهما مزية فيما يرجع إلى نفس الصحة."(۵)

---

(۱) النکت ۱/۲۷۲، فتح المغیث للسخاوی ۱/۵۹ (۲) النکت ۱/۱۶۸

(۳) مقدمۃ شرح مسلم للنووی ۱/۱۹-۲۰، التقیید والایضاح ص ۲۶، النکت ۱/۱۶۶، فتح المغیث للسخاوی ۱/۵۹

(۴) حلیۃ الاولیاء ۳/۳۱۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/۵۹-۶۰

(۵) شرح نخبۃ الفکر ص ۳۰، النزھۃ ص ۲۴، ۲۶، النکت ۱/۲۷۲، ۲۷۳، تیسیر مصطلح الحدیث ص ۵۴-۵۵، تحفۃ اہل الفکر ص ۱۰

''وہ خبر واحد جو اگرچہ اسانید کے اعتبار سے حد تواتر تک پہنچنے سے قاصر ہو لیکن اس کو شیخین نے اپنی صحیحین میں تخریج کیا ہو۔ یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو اس کی صحت کو مؤکد کرتا ہے کیونکہ فن حدیث میں شیخین کی جلالت، صحیح وسقیم کے امتیاز میں ان کا مقدم ہونا اور ان کی صحیحین کو علماء کے نزدیک تلقی بالقبول حاصل ہونا معروف ہے، لہٰذا اس کی خبر واحد افادۂ علم میں دیگر کثیر الاسانید غیر متواتر احادیث سے کہیں قوی تر ہوتی ہے۔ لیکن یہ خصوصیت صحیحین کی صرف ان روایات کو حاصل ہے جن پر حفاظ میں سے کسی نے تنقید نہ کی ہو یا جن کے مدلول میں اس طرح کا کوئی اختلاف نہ پایا جاتا ہو کہ ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح دینے یا آپس میں مطابقت کی کوئی صورت نظر نہ آتی ہو۔ ایسی احادیث کے علاوہ صحیحین کی باقی تمام احادیث کی صحت تسلیم کرنے پر امت کا اجماع ہے۔ اور جو کسی نے یہ کہا ہے کہ اجماع وجوب عمل پر ہوا ہے، نہ کہ صحت پر، تو یہ بات ماننے کے قابل نہیں ہے کیونکہ وہ اجماع تو ہر حدیث صحیح کے واجب العمل ہونے پر ہے اگرچہ صحیحین کی حدیث نہ بھی ہو تو پھر صحیحین کو نفس صحت کے بارہ میں اوروں پر کیا فوقیت ہوئی؟۔''

حافظ ابن الصلاحؒ صحیحین کی احادیث کی صحت پر امت کے متفق ہونے اور انہیں تلقی بالقبول کا مقام حاصل ہونے کے متعلق پورے وثوق کے ساتھ یوں فرماتے ہیں:

"لإتفاق الأمة على تلقى ما اتفقا عليه بالقبول وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته والعلم اليقينى النظرى واقع به."(۱)

''امت نے صحیحین کی متفق علیہ روایات کو اجماعاً قبول کیا ہے۔ اس قسم کی تمام احادیث کی صحت قطعی ہے۔ ان سے علم نظری اور یقینی حاصل ہوتا ہے۔''

حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں:

"ما أسنده البخارى ومسلم يريد روياه بإسنادهما المتصل فهو مقطوع بصحته كذا قال ابن الصلاح قال: والعلم اليقينى النظرى واقع به خلافا لمن نفى ذلك محتجا بأنه لا يفيد فى أصله إلا الظن وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن الخ."(۲)

ابو عبداللہ الحمیدیؒ اور ابو الفضل بن طاہرؒ وغیرھما نے بھی صحیحین کی احادیث سے علم یقینی نظری کے افادہ کی صراحت کی ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اپنے ''فتاوی'' میں، امام سخاوی نے ''فتح المغیث'' (۳) میں، حافظ ابن قیمؒ نے ''مختصر الصواعق المرسلۃ'' (۴) میں اور حافظ ابن کثیرؒ نے ''الباعث الحثیث'' میں، حافظ ابن الصلاح کے قول کی

(۱) مقدمہ ابن الصلاح، ص ۲۸
(۲) فتح المغیث للعراقی، ص ۲۴
(۳) ۱/۵۸، ۶۱
(۴) ۲/۳۸۳

تائید وتوقیر کی ہے اور متعدد احادیث کو بطور مثال یوں پیش کیا ہے: "إنما الأعمال بالنيات، فرض رسول الله ﷺ زكوة الفطر في رمضان على الصغير والكبير والذكر والأنثىٰ، حرمت نکاح مع العمہ والخالہ، حرمت رضاع مثل نسب، تعیین عشرۂ مبشرہ اور ذوق عسیلہ وغیرہ احادیث کو امت نے عملاً قبول کیا ہے۔

علامہ بلقینیؒ فرماتے ہیں:

''جمہور اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر خبر واحد کو اُمت کے نزدیک تلقی بالقبول حاصل ہو تو یہ اس کے لئے بمعنی تصدیق ہے اور اس پر امت کا عمل ہونا موجب علم ہے۔ اس چیز کو کتب اصول فقہ کے مصنفین نے اصحاب ابوحنیفہ و مالک وشافعی واحمد سے نقل کیا ہے۔ صرف متأخرین علماء کے ایک قلیل گروہ نے اہل کلام کی ایک جماعت کی اتباع میں اس چیز کا انکار کیا ہے، حالانکہ اکثر اہل کلام بھی اس بارے میں فقہاء ومحدثین نیز اسلاف کے ساتھ موافقت رکھتے ہیں۔

چنانچہ اکثر اشعریہ مثلاً ابواسحاق اور ابن فورک، ائمۂ شافعیہ میں سے ابواسحاق اسفرائینی، ابوحامد، قاضی ابو طیب، ابواسحاق فیروز آبادی شیرازی وغیرہم، ائمہ حنفیہ میں سے شمس الدین سرخسی وغیرہ، ائمہ حنبلیہ میں سے ابویعلی الفراء البغدادی، ابن حامد، ابوالخطاب، ابوالحسن الزاغونی وغیرہم اور مالکیہ میں سے قاضی عبدالوہاب وغیرہ سے یہی چیز منقول ہے۔''(۱)

(نوٹ: شاہ ولی اللہ دہلوی اور ابوالحسنات عبدالحیٔ لکھنوی صاحبان نے حافظ ابن الصلاح، حافظ ابن حجر عسقلانی اور علامہ بلقینی کی مذکورہ بالا آراء سے اتفاق کیا ہے،(۲) لیکن ان طویل تر عبارتوں کو یہاں بخوف طوالت ترک کیا جاتا ہے۔)

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''خبر واحد جس کو اہل علم کے ہاں قبولیت حاصل ہو اصحاب امام ابوحنیفہ، اصحاب امام مالک، اصحاب امام شافعی اور اصحاب امام احمد کے نزدیک علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے۔ یہی مذہب امام ابوالحسن الاشعری کے اکثر اصحاب مثلاً ابن فورک اور اسفرائینی وغیرہما کا بھی ہے۔ اگر چہ یہ حدیث فی نفسہ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی تاہم محدثین کا اسے قبول کرنے پر اجماع کر لینا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی فقہی حکم پر فقہاء کا اجماع۔ پس جب حکم اجماع پایا جائے تو وہ خبر عند الجمہور قطعی ہو جاتی ہے کیونکہ اجماع معصوم ہوتا ہے۔ جس طرح علمائے احکام شرعیہ کبھی تحلیل حرام یا تحریم حلال پر اتفاق نہیں کرتے اسی طرح علمائے حدیث بھی کبھی کذب کی تصدیق یا صدق کی تکذیب پر اتفاق نہیں

---

(۱) محاسن الاصطلاح للبلقینی، ص ۱۰۱، بتصرف یسیر
(۲) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۳۴، ظفر الأمانی شرح مختصر جرجانی، ص ۶۴
(۳) مجموع الفتاویٰ لابن تیمیہ ۱۸/۴۱

کرتے الخ۔"(۳)

ابوابراہیم بن علی بن یوسف ابواسحاق فیروزآبادی شیرازی شافعیؒ (مولود ۴۷۶ھ) نے "التبصرہ" میں خبر واحد محتف بالقرائن سے حصول علم کا مطلقاً انکار کیا ہے(۱) لیکن اپنی دوسری کتاب "اللمع" میں لکھتے ہیں:

"خبر الواحد الذی تلقته الأمة بالقبول یقطع بصدقه، سواء عمل به الكل أو عمل البعض وتأوله البعض."(۲)

یعنی "وہ خبر واحد جس کو امت میں تلقی بالقبول حاصل ہو، وہ قطعی الصدق ہے، خواہ اس پر تمام لوگ عمل کرتے ہوں یا صرف بعض لوگ اور خواہ بعض اس کی تاویل ہی کرتے ہوں۔"

شیخ عبدالعزیز بخاری حنفیؒ تو خبر واحد کو امت میں تلقی بالقبول حاصل ہونے پر دوسری صفات رواۃ کی موجودگی میں بمنزلہ تواتر سمجھتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

"المشهور لما كان من الآحاد فی الأصل كان فی الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته الأمة بالقبول مع عد التهم وتصلبهم فی دينهم كان بمنزلة المتواتر."(۳)

قاضی صدرالدین ابن ابی العز حنفیؒ بھی فرماتے ہیں:

"وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول عملاً به وتصديقا له يفيد العلم عند جماهير الأمة وهو أحد قسمی المتواتر."(۴)

یعنی "خبر واحد کو جب امت نے عملی طور پر قبول کیا ہو اور اس کی تصدیق کی ہو تو جمہور امت کے نزدیک وہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بھی متواتر ہی کی ایک قسم ہے۔"

اور امام شوکانیؒ فرماتے ہیں:

"اس بارے میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ اگر کسی خبر واحد کے مقتضی پر عمل کرنے پر اجماع واقع ہو تو وہ خبر علم کا فائدہ دیتی ہے، کیونکہ اس پر اجماع کا ہونا اسے صدق معلوم بنا دیتا ہے۔ اسی طرح اگر خبر واحد کو امت میں تلقی بالقبول حاصل ہو پس وہ اس پر عامل یا متاول ہوں (تو امت کا تلقی بالقبول بھی اسے مفید علم بنا دیتا ہے)۔"(۵)

۳۔ تیسرا قرینہ

مؤید بالقرائن کی تیسری قسم کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

(۱) التبصرۃ فی اصول الفقہ للفیروزآبادی، ص ۲۹۸-۳۰۰
(۲) اللمع فی أصول الفقہ للفیروزآبادی، ص ۴۰
(۳) کشف الاسرار ۲/ ۳۶۸
(۴) شرح العقیدۃ الطحاویۃ، ص ۳۹۹ طبع المکتبۃ السلفیۃ لاہور
(۵) ارشاد الفحول للشوکانی، ص ۴۹-۵۰

"ومنها المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين حيث لا يكون غريبا كالحديث الذى يرويه أحمد بن حنبل مثلا ويشاركه فيه غيره عن الشافعى ويشاركه فيه غيره عن مالك بن أنس فإنه يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالة رواته وإن فيهم من الصفات اللائقة الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم ولا يتشكك من له أدنى مما رسة بالعلم و أخبار الناس إن مالكا مثلا لوشافهه بخبر لعلم أنه صادق فيه فإذا انضاف إليه أيضا من هو فى تلك الدرجة ازداد قوة وبعد عما يخشى عليه من السهو."(۱)

یعنی "مؤید بالقرائن کی تیسری قسم مسلسل بالائمہ الحفاظ المتقنین یعنی ایسی خبر ہے جس کی روایت کا تسلسل نہایت پختہ کار اور قوی الحفظ ائمہ حدیث کے ذریعہ قائم ہو، بشرطیکہ وہ غریب نہ ہو۔ مثلاً: وہ حدیث جسے امام احمد بن حنبلؒ بشرکت غیرے امام شافعیؒ سے اور وہ بشرکت غیرے امام مالکؒ بن انس سے روایت کریں تو یہ سامع کے لئے اس کے رواۃ کی جلالت کی جہت سے علم کا فائدہ دیتی ہے۔ ان ائمہ میں سے ہر ایک کی اکیلی شخصیت میں موجب قبولیت صفات اور اہلیت دوسرے لوگوں کے جم غفیر سے زیادہ ہے۔ جو شخص بھی علم حدیث اور فن رجال سے ادنی سی ممارست رکھتا ہے وہ جانتا ہے کہ اگر اس کے سامنے امام مالکؒ کوئی خبر بیان کریں تو اس کے قطعی الصحت ہونے میں کوئی شک نہ رہے گا، اور اس صورت میں کہ جب اس خبر کو امام مالکؒ کا ہم پلہ کوئی دوسرا امام بھی روایت کرے تو اس کا یقین مزید پختہ ہو جائے گا اور اس سے سہو ونسیان کا اندیشہ جاتا رہے گا۔"

۴- چوتھا قرینہ

مؤید بالقرائن کی چوتھی قسم کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"ومنها المشهور إذا كانت له طرق مباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل وممن صرح بافإدته العلم النظرى الأستاذ أبو منصور البغدادى والأستاذ أبو بكر بن فورك وغيرهما."(۲)

"مؤید بالقرائن کی چوتھی قسم وہ مشہور حدیث ہے جو ایسے متعدد طرق سے مروی ہو جو ضعف رواۃ اور علل قادحہ سے پاک ہوں۔ شیخ ابو منصور بغدادی اور شیخ ابو بکر بن فورک وغیرہما نے ایسی احادیث سے افادۂ علم نظری کی صراحت فرمائی ہے" ـــــ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: "وكذلك الخبر المروى من عدة جهات يصدق بعضها بعضا من أناس مخصوصين قد تفيد العلم اليقينى لمن كان عالما بتلك

(۱) شرح نخبۃ الفکر، ص ۳۰-۳۳، تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۵۵، تحفۃ اہل الفکر، ص ۱۰

(۲) شرح نخبۃ الفکر، ص ۳۰-۳۱، تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۵۵، تحفۃ اہل الفکر، ص ۱۰

الجہات."(مجموع فتاوی ۲۰/ ۲۵۷-۲۵۸)

اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"خبر الواحد إذا جاء شيئا بعد شئ أفاد القطع."(۱)

خبر واحد کے بالقرائن مفید علم بیان کرنے کے اسباب

جو لوگ خبر واحد کے بالقرائن مفید علم ہونے کے قائل ہیں وہ اپنے موقف پر مندرجہ ذیل دلائل سے احتجاج کرتے ہیں:

۱- اگر خبر واحد علم کیلئے مفید ہوتی تو ہر خبر واحد یہ فائدہ پہنچاتی جس طرح کہ ہر خبر متواتر موجب علم ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ بلا شبہ ہر خبر واحد بھی متواتر کی طرح ہی موجب علم ہے بشرطیکہ اسمیں صحت کی تمام صفات موجود ہوں، جیسا کہ تمام کتب مصطلح میں بصراحت درج ہے۔

۲- نفوس پر دلائل کی تاثیرات حسب مؤثر، مرتب ہوتی ہیں، مگر خبر واحد سے، خواہ وہ ہم تک غایت درجہ عدالت کے ساتھ ہی پہنچی ہوں، کذب کے مقابلہ میں اس کے صدق کی غیر یقینی ترجیح کے سواء، ہم اپنے نفوس میں ایسی کوئی چیز محسوس نہیں کرتے۔لہذا یہ چیز غیر موجب علم ہوئی ـــــ اس کا جواب یہ ہے کہ خود اگر آج ہم بھی کوئی دنیاوی خبر کسی صادق اللسان، جید الحافظہ، متدین، با اخلاق، عادل، ضابط اور زہد و تقوی والے شخص سے سنیں تو اپنے دل میں یقین و اطمینان کی کیفیت پاتے ہیں لیکن اگر وہی خبر متعدد غیر متدین اور عامی آدمی سنائیں تو یقین کی وہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی جو پہلی صورت میں پیدا ہوتی ہے، پس ظاہر ہوا کہ علم یقین کے لئے محض رواۃ کی تعداد ہی نہیں بلکہ رجال کے اوصاف اور قرائن صدق زیادہ موثر ہوتے ہیں۔

۳- اگر خبر واحد موجب علم ہوتی تو اس کے لئے اسلام اور عدالت کی شروط بھی ہوتیں جیسا کہ خبر متواتر کے لئے آمدی نے ذکر کی ہیں۔(۲) پھر ان کے بعد حجج اربعہ میں سے جو چیز اس بارے میں معتمد ہے وہ آتی ہے ـــــ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح دلائل مذکورہ سے اخبار آحاد نبویہ سے افادہ علم پر استدلال کیا جاتا ہے اسی طرح یہ لوگ ان اخبار کو دوسری تمام اخبار پر قیاس کر کے ان سے عدم افادۂ علم پر استدلال کرتے ہیں اور اس چیز سے قطعی صرف نظر کر لیتے ہیں کہ اخبار نبویہ کا صدور چونکہ قرآن کی تبیین اور شریعت کی تکمیل کیلئے ہوا ہے، لہذا قرآن کی حفاظت کی طرح اخبار نبویہ کو بھی تحفظ الٰہی حاصل ہے ورنہ ان دونوں چیزوں کے تحفظ غیبی کے بغیر دین کے تحفظ کا تصور قطعی مہمل اور ناممکن ہو کر رہ جاتا ہے، لہذا یہ ناگزیر ہے کہ اخبار کا ذبہ سے کہ جن کا نبی ﷺ سے صدور نہیں ہوا تھا، دین کسی نہ

(۱) فتح الباری ۸/ ۴۸۰ (۲) الاحکام للآمدی ۲/ ۳۲

کسی حد تک متأثر ہوا ہو۔

اسی طرح یہ لوگ اخبار صحیحہ کے رواۃ میں سے ہر راوی کے لئے متوفر لازم شروط کہ جن کی بنا پر یہ کہا جا سکے: "لقد صح عن النبی ﷺ" سے بھی صرف نظر کر لیتے ہیں، حالانکہ یہ دو ایسے امور ہیں کہ جو اخبار نبویہ کو دوسری اخبار سے بڑی حد تک ممیز کر دیتے ہیں۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ خبر واحد کے مفید علم ہونے کے اثبات میں پیش کئے جانے والے تمام قوی اور قطعی دلائل کو ان بے وزن دلائل کی مدد سے کس بے دردی کے ساتھ رد کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ خود علامہ آمدی نے ''الاحکام'' میں ان دلائل کو ذکر کرنے کے بعد انہیں ''واہیات'' قرار دیا ہے۔

اخبار آحاد کا ظن کا فائدہ پہنچانا

بعض علماء کا نظریہ یہ ہے کہ اخبار آحاد صرف ظن کا فائدہ دیتی ہیں، ان سے خبر متواتر کی طرح قطعی یا یقینی علم کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ علمائے اصول نے اسی نظریہ کو اختیار کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ جس چیز سے ظن کا فائدہ پہنچتا ہو اس پر عمل کے جواز کی بناء پر خبر واحد پر بھی عمل جائز ہے اگر چہ وہ ظنی الثبوت ہیں۔ اس قول کی کثرت وتہافت سے بعض متأخرین فقہاء اور محدثین بھی متأثر ہوئے ہیں مثلاً علامہ خطیب بغدادیؒ ''الکفایۃ فی علم الروایۃ'' میں اور امام نوویؒ ''مقدمہ شرح مسلم'' نیز ''التقریب'' میں اسی فکر کے مبلغ نظر آتے ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک بھی خبر واحد موجب علم نہیں لیکن وجوب عمل کا باعث ہے، چنانچہ علامہ خطیب بغدادیؒ نے اخبار آحاد کے مفید علم نہ ہونے کے بارے میں ایک عنوان یوں قائم کیا ہے:

"ذكر شبهة من زعم أن خبر الواحد يوجب العلم وإبطالها."(۱)

لیکن آں رحمہ اللہ نے اس عنوان کے تحت جو مختصر سی بحث درج کی ہے ہمیں اس میں کوئی قوی دلیل نظر نہیں آئی بلکہ وہی تمام چیزیں ہیں جن کا جواب اس باب کے تحت جا بجا دیا جا چکا ہے۔

اور امام نوویؒ محققین اور اکثر علماء سے ناقل ہیں:

"وخالفه المحققون والأكثرون فقالوا : يفيد الظن ما لم يتواتر."(۲)

یعنی ''محققین اور اکثر علماء نے حافظ ابن الصلاح کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور فرماتے ہیں کہ صحیحین کی جو احادیث متواتر نہیں (یعنی آحاد ہیں) وہ ظن کا فائدہ دیتی ہیں۔''

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

---

(۱) الکفایۃ، ص ۲۵-۲۶

(۲) تقریب النواوی مع تدریب ۱/۱۳۲، مقدمہ شرح صحیح مسلم للنووی، ص ۱۳۱، الاحکام لابن حزم، ص ۱۰۷

''کیونکہ اخبار آحاد کا مقام ہی یہ ہے کہ وہ ظن کے لئے مفید ہوں۔ اس بارے میں شیخین اور دوسری روایات کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ امت کے تلقی بالقبول سے مراد یہ ہے کہ جو کچھ صحیحین میں ہے اس پر بلا توقف وبلا نظر عمل واجب ہے، برخلاف دوسری روایات کے کہ جن پر عمل کرنا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک کہ خوب اچھی طرح تحقیق نہ کرلی جائے اور ان میں صحت کی شروط پائی جاتی ہوں (کیونکہ یہ احادیث بھی صحیحین کی احادیث کی طرح صرف ظن کا ہی فائدہ دیتی ہیں) صحیحین میں جو احادیث ہیں ان پر عمل کے متعلق امت کے اجماع سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ علمائے امت نے اس بات پر اجماع کرلیا ہے کہ وہ قطعی طور پر نبی ﷺ کا ہی کلام ہے الخ۔''(۱)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"خبر الواحد لا يفيد إلا الظن ولا يفيد اليقين."(۲)

''خبر واحد صرف ظن کا فائدہ پہنچاتی ہے، اس سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔''

علامہ ابوالفتح ابن برہان البغدادیؒ فرماتے ہیں:

"خبر الواحد لا يفيد العلم خلافا لبعض أصحاب الحديث فإنهم زعموا أن ما رواه مسلم والبخاري مقطوع بصحته الخ."(۳)

''خبر واحد علم کا فائدہ نہیں دیتی برخلاف بعض محدثین کی رائے کے جنہوں نے اس بات کا دعوی کیا ہے کہ جن اخبار کو مسلم اور بخاری نے روایت کیا ہے وہ مقطوع الصحت ہیں۔''

جناب عبدالرحمان بن عبیداللہ فرماتے ہیں:

''خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے لیکن بعض محدثین کا قول ہے کہ علم نظری کا فائدہ دیتی ہے۔''(۴)

متأخرین فقہائے احناف بھی اسی کے قائل نظر آتے ہیں چنانچہ شیخ ابو فیض فارسی ہروی حنفی (م ۸۳۷ھ) فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا قول ہے:

"لايفيد إلا الظن وعليه الأكثرون."(۵)

اسی طرح ''شرح العقائد'' میں ہے:

''خبر واحد صرف ظن کا فائدہ ہی دے گی بشرطیکہ اصول فقہ میں مذکورہ تمام شرائط موجود ہوں۔''(۶)

تقریبا اسی مفہوم کی عبارات ''شرح المواقف''(۷)، ''المسامرہ''(۸)، ''شرح فقہ اکبر''(۹) لملا علی

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ۱/۲۰، تدریب الراوی ۱/۱۳۲
(۲) فتح الباری ۴/۱۷۷، ۱۳/۲۳۴، ۲۳۸
(۳) الوصول إلی علم الاصول لابن برہان ۲/۱۷۲-۱۷۴
(۴) تحفۃ اہل الفکر ص ۹
(۵) جواہر الأصول لأبی الفیض الفارسی، ص ۲۰-۲۱
(۶) شرح العقائد ص ۱۰۱
(۷) ص ۲۷۷
(۸) ۲/۷۸
(۹) ص ۶۸
(۱۰) ص ۲۵۰

القاری اور ''نبراس'' (۱۰) وغیرہ میں بھی موجود ہیں۔

علامہ شمس الائمہ سرخسی حنفیؒ فرماتے ہیں:

''خبر واحد علم یقین کی موجب نہیں ہوتی کیونکہ اس میں راوی کی غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔ البتہ وہ راوی کے ساتھ حسن ظن کی بناء پر اور اس بنا پر کہ اس کی عدالت کا حال معلوم ہونے کی وجہ سے اس کے صدق کا پہلو راجح ہو جاتا ہے ایک ایسی دلیل ضرور قرار پاتی ہے جس کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ پس اس قسم کی خبر کا حکم اس کی دلیل کی طاقت کے لحاظ سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر نہیں کی جاسکتی، کیونکہ اس کی دلیل موجب علم و یقین نہیں ہے اور اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ اس کی دلیل موجب عمل ہے اور اس کا منکر اگر تاویل کی بنا پر انکار نہیں کرتا بلکہ بجائے خود خبر واحد ہی کو ماننے سے انکار کر دیتا ہے تو اسے گمراہ قرار دیا جائے گا لیکن اگر وہ خبر واحد کے مطابق عمل کرنے کو واجب مانتے ہوئے تاویل کی بنا پر کسی خبر کو رد کر دے تو اسے گمراہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔'' (۱)

سید ابو الاعلیٰ مودودی صاحب ''اصول السرخسی'' سے عیسیٰ بن ابان معتزلی کا قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''اس بحث کو آپ غور سے دیکھیں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ مدار کفر و ایمان اگر ہو سکتے ہیں تو صرف وہ امور ہو سکتے ہیں جو کسی یقینی ذریعہ علم سے ہم کو نبی ﷺ سے پہنچے ہوں اور وہ ذریعہ یا تو قرآن ہے یا پھر نقل متواتر جس کی شرائط امام سرخسی نے واضح طور پر بیان کر دی ہیں۔ باقی جو چیزیں اخبار آحاد یا روایات مشہورہ سے نقل ہوئی ہوں وہ اپنی اپنی دلیل کی قوت کے مطابق اہمیت رکھتی ہیں مگر ان میں سے کسی کی بھی یہ اہمیت نہیں ہے کہ اسے ایمانیات میں داخل کر دیا جائے اور اس کے نہ ماننے والے کو کافر ٹھہرایا جائے الخ۔'' (۲)

آنجناب ایک اور مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

''......لیکن قول رسولؐ اور وہ روایات جو حدیث کی کتابوں میں ملتی ہیں لازماً ایک ہی چیز نہیں ہیں، اور نہ ان روایات کو استناد کے لحاظ سے آیات قرآنی کا ہم پلہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ آیات قرآنی کے منزل من اللہ ہونے میں تو کسی شک کی گنجائش ہی نہیں ہے بخلاف اس کے روایات میں اس شک کی گنجائش موجود ہے کہ جس قول یا فعل کو نبی ﷺ کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ واقعی حضورؐ کا ہے یا نہیں۔ جو سنتیں تواتر کے ساتھ نبی ﷺ سے ہم تک منتقل ہوئی ہیں یا جو روایات محدثین کی مسلمہ شرائط تواتر پر پوری اترتی ہیں وہ تو یقیناً ناقابل انکار حجت ہیں لیکن غیر متواتر روایات سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف ظن غالب حاصل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے علمائے اصول میں یہ بات

---

(۱) اصول السرخسی ۱/۱۱۲ (۲) رسائل و مسائل للمودودی ۳/ ۹۷ (۳) نفس مصدر ۱/ ۲۱۶-۲۱۷

متفق علیہ ہے کہ غیر متواتر روایات احکام کی ماخذ تو ہوسکتی ہیں لیکن ایمانیات کی ماخذ نہیں ہوسکتیں۔'' (۳)

اور انجمن اسوۂ حسنہ پاکستان کے مؤسس وسابق صدر جناب حبیب الرحمٰن صدیقی کاندھلوی صاحب نے (جنھوں نے ماضی قریب ہی میں وفات پائی ہے) ان متاخرین فقہائے حنفیہ کا موقف بیان کرتے ہوئے اس میں اپنی جانب سے ''روایت کی اہمیت اور عدم اہمیت'' کی شرط کا اضافہ بھی فرمایا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''اسی بناء پر فقہائے احناف کا یہ اصول ہے کہ خبر واحد ظنی الثبوت ہے۔ اس سے قطعیت ثابت نہیں ہوتی۔ اصل بات یہ ہے کہ خبر واحد کی صحت اور عدم صحت یا ظن وقطعیت رواۃ کے ثقہ اور معتبر ہونے اور خود اصل روایت کی اہمیت اور عدم اہمیت پر مبنی ہے۔'' (۱)

لیکن ہمارے نزدیک یہ دعوی کہ نبی ﷺ سے صادر ہونے والی ہر خبر واحد صرف ظن کا ہی فائدہ دیتی ہے محض ایک مرجوح قول ہے۔ اس رائے کے برخلاف جو لوگ خبر واحد کے مفید علم ہونے کا دعوی کرتے ہیں ان کا قول ارجح ہے اور یہی اکثر محدثین، فقہاء اور محققین علماء کا مسلک بھی رہا ہے۔ میرا ذاتی اعتقاد ہے کہ ادلہ سمعیہ میں کسی ایسی نص کا وجود نہیں ہے جو کسی ثقہ کی خبر واحد کو رد کرنے یا اس پر توقف کرنے یا اس سے عدم حصول علم کی صراحت کرتی ہو لیکن ان اخبار کے متعلق اہل ظن وشک نے از خود بعض شبہات وخیالات کو جنم دیا اور ان کے متعلق یہ گمان کرلیا کہ وہ خبر واحد کے عدم افادۂ علم پر عقلاً قطعی الدلالت ہیں۔ ان پراگندہ خیالات پر علماء کا یہ طبقہ بالکل براہین قاطعہ کی طرح اعتماد کرتا ہے، فانا للہ وانا الیہ راجعون۔ ذیل میں ان کے انہی براہین کا ایک جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

اخبار آحاد کے ظنی ہونے کے دلائل اور ان کا جائزہ

۱- ''ہر مخبر کی صفت وطبیعت میں صدق، کذب اور خطأ کا جواز ہوتا ہے لہٰذا شریعت میں خبر واحد کا موجب علم ہونا ایک نہیں بلکہ دو عادل مخبروں کی طبیعت کے لئے بھی محال ہے۔ اس سے تو ان مخبروں یا راویوں کی خرق صفات کا پتہ چلتا ہے'' ـــــ اس بات کا جواب یہ ہے کہ ہم تمام ناقلین پر استحالۂ خطا کا انکار نہیں کرتے اور نہ ہی ان لوگوں کی عصمت کے قائل ہیں جنھوں نے عمداً جھوٹ بولا ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ہمیں اس بات کا قطعی یقین ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی مخلوق پر حجت قائم کرنے اور تعبد للہ کو خطاء سے مأمون کرنے کے لئے ایسے افراد کو ضرور پیدا فرمایا ہوگا جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کو عمداً جھوٹ بولنے والوں کے اقوال اور تحمل واداء میں ناقلین کے سہو کثیر سے پاک کیا ہو، ورنہ تا قیام قیامت حفاظت دین کا وعدہ کس طرح پورا ہوسکتا ہے؟ اس چیز پر بحث اوپر گزر چکی ہے۔ مختصراً یہ سمجھ لیں کہ جس طرح حفاظ قرآن کو اللہ تعالی نے قرآن کے محفوظ رکھنے کی توفیق عطا فرمائی، اسی طرح حفاظ حدیث کو بھی اللہ تعالی نے حدیث کی حفاظت کی توفیق بخشی ہے، کیونکہ اگر حدیث دین ہے تو اس کی حفاظت کا ذمہ دار بھی حق

(۱) مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت للکاندھلوی ۲/۴۳

تعالی کو ہونا چاہیئے۔ یہ بات سبھی لوگ جانتے ہیں کہ اجماع امت میں ہر فرد معصوم نہیں ہوتا خواہ وہ حفاظ قرآن میں سے ہو یا حفاظ حدیث میں سے، لیکن بحیثیت مجموعی اجماع میں مجتہدین کو عصمت کا مقام حاصل ہوتا ہے اور یہی صورت تلقی بالقبول میں بھی ہے، پس اجتماعی عصمت اور مجموعی حفاظت سے یقیناً محدثین کو بھی حصہ ملا ہے۔ اس مجموعی لحاظ سے فن حدیث پر عصمت کا ظن غالب ہے۔

۲۔ ''اگر اللہ تعالیٰ کو خبر واحد کے صدق کا علم ہوتا تو اس نے بلا شبہ ہمارے لئے اس کی کوئی دلیل بھیجی ہوتی''

ـــــ اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کی بقاء کا ذمہ خود لیا ہے لیکن دین کی اکثر تفاصیل تو ہمیں انہی اخبار کے ذریعہ ملتی ہیں لہٰذا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہوا یعنی اگر اللہ تعالیٰ کو خبر واحد کے کذب ہونے کے باوجود امت کے نزدیک ان کے معمول بہ ہونے کا علم ہوتا تو یقیناً اس نے اس کی عدم صحت پر واضح برہان قائم کی ہوتی تاکہ یہ امت زیغ وضلال سے بچ سکے اور حق وباطل میں التباس کا کوئی شائبہ باقی نہ رہے۔

۳۔ ''اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ یمین طالب کے ساتھ جب کوئی عادل گواہی دے تو فیصلہ کیا جائے یا اس وقت جب کہ دو عادل اس پر شہادت دیں یا اس وقت جب کہ مدعی کوئی معقول دلیل پیش نہ کرسکتا ہو لیکن اس بات پر حلف اٹھائے۔ لہٰذا اگر خبر واحد سے علم حاصل ہوسکتا ہے تو تعدد شہود یا یمین مدعی مع شاہد کی شرط کی کیا ضرورت تھی؟''

ـــــ اس بات کا جواب یہ ہے کہ اگر حقوق العباد میں نزاع اور جھگڑا واقع ہو تو اللہ تعالیٰ نے فریقین کے درمیان امر ظاہر کے ذریعہ فیصلہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ امر ظاہر ہی اس نزاع کے فیصلہ کے لئے معقول دلیل ہے، لیکن جس چیز کی گواہی دی جاتی ہے یہ اس کے حصول علم کے لئے نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی پیش کردہ دلائل کے ثابت ہوجانے کی صورت میں فیصلہ کا مکلف ہوتا ہے خواہ بباطن حقیقت ان ظاہری دلائل کے برعکس ہی ہو، حتیٰ کہ اگر خود قاضی اصل حقائق سے واقف ہو تو بھی اس کے لئے ان دلائل سے صرف نظر کرکے اپنے علم کے بموجب فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، ورنہ قاضی کے فیصلہ کا بموجب شہادت ہونا ضروری نہ ہوتا۔

جہاں تک خبر واحد کے ظن کا فائدہ پہنچانے والے قول کا تعلق ہے تو اس کی حیثیت بھی وہی ہے جو ہم نے اوپر ثابت کی ہے یعنی اخبار نبویہ کو دوسری دنیاوی اخبار پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی شریعت کی حفاظت کا خود ذمہ لیا ہے، لیکن شہادت سے قائم ہونے والی دلیلوں کی صحت کا کسی نے ذمہ نہیں لیا ہے۔ چونکہ حقوق العباد سے متعلق معاملات میں کسی قدر ظلم وتعدی موجود ہوتا ہے، لہٰذا اس بارے میں جو شہادت کے ذریعہ دلیل پیش کی جاتی ہے وہ بعض اوقات مظنون، متیقن الصحت یا کذب ہوسکتی ہے، لیکن اخبار نبوی کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔

۴۔ ''خبر واحد کے مخالف کی عدم تکفیر وتفسیق پر علماء کا اجماع منعقد ہے اور یہ اختلاف اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ خبر واحد یقینی علم کے لئے مفید نہیں ہے، لہٰذا یہ چیز خبر متواتر کی طرح نہ ہوئی کہ جس کا بغیر کسی معقول تاویل کے رد

کرنے والا مرتکب کفر و بدعت ہوتا ہے''۔۔۔۔۔اس کا جواب یہ ہے کہ کسی خبر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اس خبر کے حاملین، ناقلین اور سامعین کی معلومات کے تفاوت سے متفاوت ہوتا ہے۔ یہاں سامعین سے مراد وہ اصحاب علم اور فقہاء ہیں جو بعض اخبار کو ناقلین کی خطاء یا کذب یا معروف ظاہری نصوص کے خلاف پا کر ان پر اعتماد نہیں کرتے حالانکہ وہ لوگ نفس الامر میں خطاء پر ہوتے ہیں لیکن اجتہاد سے معذور ہوتے ہیں۔ ان میں بعض ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو ان اخبار کی تصدیق تو کرتے ہیں لیکن ان کے پاس ظاہری دلائل موجود نہیں ہوتے، چنانچہ اگر ان علماء یا فقہاء میں سے کوئی شخص ہمیں بعض اخبار صحیحہ کے خلاف نظر آئے تو ہمارے اوپر یہ واجب ہے کہ ہم اس اختلاف کو سوئے ظن کی بجائے اس چیز پر محمول کریں کہ وہ صحیح خبر اس فقیہ تک نہ پہنچی ہوگی یا اگر پہنچی ہوگی تو اس کے نزدیک بسند صحیح نہ پہنچی ہوگی یا پھر محل نظر یا لائق تاویل ہوگی وغیرہ۔ بایں سبب خبر واحد کے مخالف کی عدم تکفیر و تفسیق پر اجماع ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اخبار آحاد سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اسے اگرچہ بعض متأخرین اہل علم حضرات نے ظن سے تعبیر کیا ہے مگر وہ ظن جس کا فائدہ خبر واحد دیتی ہے ان کے نزدیک بھی یقین سے زیادہ قریب تر ہے۔ محدثین نے اس کو ظنی اصطلاحی معنی میں قرآنیات کے مقابلہ میں استعمال کیا ہے، کہاں حدیث کا اصطلاحی ظن اور کہاں عام بول چال والا گمان جو شک و شبہ اور بے اعتباری کے مواقع پر بولا جاتا ہے۔ دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھنا اعلیٰ درجہ کی حماقت ہے، یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کہ کوئی قیاس کو محض اٹکل پچو کے معنی میں لے کر قیاس منطقی کی جو استدلال کی ایک مستقل شکل ہے، ہنسی اڑانے لگے۔ یقیناً یہ تمسخر فن منطق پر نہیں بلکہ اس ہنسی اڑانے والے کی اپنی عقل اور جہالت پر ہی ہوگا۔ گویا جو علم تواتر سے دوسرے مرتبہ پر ہوتا ہے اسے اصطلاحاً ظن کہا جاتا ہے۔

اوپر بدلائل ثابت کیا جا چکا ہے کہ قرآن کریم نے اخبار آحاد اور ظنی اطلاعات کو اس درجہ استناد کے ساتھ بیان فرمایا ہے گویا اس میں وثوق اور یقین کامل پایا جاتا ہے۔ اگر قرآن کریم میں اس ظن کو مستند نہ سمجھا جاتا تو یقیناً اس پر احکام بھی مرتب نہ ہوتے۔

پس مظنونات کو غیر ثابت شدہ، مشکوک و مشتبہ یا غیر یقینی سمجھنا قطعاً غلط اور خلاف واقعہ بات ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ظنیات کا مقام تواتر کے بعد ہے، چنانچہ جناب شبیر احمد عثمانی صاحب علمائے اصول سے نقل فرماتے ہیں:

"المتواتر يفيد علم اليقين والمشهور يفيد علم الطمأنية وخبر الواحد يفيد علم غالب الرأى."(۱)

یعنی ''حدیث متواتر سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے، حدیث مشہور سے علم اطمینان اور خبر واحد سے گمان غالب کا

---

(۱) مقدمۃ فتح الملہم شرح صحیح مسلم، ص ۱۷

علم فراہم ہوتا ہے۔''

آں محترم ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

" فالظن الذی تفیده الأخبار إنما هو القوی الراجح المقارب للیقین لا الضعف المرجوح."(۱)

یعنی''ظن جو اخبار (آحاد) سے حاصل ہوتا ہے اس سے مراد وہ قوی اور ارجح ظن ہے جو علم یقین کے قریب تر ہوتا ہے، نہ کہ کمزور اور مرجوح ظن۔''

اس بحث سے معلوم ہوا کہ خبر واحد موجب عمل ہے اور قرائن صدق کے بعد علم یقین کا فائدہ دیتی ہے اور ظنیت جو من حیث العدد ہوتی ہے وہ اوصاف رجال پر نظر کرنے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اگر چہ محدثین میں سے امام نووی اور خطیب بغدادی رحمہما اللہ کے نزدیک خبر واحد سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے لیکن غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ نزاع صرف لفظی ہے۔ جن ائمہ نے اسے مفید علم ویقین سمجھا ہے انہوں نے قرائن صدق کے انضمام کے بعد ہی سمجھا ہے اور جنہوں نے انکار کیا ہے انہوں نے مجرد خبر واحد پر مدار علم رکھا ہے۔ اگر محض احتمال عقلی سے خبر واحد کو ساقط الاعتبار قرار دیا جائے تو بلاشبہ یہ ایک نہایت غیر دانشمندانہ حماقت ہوگی۔

اخبار آحاد کو مفید علم نہ سمجھنے کے چند اسباب

جو لوگ اخبار آحاد کو مفید علم نہیں سمجھتے ان کے احوال کا بغور جائزہ لینے پر ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ افادۂ علم کے اس انکار کی مندرجہ ذیل وجوہ ہیں:

۱۔علم حدیث پر قلت نگاہ اور اس کی تلاش و جستجو سے اعراض عام

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''یہ ایسا مسئلہ ہے جس کے متعلق کوئی ذی عقل نزاع نہیں کر سکتا۔ زید کے نزدیک کبھی وہ دلیل قطعی ہوتی ہے جو عمرو کے نزدیک ظنی ہے، لہٰذا ان کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ کی صحیح حدیثیں جو امت میں رائج ہیں علم کا فائدہ نہیں دیتیں بلکہ ظنی ہیں تو اس سے وہ اپنی حالت کی خبر دے رہے ہوتے ہیں کہ جب استفادۂ علم کے ان منکرین کو ان طریقوں پر دسترس حاصل نہ ہوئی جو محدثین کو حاصل تھی تو انہوں نے اس سے یہ مطلب سمجھا کہ اخبار آحاد مفید علم نہیں ہیں۔ لیکن ان کا ان حدیثوں سے علم کا فائدہ نہ اٹھانا اس سلسلہ کی عام نفی کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ اس کی مثال تو اس شخص جیسی ہی ہوگی جسے کوئی چیز حاصل نہیں ہوئی یا اسے اس چیز کے بارے میں کوئی علم نہ تھا تو وہ یہ سمجھ لے کہ کسی کو وہ چیز حاصل نہیں ہوئی یا اس چیز کا کسی کو بھی علم نہیں ہے۔ اس کی دوسری مثال اس شخص جیسی بھی ہو سکتی ہے جو تکلیف، محبت،

(۱) مقدمہ فتح الملہم شرح صحیح مسلم، ص ۱۷

نفرت یا لذت کے احساس سے عاری ہو اور اپنے طبائع کے باعث یہ سمجھ بیٹھے کہ کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہوتا جس میں یہ احساسات پائے جاتے ہوں، اس طرح کی اور بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن کی غایت صرف یہ ہوگی کہ جو چیز تم کو حاصل ہوئی ہے وہ مجھے نہیں ملی، اگر وہ بات اصلاً حق ہوتی تو ہم دونوں کو اس کے حصول میں مشترک ہونا چاہیئے تھا، لیکن چونکہ اس کے حصول میں تم منفرد ہو لہٰذا لازماً یہ باطل ہی ہوگی الخ۔" (۱)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"اگر افادۂ علم کے منکرین یہ کہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی صحیح حدیثیں موجب علم نہیں ہیں تو یہ لوگ دراصل اپنے متعلق اس بات کی اطلاع دیتے ہیں کہ انہوں نے ان حدیثوں سے علم حاصل ہی نہیں کیا ہے۔ اپنے متعلق یہ اطلاع دینے میں یقیناً وہ صادق القول ہیں مگر جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ یہ احادیث محدثین کے لئے بھی مفید علم نہیں ہوتیں تو اس بارے میں ان کا جھوٹ واضح ہے۔" (۲)

۲- احادیث نبوی کو دوسری خبروں پر قیاس کرنا

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"ظلم و جور اور جہالت کے پیکر متکلمین حضرات صدیق اکبر، عمر فاروق اور ابی بن کعب وغیرھم رضی اللہ عنہم کی خبروں کو ایک عام آدمی کی خبر پر قیاس کرتے ہیں، حالانکہ ایک عام شخص اور صحابہ کرام کے درمیان واضح فرق موجود ہے۔ اس شخص سے بڑھ کر ظالم اور کون ہوگا جو افادۂ علم میں کسی صحابی کی خبر اور ایک عام آدمی کی خبر کو ہم پلہ سمجھے۔ اس شخص کی مثال بالکل اسی طرح ہے کہ جیسے کوئی شخص علم و فضل اور دین و تقوی میں اصحاب رسول اور عام آدمیوں کو برابر سمجھنے لگے۔" (۳)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر قدرے تفصیل کے ساتھ فرماتے ہیں:

"جس شخص نے خبر واحد کے علم یقینی کا فائدہ پہنچانے کا انکار کیا ہے اس نے دراصل قیاس فاسد کی جہت سے اس کا انکار کیا ہے۔ امت کے لئے عمومی شریعت کو یا اللہ عزوجل کی صفات میں سے کسی صفت کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے منقول خبر کو اس شخص نے کسی خاص معاملے میں شہادت دینے والے کی خبر پر قیاس کیا ہے، حالانکہ ان دونوں چیزوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اگر رسول اللہ ﷺ سے خبر دینے والے راوی کے متعلق یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اس نے عمداً یا خطاءً جھوٹ بولا ہے مگر اس کے جھوٹ کو واضح کرنے والی کوئی صریح دلیل موجود نہ ہو تو اس پر زیادہ سے زیادہ مخلوق کو گمراہ کرنے کا بہتان لگایا جاسکتا ہے، لیکن اس وقت ہمارے زیر بحث تو وہ احادیث واخبار ہیں جن کو امت میں تلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہے۔ امت نے ان اخبار کے بموجب عمل کیا ہے اور ان سے

---

(۱) الصواعق المرسلہ ۲/۴۳۲-۴۳۳ (بتصرف یسیر)　(۲) نفس مصدر ۲/۳۷۹　(۳) نفس مصدر ۲/۳۷۹

اللہ عز وجل کی صفات وغیرہ کو ثابت کیا ہے، لہذا جن اخبار کا شرعاً قبول کرنا واجب ہو وہ نفس الامر میں باطل نہیں ہوسکتیں بالخصوص اس صورت میں جب کہ پوری امت نے اس کو قبول بھی کیا ہو۔ اسی طرح ہر وہ دلیل، جو شرعاً واجب الاتباع ہے، کے متعلق یہ کہنا کہ وہ حق ہوگی اور اس کا مدلول نفس الامر میں ثابت ہوگا ضروری ہے بشرطیکہ اس میں اللہ عز وجل کی تشریع یا اس کے اسماء وصفات کے متعلق کوئی خبر دی جارہی ہو۔ اس کے برخلاف معین مشہود علیہ اور معین شہادت کا مسئلہ قطعی مختلف نوعیت کا ہے کیونکہ اس معاملہ میں بعض اوقات نفس الامر میں اس کا مقتضی غیر ثابت ہوتا ہے اس بارے میں بنیادی بات یہ ہے کہ اللہ عز وجل نے جس چیز کی خبر اپنے رسول ﷺ کے ذریعہ اس امت کو دی اور پھر اس کے مطابق عبادت بھی کروائی یا اپنے اسماء وصفات کو ثابت کیا تو وہ خبر نبوی نفس الامر میں کذب و باطل نہیں ہوسکتی کیونکہ بندوں پر وہ اللہ عز وجل کی جانب سے حجت ہے اور اللہ تعالی کی حجت ہمیشہ قطعی، واقعی اور باعتبار نفس الامر صرف حق ہوتی ہے، اس کے کذب و باطل ہونے کا احتمال نہیں ہوتا۔ پس حق و باطل کے دلائل نہ آپس میں کبھی مساوی ہوسکتے ہیں اور نہ ہی اللہ تعالی اور اس کی شریعت نیز اس کے دین کے متعلق جھوٹی باتوں کا ان چیزوں کے مشابہ ہونے کا جواز موجود ہے جنہیں اللہ عز وجل نے اپنے رسول پر نازل فرمایا ہے اور جس کے ذریعہ اللہ کی تمام مخلوق اس کی اطاعت وعبادت میں مصروف ہے، اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ حق و باطل میں قطعاً امتیاز نہ کیا جاسکتا ہو کیونکہ حق و باطل، صدق و کذب، شیطانی وحی اور فرشتہ کے ذریعہ بھیجی گئی رحمانی وحی کے مابین ایک دوسرے سے ملتبس ہوجانے سے کہیں زیادہ واضح فرق ہوتا ہے۔ اللہ عز وجل نے حق کو آفتاب کی روشنی سے پرنور کررکھا ہے جسے ہر روشن نگاہ دیکھ سکتی ہے جبکہ باطل کو شب دیجور کی تاریکی میں ڈھانپ رکھا ہے۔ جس طرح کسی آنکھ کے اندھے پر رات و دن کا ملتبس ہوجانا باعث تعجب نہیں ہے اسی طرح کسی دل کے اندھے پر حق و باطل کا ملتبس ہوجانا ناممکن نہیں ہے...... جب رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ لائی ہوئی چیزوں سے اعراض کے سبب دل تاریک اور آنکھیں بے نور ہوجائیں اور اقوال الرجال پر ہی اکتفاء کرلینا سونے پر سہاگہ کا کام کرے تو ایسے لوگوں پر حق و باطل ملتبس ہوجاتا ہے۔ پس وہ ان احادیث صحیحہ کے متعلق بھی جواز کذب کا دعوی کرتے ہیں جنہیں امت کے عادل ترین اور صادق ترین لوگوں نے روایت کیا ہے، پھر اس پر طرفہ یہ کہ اپنی خواہشات کے موافق تمام جھوٹی، باطل اور خانہ ساز روایات کے صدق وصحت کا نہ صرف جواز بیان کرتے ہیں بلکہ ان سے بلاتأمل استدلال بھی کرتے ہیں۔'' (۱)

پس معلوم ہوا کہ سنن نبوی کو کسی کذاب، فاسق یا عامی شخص سے صادر ہونے والی اخبار کی نظر سے دیکھنا یا اسی طرح اخبار نبویہ کے رواۃ وحاملین کو عام آدمیوں جیسا اخباری، واقعہ نگار یا قصہ گو سمجھ لینا انتہائی خطرناک نظریہ ہے۔

۳- احادیث نبوی پر اصول وقیاس کی تقدیم کا نظریہ

---

(۱) الصواعق المرسلہ ۲/ ۳۶۸-۳۷۰

اخبار آحاد سے افادۂ علم کے انکار کا ایک بڑا سبب اصول وقیاس کو حدیث نبوی پر مقدم ٹھہرانا ہے، لیکن یہ نظریہ ان آیات واحادیث صریحہ کے عین خلاف ہے جن کے مطابق اختلافات ونزاع کے وقت قرآن کریم اور سنت نبوی کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''امام احمدؒ صحیح حدیث پر نہ کسی رائے وقیاس کو ترجیح دیتے تھے اور نہ کسی کے قول یا عمل کو مقدم ٹھہراتے تھے اور نہ ہی حدیث کے خلاف کسی چیز کو قابل قبول سمجھتے تھے کہ جسے عام لوگ اپنی زبان میں اجماع سے تعبیر کرتے اور صحیح احادیث پر اسے مقدم کر دیتے ہیں۔ امام احمدؒ نے ان لوگوں کی تکذیب فرمائی ہے جو اس طرح کے فرضی اجماع کے مدعی ہیں۔ آں رحمہ اللہ نے ثابت شدہ احادیث پر ایسے فرضی اجماع کو مقدم کرنا جائز قرار نہیں دیا ہے۔ امام شافعیؒ نے بھی ''الرسالہ'' میں اس امر کی صراحت فرمائی ہے کہ جس چیز کے بارے میں کوئی مخالف دلیل معلوم نہ ہو اس کو اجماع نہیں کہتے ہیں۔ امام احمد اور دوسرے ائمہ حدیث کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی صریح وصحیح احادیث کا مقام ومرتبہ اس سے کہیں بلند وبرتر ہے کہ لوگوں کے فرضی اجماع کہ جس کا مخالف نامعلوم ہے کو اس پر مقدم کر دیا جائے۔ اگر ایسا کرنا روا ہوتا تو تمام نصوص بیکار ہو کر رہ جاتیں اور ہر شخص اس بات کا مجاز ہوتا کہ کسی بھی مسئلہ میں مخالف رائے کی لاعلمی کے باوجود اپنی جہالت کو ہی نصوص پر مقدم کرے۔''(۱)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''سلف صالحین اس شخص پر سخت نکیر فرماتے اور خفا ہوتے تھے جو رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے مقابلہ میں کسی رائے، قیاس، استحسان یا کسی قول کو پیش کرے۔ وہ لوگ ایسا کرنے والے کو سخت برا بھلا کہتے، خواہ وہ شخص کوئی بھی ہو۔ اور اس پر بھی نکیر کرتے تھے جو اس کے لئے ادھر ادھر کی مثالیں بیان کرتا ہو۔ ان کے نزدیک انقیاد وتسلیم اور سمع وطاعت کے ذریعہ قبول کرنے کے علاوہ کوئی دوسری چیز جائز نہ تھی۔ کسی حدیث کو قبول کرنے میں توقف کرنے کا وہم وگمان بھی ان کے دلوں پر نہیں گزرتا تھا کہ وہ اس حدیث کے لئے کسی کے عمل یا قیاس کی شہادت یا زید وبکر کے اقوال سے اس کی موافقت بیان کریں۔ وہ لوگ تو اللہ عزوجل کے اس ارشاد پر عمل پیرا تھے: ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾(۲) (یعنی ''جب اللہ اور اس کا رسول کسی چیز کا فیصلہ فرما دے تو کسی مومن مرد اور مومنہ عورت کے لئے اپنے معاملہ میں کسی طرح کے اختیار استعمال کرنے کا حق باقی نہیں رہ جاتا'')......اب ہم اس دور سے گزر رہے ہیں کہ جب کسی سے کہا جاتا ہے کہ نبی ﷺ سے ایسا یا ویسا کرنا یا فرمانا ثابت ہے تو سامع سوال کرتا ہے کہ یہ کس کا قول ہے؟ پھر کسی (فقیہ یا امام) کے اس حدیث سے لاعمل رہنے کو اپنے لئے ترک عمل بالحدیث بلکہ مخالفت حدیث کی سند وحجت بناتا ہے۔ اگر ایسا شخص ذرا

---

(۱) اعلام الموقعین ۱/۳۲-۳۳ (۲) الاحزاب-۳۶

بھی مخلص ہوتا تو اسے اپنے اس موقف کے باطل اور لغو ہونے کا خود ہی احساس ہو جاتا۔ پس اس کے لئے اس لاعلمی کی بنا پر رسول اللہ ﷺ کی صحیح حدیثوں کو رد کرنا قطعاً جائز نہ ہوتا۔ اس لاعلمی کا عذر تو حد درجہ قبیح ہے کیونکہ اس کو اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ اس سنت نبوی کے خلاف اجماع ہو چکا ہے۔ درحقیقت مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ یہ انتہائی سنگین بدگمانی ہے کیونکہ بالفاظ دیگر وہ مسلمانوں کی جماعت کی نسبت یہ کہہ رہا ہوتا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی سنت کی مخالفت پر اتفاق کر لیا ہے۔ پس اجماع کے دعوی کا یہ عذر تو اور بھی زیادہ قبیح ہوا۔ یہ تو حدیث کے مطابق جن بزرگوں کا قول ہے اس سے اس کی جہالت اور لاعلمی کے ساتھ ہٹ دھرمی کی دلیل ہے، نتیجۃً وہ حدیث پر اپنی جہالت کو ہی مقدم کر رہا ہے، اللہ تعالی ہی مدد فرمائے۔" (۱)

حدیث کے مقابلہ میں کسی قول یا عمل اور قیاس کو پیش کرنے پر سلف وصالحین کس قدر نکیر فرمایا کرتے تھے اس کی چند مثالیں اوپر "دوسرا حنفی اصول" کے تحت گزر چکی ہیں۔ اس بارے میں چند اور مشہور مثالیں پیش خدمت ہیں:

۱- ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے عروہ نے حج تمتع کے بارے میں مناظرہ کرتے ہوئے کہا: "ابوبکرؓ وعمرؓ نے یوں نہیں کیا۔" یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "کہیں ایسا نہ ہو کہ تم پر اللہ تعالی کی طرف سے عذاب نازل ہو (ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایسا نہ ہو کہ تم پر آسمان سے پتھر برسنے لگیں) میں کہہ رہا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا اور تم حضرات ابوبکر اور عمرؓ کا عمل پیش کر رہے ہو۔" (۲)

۲۔ اسی طرح ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جب حج تمتع کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؓ نے اس کے جواز کا فتوی دیا۔ لوگوں نے ان کی مخالفت میں حضرت عمرؓ کا قول پیش کیا۔ ابن عمرؓ نے کہا: "میرے والد کا وہ مطلب نہ تھا جو تم بیان کر رہے ہو۔" جب لوگوں نے اس پر اصرار کیا تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "کیا رسول اللہ ﷺ اتباع کئے جانے کے زیادہ حقدار ہیں یا عمرؓ؟" (۳)

واضح رہے کہ ان سوالوں کو پوچھنے والے بخوبی جانتے تھے کہ حضرات ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما حضرات ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بڑھ کر عالم دین تھے۔

۳- عمرو بن دینار، سالم بن عبداللہ سے اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

"حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر تم جمرہ کو سات کنکریاں مار چکو اور ذبیحہ کر کے بال منڈ والو تو تمہارے لئے ہر چیز حلال ہے بجز خوشبو اور عورت کے۔" پھر سالم فرماتے ہیں کہ لیکن حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا:

(۱) اعلام الموقعین ۳/۴۶۴-۴۶۵

(۲) جامع بیان العلم وفضلہ لابن عبدالبر ۲/۱۹۵-۱۹۶، قواعد التحدیث، ص ۳۰۱، تیسیر العزیز الحمید لسلیمان بن عبدالوہاب، ص ۵۴۴

(۳) رواہ احمد ۵۷۰۰

''میں نے رسول اللہ ﷺ کو بیت اللہ کے طواف کرنے سے قبل حلال ہونے کے لئے خوشبو لگائی۔'' یہ حدیث بیان کرنے کے بعد سالم بن عبداللہ فرماتے ہیں: "فسنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع." یعنی رسول اللہ ﷺ کی سنت اتباع کی زیادہ حقدار ہے۔''(۱)

۴- حارث بن عبداللہ بن اوس سے مروی ہے کہ:

''میں حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس گیا اور ان سے اس عورت کے متعلق سوال کیا جو طواف کرتی ہے پھر اسے حیض آ جاتا ہے، تو انہوں نے فرمایا: "لیکن آخر عهدها الطواف بالبیت." یہ سن کر حارث نے کہا: مجھے رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی فتوی بیان فرمایا تھا۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے انتہائی غضبناک ہو کر بددعاء دی اور فرمایا: "تبت یداك أو ثكلتك أمك!" مجھ سے ایسی چیز کے بارے میں پوچھتا ہے جس کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے پوچھ چکا ہے کہ شاید میں اس کے خلاف کوئی رائے قائم کروں۔''(۲)

امام شعبیؒ نے کتنی زریں اور مفید بات فرمائی ہے کہ:

''سنت کو قیاس کے ترازو میں رکھ کر جانچا پرکھا نہیں جا سکتا۔''(۳)

پس سلف وصالحین اور ائمہ اربعہ کا متوارث طریقہ یہ ہے کہ جب کسی بارے میں کوئی حدیث نبوی ثابت ہو جائے تو ہر امتی کے قول کو بلا کسی تاخیر یا رد وقدح کے ترک کر دے۔ اس بارے میں خلفائے راشدین، عام اصحاب رسول ﷺ، تابعین اور تبع تابعین کے عمل کی متعدد مثالیں اوپر پیش کی جا چکی ہیں۔ اب اس بارے میں ائمہ اربعہ کے طرز عمل کی بھی کچھ جھلک ملاحظہ فرمائیں:

ائمہ اربعہؒ کے نزدیک قیاس پر احادیث نبوی کی تقدیم

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

"إن الفقهاء الذين قلدوا مبطلون للتقليد وإنهم نهوا أصحابهم عن تقليدهم."(۴)

یعنی ''جن فقہاء کی اکثر تقلید ہو رہی ہے بلاشبہ ان سب نے تقلید کو باطل کہا اور اپنے شاگردوں کو اپنی تقلید سے منع کیا ہے۔''

۱- امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کا مقام ومرتبہ

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۱۹۵-۱۹۶، قواعد التحدیث، ص ۳۰۱

(۲) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۱۹۸

(۳) المحلی لابن حزم مترجم ۱/ ۱۲۴

(۴) الإحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۶/ ۱۱۸

''جب حدیث ثابت ہوجائے تو اسی وقت اس کو قبول کر لینا واجب ہے گو اس کے مطابق کسی امام کا عمل موجود نہ ہو۔''(۱)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"إذا ثبت الخبر عن النبی ﷺ لم یجز ترکه لشئ."(۲)

یعنی ''جب نبی ﷺ سے کوئی خبر ثابت ہوجائے تو کسی چیز کیلئے اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے۔''

اور

"یسقط کل شئ خالف أمر النبی ﷺ ولایقوم معه رأی ولاقیاس فإن الله عزوجل قطع العذر بقوله ﷺ."(۳)

یعنی ''نبی ﷺ کے حکم کے خلاف ہر شئ ساقط ہے۔ اس کے ساتھ نہ کسی کی رائے قائم ہوسکتی ہے اور نہ قیاس کیونکہ اللہ عزوجل نے رسول اللہ ﷺ کے حکم کے ساتھ ہر عذر کو منقطع کر دیا ہے۔''

اور فرماتے ہیں:

''اگر رسول اللہ ﷺ سے کوئی چیز ثابت ہوجائے تو اس کے ہر جاننے والے کے لئے وہ لازم ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ اس کو تقویت دے سکتی ہے اور نہ ہی اس کے ضعف کا باعث ہوسکتی ہے۔ لوگوں پر اس کی اتباع بہر صورت فرض ہے۔ اللہ تعالی نے کسی کو اس کے ساتھ کسی دوسری مخالف چیز کی اتباع کا حکم نہیں دیا ہے۔''(۴)

حافظ ابن قیمؒ، امام شافعیؒ کا ایک قول یوں نقل کرتے ہیں:

"أجمع المسلمون علی أن من استبان له سنة عن رسول الله ﷺ لم یحل له أن یدعها بقول أحد."(۵)

یعنی ''تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کی سنت سامنے آجائے تو پھر اس بات کی گنجائش نہیں رہتی کہ اس کو کسی امتی کے قول کی بناء پر ترک کر دیا جائے۔''

علامہ شعرانیؒ نے امام شافعیؒ کے متعلق ایک واقعہ یوں نقل کیا ہے:

''امام محمد بن حسن کوفیؒ بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ کو مکہ میں دیکھا کہ لوگوں کو فتوی بتا رہے تھے۔ امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہؒ بھی حاضرین مجلس میں شریک تھے۔ امام شافعیؒ نے بیان کیا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا

(۱) الرسالۃ للامام الشافعی، ص ۱۶۴، ۴۲۳

(۲،۳) کتاب الأم للامام الشافعی باب الصید ۲/۲۲۶، ۲۲۸، قواعد التحدیث، ص ۵۴

(۴) الرسالۃ، ص ۳۳۰ (۵) إعلام الموقعین ۲/۳۶۱

ہے:"وهل ترك لنا عقيل من دار؟" تو اسحاقؒ نے کہا: "روينا عن الحسن وابراهيم أنهما لم يكونا يريانه وكذلك عطاء ومجاهد." یہ سن کر امام شافعیؒ نے اسحاق بن راہویہ سے کہا: اگر آپ کی جگہ کوئی دوسرا شخص ہوتا تو میں اس کے کان ضرور کھینچتا، میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا اور آپ کہتے ہیں کہ عطاء، مجاہد اور حسن نے یوں کہا۔ کیا رسول اللہ ﷺ کے قول کے مقابلہ میں کسی دوسرے کا قول حجت ہوسکتا ہے؟ میرے ماں باپ آپ ﷺ پر قربان ہوں۔"(۱)

امام رحمہ اللہ کے مندرجہ ذیل اقوال سے بھی احادیث نبوی کے ساتھ آپ کے روحانی تعلق کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

"إذا وجدتم فی کتابی خلاف سنة رسول اللهﷺ فقولوا بسنة رسول اللهﷺ ودعوا ما قلت وفی رواية ما تبعوها ولاتلتفتوا إلى قول أحد."(۲)

"اگر تم میری کتاب میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کے خلاف کوئی چیز پاؤ تو وہی بات کہو جو کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت ہو اور جو کچھ میں نے کہا ہے اسے چھوڑ دو۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ اس کی پیروی نہ کرو بلکہ کسی کے قول کی طرف بھی التفات نہ کرو۔"

اور

"كل مسئلة صح فيها الخبر عن رسول اللهﷺ عند أهل النقل بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها فی حياتی وبعدموتی."(۳)

"جس مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی خبر محدثین کے نزدیک ثابت ہو اور میرا قول اس کے خلاف ہو تو میں اپنی زندگی میں اور اپنی موت کے بعد بھی اپنے اس قول سے رجوع کرتا ہوں۔"

اور

"إذا صح الحديث فهو مذهبی."(۴)

ابن عساکر ناقل ہیں:

"كل ما قلت فكان عن النبیﷺ خلاف قولی مما يصح فحديث النبی ﷺ أولىٰ فلا

(۱) المیزان الکبریٰ للشعرانی، ص ۶۵، قواعد التحدیث، ص ۵۴، ۳۰۰

(۲) الاحتجاج بالشافعی للخطیب البغدادی ۸/۲، حلیۃ الأولیاء لابی نعیم ۹/ ۱۰۷، صحیح لابن حبان مع الاحسان ۳/ ۲۸۴، المجموع للنووی ۱/ ۶۳، إعلام الموقعین ۲/ ۳۶۱

(۳) حلیۃ الأولیاء لابی نعیم ۹/ ۱۰۷، المجموع للنووی ۱/ ۴۷، اعلام الموقعین ۲/ ۳۶۳

(۴) المجموع للنووی ۱/ ۶۳، الإحکام لابن حزم ۶/ ۱۱۸، المیزان الکبریٰ للشعرانی ۱/ ۵۷

(۵) ابن عساکر ۹/ ۲، ص ۱۵، ابن ابی حاتم، ص ۹۳، حلیۃ لأبی نعیم ۹/ ۱۰۷

تقلدونی."(۵)

"میرا ہر قول جو نبی ﷺ کی کسی صحیح حدیث کے خلاف ہو تو نبی ﷺ کی حدیث اولیٰ ہے، لہٰذا میری تقلید نہ کرو۔"

اور ابوالقاسم السمر قندیؒ "الامالی" میں بیان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے فرمایا:

"اگر تم مجھے کوئی ایسی بات کہتے ہوئے دیکھو جس کے خلاف نبی ﷺ کی صحیح حدیث موجود ہے تو جان لو کہ میری عقل جا چکی ہے۔"(۱)

۲- امام احمدؒ کے نزدیک حدیث کا مقام و مرتبہ

امام احمد بن حنبلؒ کے متعلق حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"جب امام احمدؒ کو کوئی نص مل جاتی تو وہ اس کے بموجب ہی فتوی دیتے تھے اور قطعاً اس کے خلاف کسی چیز کی طرف التفات نہ کرتے تھے اور نہ اس طرف کہ اس کی مخالفت کرنے والا کون اور کہاں کا ہے۔ چنانچہ آں رحمہ اللہ نے مبتوتہ کے متعلق فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے خلاف حضرت عمرؓ کی رائے کی طرف التفات نہ کیا اور نہ ہی جنبی کے تیمم والی عمار بن یاسر کی حدیث کے متعلق حضرت عمر کی مخالفت کو قبول کیا اور نہ ہی حضرت عمرؓ کی محرم کے خوشبو لگانے پر استدامت والی رائے کی طرف حضرت عائشہؓ کی حدیث کی صحت کے باعث التفات کیا اور نہ ہی احادیث فسخ کی صحت کی بنا پر مفرد و قارن کے تمتع میں بدلنے کی ممانعت کی طرف کوئی التفات کیا، اسی طرح حضرات عثمان، علی، طلحہ، ابوایوب اور ابی بن کعب کے اکسال کے باعث ترک غسل کے قول کی طرف التفات کیا حضرت عائشہؓ کی حدیث کی صحت کی بناء پر اور نہ ہی سبیعہ اسلمیہ کی حدیث کی صحت کے باعث حضرت ابن عباس اور ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ کے اس قول کی طرف التفات کیا جو حاملہ کی عدت کے متعلق تھا اور نہ یہی حضرت معاویہ کے توریث المسلم من الکافر کے قول کی طرف کافر و مسلم کے مابین توارث کی مانع حدیث کی صحت کے باعث التفات کیا اور نہ ابن عباس کے صرف کے متعلق قول کی جانب اس کے خلاف صحیح حدیث موجود ہونے کی بناء پر التفات کیا اور اسی طرح نہ ہی گدھے کے گوشت کی اباحت کے متعلق ان کے قول کی طرف التفات کیا۔ ایسی اور بہت سی مثالیں ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ آں رحمہ اللہ صحیح حدیث پر کسی عمل یا رائے یا قیاس کو مقدم نہ کیا کرتے تھے۔"(۲)

امام شافعیؒ کی طرح امام احمد بن حنبلؒ کے مندرجہ ذیل اقوال بھی حدیث نبوی کے ساتھ آپ کے جذباتی تعلق کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں، فرماتے ہیں:

"لا تقلدنی ولاتقلد ما لکا ولا الشافعی ولا الأوزاعی ولاالثوری وخذ من حیث

(۱) مختارات سلفیہ، ص ۲۹ (۲) اعلام الموقعین ۱/ ۲۹

(۳) إعلام الموقعین عن رب العالمین ۲/ ۳۰۲، إیقاظ الھمم للفلانی ص ۱۱۳، عقد الجید، ص ۸۱، حجۃ اللہ البالغۃ، ص ۱۵۷

أخذوا."(۳)

یعنی ''نہ میری تقلید کرو نہ امام مالک کی، نہ امام شافعی کی، نہ امام اوزاعی کی اور نہ امام ثوری کی بلکہ ہر حکم وہیں سے لو جہاں سے یہ لوگ اخذ کرتے ہیں (یعنی کتاب وسنت کی طرف رجوع کرو۔'')

اور

"رأي الأوزاعي رأيٌ ورأي مالك رأيٌ ورأي أبي حنيفة كله رأيٌ وهو عندي سواء وإنما الحجة في الآثار."(۱)

یعنی ''امام اوزاعی، امام مالک اور امام ابوحنیفہ کی آراء کی حیثیت محض رائے کی ہی ہے۔ میرے نزدیک یہ تمام آراء برابر ہیں اور حجت تو فقط آثار کے ساتھ ہی ہے۔''

اور

"من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة."(۲)

یعنی ''جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو رد کیا، وہ ہلاکت کے دہانے پر جا پڑا ہے۔''

۳- امام ابوحنیفہ کے نزدیک حدیث کا مقام و مرتبہ

علامہ شعرانیؒ امام ابوحنیفہؒ کے متعلق بیان کرتے ہیں:

''امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے: "إياكم والقول في دين الله تعالى بالرأي وعليكم باتباع السنة فمن خرج عنها ضل." (یعنی ''اللہ تعالیٰ کے دین میں رائے اور قیاس سے بچو، تم پر اتباع سنت لازم ہے، جو اس سے باہر نکلا وہ گمراہ ہو گیا'')۔ ایک مرتبہ اہل کوفہ میں سے ایک شخص امام رحمہ اللہ کی مجلس میں آیا، اس وقت آپ کے پاس حدیث کی قرأت کی جا رہی تھی۔ اس شخص نے کہا: "دعونا من هذه الأحاديث." امام ابوحنیفہؒ نے یہ سن کر سخت زجر فرمایا اور کہا کہ ''اگر سنت نہ ہوتی تو ہم میں سے کوئی قرآن کریم کو بھی نہ سمجھ پاتا۔'' آں رضی اللہ عنہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ ''جب تک لوگ حدیث کی طلب کرتے رہیں گے ان میں خیر وصلاح باقی رہے گی اور جب حدیث کے بغیر علم کے طالب ہوں گے تو فساد میں جا پڑیں گے۔''(۳)

اس سلسلہ میں امام رحمہ اللہ کے اور بہت سے زریں اقوال اوپر گزر چکے ہیں جو احادیث نبوی کے ساتھ آپ کے غیر معمولی تعلق کو ثابت کرتے ہیں۔

۴- امام مالکؒ کے نزدیک حدیث کا مقام و مرتبہ

(۱) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۱۴۹ (۲) المناقب لابن الجوزی، ص ۱۸۲

(۳) مقدمۃ المیزان الکبریٰ للشعرانی، ص ۶۲-۶۳، قواعد التحدیث، ص ۵۲

اس سلسلہ میں امام مالکؒ کے دو مشہور اقوال پیش خدمت ہیں، فرماتے ہیں:

"إنما أنا بشر أخطىء وأصيب فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه."(۱)

یعنی "میں ایک انسان ہی ہوں اور صحیح وغلط ہر دو طرح کے فتوے دے سکتا ہوں، لہٰذا تم میری رائے پر اچھی طرح غور کرلیا کرو، اس میں سے جو کچھ کتاب وسنت کے موافق ہو اسے اپنالیا کرو اور جو کچھ کتاب وسنت کے خلاف ہو اسے چھوڑ دو۔"

اور

"ليس أحد بعد النبي ﷺ إلا ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ."(۲)

اگر سلف صالحین اور ائمہ اربعہ کے اس متوارث طریقہ سے تھوڑی دیر کے لئے نظر ہٹالی جائے تو بھی احادیث نبوی پر قیاس کو مقدم کرنا عقلاً درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ قیاس رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر قائم ہے اور یہ معرض خطاء ہے، چنانچہ اس سے صرف بوقت ضرورت ہی کام لیا جاتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ جب حدیث کی موجودگی میں قیاس کرنا ہی جائز نہیں ہے تو حدیث پر اس کو مقدم کرنا کیوں کر جائز ہوسکتا ہے؟ حدیث پر قیاس کو مقدم کرنے کے مفاسد کا اندازہ اس بات سے بخوبی ہوسکتا ہے کہ، بقول امام ابن حزمؒ ــــــ اس کے باعث ہزاروں ثابت شدہ احادیث کی خلاف ورزی کی گئی ہے، جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، البتہ اس کی چند مثالیں اوپر "تقدیم قیاس کی چند مثالیں" کے زیر عنوان پیش کی جاچکی ہیں۔

اگر بنظر انصاف دیکھا جائے تو قیاس کو مقدم کرنے والوں کے پاس مسلمانوں کی ایک مسلکی جماعت کے منفرد عمل کی پیروی کے سوا حدیث کی اس مخالفت کا کوئی جواز موجود نہیں ہے۔ ہر ذی عقل جانتا ہے کہ صحیح عمل تو صرف وہی ہے جو کہ سنت نبوی کے عین مطابق ہو، اس کے اندر ردوبدل بلاشبہ دین میں ردوبدل ہے، اس کے اندر زیادتی ونقصان دین کے اندر زیادتی ونقصان ہے، چنانچہ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"دو چیزوں کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ان میں سے پہلی چیز قیاس ہے اور دوسری چیز باطل تخصیص۔ جو شخص نصوص سے واقفیت نہیں رکھتا وہ کبھی کسی نص میں ایسی چیز کا اضافہ کردیتا ہے جو اس میں نہیں ہوتی اور اپنے اس اضافہ کو قیاس کہتا ہے۔ اسی طرح کبھی کسی نص کے متقاضیات میں سے کسی چیز کو کم اور اسے اس نص کے حکم سے خارج کردیتا ہے اور اسے تخصیص کہتا ہے، اور کبھی نص کو بالکلیہ ترک کرکے کہتا ہے کہ اس پر عمل نہیں ہے یا یہ خلاف قیاس یا

(۱) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۳۲، مختصر المؤمل، ص ۴۱

(۲) الإحکام فی اصول الأحکام لابن حزم ۶/ ۱۴۵، جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۹۱، إرشاد السالک لابن عبدالھادی، ص ۲۲۷

خلاف اصول ہے ــــــ میں کہتا ہوں کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ آدمی قیاس کے اندر جس قدر غلو کرتا ہے اس کی سنت کی مخالفت اتنی ہی شدید تر ہوتی جاتی ہے۔ احادیث اور سنن کی مخالفت ہم صرف اصحاب الرائے اور ارباب قیاس کے یہاں ہی پاتے ہیں اللہ کی پناہ کتنی ہی صحیح اور صریح احادیث اسی باعث متروک قرار پاگئیں اور کتنے ہی آثار ہیں جن کا حکم اسی سبب منسوخ ہوگیا ہے۔ اہل الرائے اور ارباب قیاس کے یہاں احادیث اور سنن کی عمارتیں اپنی چھتوں کے بل الٹی پڑی ہیں، ان کے احکام متروک ہیں، ان کی حکمرانی اور ولایت معزول ہے، نام ان کا ہے لیکن حکم غیروں کا چلتا ہے۔ سکہ اور خطبہ انکا چلتا ہے لیکن اوامر ونواہی غیروں کے شائع ہیں۔ اگر بالفعل ایسا نہیں ہے تو وہ احادیث متروک کیوں ہوئیں۔"(۱)

۴۔ خبر نبوی کو حکم تسلیم کرنے کی بجائے خود حاکم بن جانا

کتب سیر شاہد ہیں کہ سلف صالحین ہر دینی اور دنیاوی معاملہ میں حدیث نبوی کو ہی حکم مانا کرتے تھے لیکن متأخرین علماء میں سے کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے احادیث نبوی کو اصولیین، متکلمین اور فقہاء مقلدین کے خودساختہ چند اصول وقواعد کی بنیاد پر پرکھا جس سے احادیث نبوی کا ایک بڑا ذخیرہ یا تو مشکوک ومشتبہ سمجھا جانے لگا یا پھر ان اصول وقواعد کے خلاف ہونے کے باعث متروک قرار پایا۔ ان اصول وقواعد پر قدرے تفصیل سے بحث اوپر "قبول اخبار آحاد کے لئے مجوزہ بعض شرائط اور ان کا جائزہ" کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔ یہاں صرف اسی قدر واضح کرنا مقصود ہے کہ ان اصول وقواعد کی پابندی کا نتیجہ الغاء سنت اور اہمال حدیث کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، فانا للہ وانا الیہ راجعون۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان لوگوں نے عملاً قرآن مجید کے حکم کا مفہوم ہی بدل ڈالا ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ ان اصول وقواعد کے سلسلہ میں کتاب اللہ اور سنت نبوی کی طرف رجوع کیا جاتا اور انہیں ہی حکم مانا جاتا، مگر ہوا یوں کہ سنت نبوی کو ان اصول وقواعد پر پیش کیا گیا اور ان تمام احادیث کو نہایت بے دردی کے ساتھ ترک کردیا گیا جو ان اصول کے خلاف نظر آئیں۔ اس طرح صرف وہی روایات شرف قبولیت پاسکیں جو ان اصول سے کلی طور پر مطابقت رکھتی تھیں۔ پھر رفتہ رفتہ یہ اصول عوام کے ذہنوں میں رچ بس گئے اور عام طور پر یہ سمجھا جانے لگا کہ یہ اصول بھی گویا صحت حدیث کو پرکھنے کی کسوٹی ہیں، حالانکہ ان جیسے قواعد کے ذریعہ حدیث کو ترک یا رد کرنا تمام اہل علم کا متفق علیہ اصول نہیں ہے۔ جمہور محدثین اور علماء تو ان غیر منصوص اصول وقواعد کے شدید خلاف ہیں اور قرآن وحدیث کی اتباع کو بہرصورت ان اصول پر مقدم رکھتے ہیں کیونکہ حدیث پر عمل کرنا واجب ہے گو کہ حدیث کے خلاف لوگوں کے اتفاق کا گمان ہی ہو۔

ان اصول وقواعد کی پابندی کا جو نتیجہ نکل سکتا تھا وہ ہر خاص وعام کے سامنے ہے۔ احادیث نبوی متروک ہیں، لوگ

---

(۱) إعلام الموقعین ۱/ ۲۹۹

رسول اللہ ﷺ کے عقائد، احکام، عبادات، قضایا اور سیرت وغیرہ سے لاتعلق ہو کر رہ گئے ہیں، فانا للہ وانا الیہ راجعون۔
(واضح رہے کہ متأخرین کے ان وضع کردہ اصول پر تفصیلی بحث اوپر گزر چکی ہے۔)

۵-تقلید جامد اور گروہی و مسلکی عصبیت

اخبار آحاد سے افادۂ علم کے انکار کا ایک بڑا سبب جامد مقلدانہ روش اور مسلکی عصبیت بھی ہے جو متأخرین علماء میں شدت کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ تقلید کیا ہے؟ علمی میدان میں جمود و تعطل کی ایک خوشنما اور سنہری تعبیر ہے، انسانی قوت استدراک کو سلب کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس سے انسان کے اندر تحقیقی اور اجتہادی قوت میں انجماد پیدا ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کا مشہور قول ہے:

"مثل الذی یطلب العلم بلا حجة کمثل حاطب لیل یحمل حزمة حطب وفیه أفعی تلدغه وهو لایدری."(۱)

یعنی ''اس شخص کی مثال جو بلا دلیل علم حاصل کرتا ہے بالکل ایسے شخص کی طرح ہے جو رات میں لکڑی کا گٹھرا اٹھائے ہوئے ہے اس حال میں کہ اس کے اندر خبیث قسم کا سانپ ہو جو اسے ڈس لے اور اس کو اس کا پتہ نہ چلے۔''

امام ابن قیمؒ نے ''اعلام الموقعین عن رب العالمین''(۲) میں بطلان تقلید پر ستر صفحات پر حاوی ایک فصل تحریر کی ہے اور اس میں علماء کے معقول و منقول اکیاسی دلائل جمع کئے ہیں۔ خیر القرون میں تقلید شخصی کا سرے سے کوئی وجود نہ تھا چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ فرماتے ہیں:

''جان لو کہ پہلی اور دوسری صدی ہجری کے لوگ کسی ایک مذہب معین کی تقلید پر جمع نہ تھے۔ ابو طالب مکی ''قوت القلوب'' میں فرماتے ہیں: کتب اور مجموعات نو ایجاد ہیں۔ دین میں لوگوں کے اقوال نقل کرنا، لوگوں کا کسی ایک مسلک سے وابستہ ہونے کا فتوی، اسی مسلک کے قول کو ہر چیز میں اخذ کرنا اور مذہب پر تفقہ ــــــ پہلی اور دوسری دونوں صدیوں کے قدماء ان چیزوں پر عامل نہ تھے۔''(۳)

آں جناب ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"وتری العامة سیما الیوم فی کل قطر یتقیدون بمذهب من مذاهب المتقدمین یرون خروج الإنسان من مذهب من قلده ولو فی مسئلة کالخروج من الملة وکأنه نبی بعث إلیه وافترضت طاعته علیه وکان أوائل الأمة قبل المائة الرابعة غیر متقیدین بمذهب واحد."(۴)

(۱) ذکرہ البیہقی (۲) إعلام الموقعین ج۲
(۴)

''آج کل ہرطرف عوام کا جومتقدمین میں سے کسی ایک امام کی تقلید کرتے ہیں، یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی مقلد شخص اپنے امام کے جمیع مسائل میں سے کسی ایک مسئلہ کو چھوڑ کر دوسرے امام کے قول پر عمل کرے گا تو اس کا یہ خروج ،ملت سے خروج کے مترادف ہے اور اس کے امام کا مرتبہ اس کے ہاں ایسا ہے جیسا کہ وہ امام نبی بن کر اس کی طرف آیا ہے اور اللہ تعالی نے اس امام کی اطاعت اس پر فرض قرار دی ہے۔ حالانکہ چوتھی صدی سے قبل تمام مسلمان کسی خاص فقہی مذہب کے مقلد نہ تھے۔''

اسی طرح امام ذہبیؒ تیسری صدی ہجری کے حفاظ کے طبقہ نہم کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ولقد كان فى هذا العصر وما قاربه من أئمة الحديث النبوى خلق كثير وما ذكرنا عشرهم هنا وأكثرهم مذكورون فى تاريخي وكذلك كان فى هذا الوقت خلق من أئمه أهل الرأى والفروع وعدد من أساطين المعتزلة والشيعة وأصحاب الكلام الذين مشوا وراء المعقول وأعرضوا عما عليه السلف من التمسك بالآثار النبوية وظهر فى الفقهاء التقليد وتناقض الإجتهاد الخ."(۱)

''اس زمانے اور اس کے قریبی دور میں ائمہ حدیث بڑی تعداد میں تھے جس کا دسواں حصہ بھی ہم نے بیان نہیں کیا ہے۔ ان میں سے بیشتر کا تذکرہ میری تاریخ کی کتاب میں ہے اور اسی طرح اس وقت اہل الرائے والفروع کی ایک جماعت، کتنے ہی سرداران معتزلہ، شیعہ اور متکلمین موجود تھے جو معقول کے پیچھے دوڑے اور سلف کا جو طریقہ احادیث نبویہ کے ساتھ تمسک کا تھا اسے چھوڑ دیا اور اس وقت سے فقہاء میں تقلید ظاہر ہوئی اور اجتہاد کم ہونے لگا۔''

علامہ سند بن عنان مالکیؒ بیان کرتے ہیں:

''تقلید فی نفسہ ایک بدعت ہے جو بعد کے زمانے میں پیدا ہوئی اس لئے کہ ہمیں یہ قطعی علم ہے کہ صحابہ کے زمانے میں کسی خاص شخص کے نام کا کوئی مذہب نہ تھا جس کو پڑھایا پڑھایا جاتا ہو اور اس کی تقلید کی جاتی ہو، بلکہ وہ لوگ پیش آمدہ واقعات میں قرآن وحدیث کی طرف رجوع کرتے تھے اور اس سے کچھ نہ ملنے کی صورت میں اپنی نظر وبصیرت سے کام لیتے تھے...... پس اہل تقلید پر تعجب ہے کہ وہ کیسے اس چیز کو قدیم بتاتے ہیں حالانکہ یہ ہجرت کے دوسو سال کے بعد پیدا ہوئی جب کہ وہ قرون گزر چکے تھے جن کی رسول اللہ ﷺ نے تعریف فرمائی ہے۔''(۲)

امام ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"وإنما حدثت هذه البدعة فى القرن الرابع المذموم على لسان رسول

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ۲/ ۶۲۷ (۲) ایقاظ ھمم أولی الابصار للفلانی،ص۷۴-۷۵

(۳) إعلام الموقعین ۲/ ۱۹۱

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔"(۳)

یعنی" یہ بدعت تقلید چوتھے قرن (یعنی صحابہ، تابعین، تبع تابعین کے قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر کے بعد) پیدا ہوئی جس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذمت فرمائی ہے۔"

اور ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی صاحب فرماتے ہیں:

"زمانہ سلف میں تقلید کسی امام اور مجتہد قاضی کی معمول نہ تھی۔ جو شخص عامی ہوتا تھا اس کو اختیار تھا کہ زمانہ صحابہؓ اور تابعین اور تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین میں سے جس عالم سے چاہے دریافت مسائل شرعیہ کر کے موافق اس کے عمل کرے، کوئی اس پر انکار نہیں کرتا تھا۔"(۱)

صالح بن محمد العمری الفلانی مقلد اور متبع کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مقلد اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے متعلق سوال نہیں کرتا بلکہ اپنے امام کے مذہب کے متعلق ہی پوچھتا ہے۔ اگر اس پر یہ بات ظاہر بھی ہو جائے کہ اس کے امام کا مذہب کتاب اللہ اور سنت رسول کے خلاف ہے تو بھی وہ اس سے رجوع نہیں کرتا جب کہ متبع صرف اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے متعلق ہی سوال کرتا ہے اور کسی دوسرے کی رائے یا مذہب کے بارے میں نہیں پوچھتا الخ۔"(۲)

علامہ عز بن عبدالسلامؒ مقلدین کے رویہ پر حیرت اور افسوس کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"یہ کتنی حیرت ناک بات ہے کہ فقہائے مقلدین یہ جانتے ہوئے کہ انے امام کا موقف کمزور ہے اور اس کا دفاع ممکن نہیں مگر وہ بایں ہمہ اس مسئلہ میں امام کی تقلید کرتے ہیں اور کتاب وسنت اور قیاس صحیح کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ پھر اسی پر بس نہیں وہ نصوص کتاب وسنت کو رد کر دیتے ہیں اور اپنے امام کا دفاع کرنے کے لئے باطل اور بعید از کار تاویلات کا سہارا لیتے ہیں۔ ادوار سلف میں کسی خاص فقہی مسلک کی پیروی نہیں کی جاتی تھی۔ جو عالم مل جاتا اس سے مسئلہ دریافت کر لیا جاتا یہاںتک کہ فقہی گروہ پیدا ہوئے اور متعصب مقلدین آ نمودار ہوئے۔ اب ان کی حالت یہ ہے کہ امام کا مذہب اگرچہ کسی دلیل پر مبنی نہ ہوتا ہم وہ اس کی پیروی کرتے ہیں گویا وہ رسول و نبی ہے جس پر آسمانی وحی اتر رہی ہے۔ یہ بات حق وصواب سے بعید ہے اور کوئی دانشمند آدمی اس کا ارتکاب نہیں کر سکتا۔"(۳)

امام ابن حزمؒ کا دعوی ہے کہ:

"إن الفقهاء الذين قلدوا مبطلون للتقليد وأنهم نهوا أصحابهم عن تقليدهم."(۴)

یعنی" فقہاء کہ جن کی تقلید کی جاتی ہے خود تقلید کا ابطال کیا کرتے تھے اور اپنے اصحاب کو اپنی تقلید سے منع

(۱) مجموعۃ الفتاویٰ ۱/۳۰۲ (۲) ایقاظ الھمم ص ۴۱

(۳) قواعد الاحکام فی مصالح الأنام لعزبن عبدالسلام ۲/۱۳۴-۱۳۶، ایقاظ الھمم ص ۷۷-۷۸، حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ص ۱۵۳-۱۵۵

(۴) الاحکام فی اصول الأحکام لابن حزم ۶/۱۱۸

فرماتے تھے۔"

ربیع بن سلیمان الجیزیؒ بیان کرتے ہیں کہ:

"میں نے امام شافعیؒ کو سنا کہ ایک شخص ان سے مسئلہ پوچھ رہا تھا۔ امام رحمہ اللہ نے فرمایا: "نبی ﷺ سے اس بارے میں ایسا اور ایسا وارد ہے۔" اس سائل نے آپؒ سے پوچھا کہ اے ابوعبداللہ! "کیا آپ بھی یہی کہتے ہیں؟" امام شافعیؒ سخت ناراض ہوئے اور ان کا رنگ پیلا پڑ گیا۔ انہوں نے فرمایا: "ويحك أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا رويت لرسول الله ﷺ شيئا ولم أقل به ؟ نعم! على الرأس والعين۔" پھر اس شخص کے قول کی تردید فرمائی۔"(۱)

اس واقعہ کو حمیدی نے یوں روایت کیا ہے:

"امام شافعیؒ نے غصہ سے فرمایا: "أرأيت في وسطي زنارا أتراني خرجت من الكنيسة؟" میں کہتا ہوں کہ نبی ﷺ نے یوں فرمایا اور تو مجھ سے کہتا ہے کہ کیا میں بھی یہی کہتا ہوں؟ میں نبی ﷺ سے روایت کرتا ہوں، اپنی طرف سے یہ نہیں کہتا۔"(۲)

تقلید کے متعلق امام شافعیؒ کا قول ہے:

"جو شخص کسی شئ کی تحریم کے سلسلہ میں کسی معین امام کی تقلید کرے حالانکہ صحیح حدیث اس کے خلاف ثابت ہو اور سنت پر عمل کرنا اسے تقلید سے منع کرتا ہو پھر بھی وہ اس تقلید پر مصر ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ جس امام کی تقلید کرتا ہے اس نے اللہ تعالیٰ کے علاوہ اسے بھی اپنا رب بنالیا ہے جو اسکے لئے اس چیز کو حلال کر دیتا ہے جسے اللہ نے حرام ٹھرایا ہے اور اس چیز کو حرام کر دیتا ہے جسے اللہ نے حلال ٹھرایا ہے، فانا للہ وانا الیہ راجعون۔"(۳)

عبدالوہاب شعرانی "المیزان الکبریٰ" میں فرماتے ہیں:

"امام ابوداود فرماتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے سوال کیا: "الأوزاعي اتبع أم مالكاً؟" آں رحمہ اللہ نے جواب دیا: "ان میں سے کسی کی اپنے دین میں تقلید نہ کر، جو کچھ رسول اللہ ﷺ اور ان کے اصحاب رضی اللہ عنہم سے مروی ہے بس اس کو لے، پھر ان کے بعد تابعین اور مخیّر حضرات سے۔" امام احمدؒ نے فرمایا: "نہ میری تقلید کر اور نہ امام مالک کی نہ امام ابوحنیفہ کی، نہ امام شافعی کی، نہ اوزاعی اور نہ ہی ثوری رحمہم اللہ کی اور وہاں سے اخذ کر

---

(۱) رواہ ابونعیم فی الحلیۃ ۹/۱۰۶ والبیہقی فی مناقب الشافعی ۱/۴۷۵ والخطیب البغدادی فی الفقیہ والمتفقہ ۱/۱۵۰، باسناد صحیح

(۲) رواہ ابونعیم فی الحلیۃ ۹/۱۰۶ وفی "ذکر اخبار اصفہان" ۱/۱۸۳ والبیہقی فی مناقب الشافعی ۱/۴۷۴، باسناد صحیح وکذا فی قواعد التحدیث، ص ۲۷۶

(۳) ھدیۃ السلطان للشیخ محمد سلطان المعصومی الجندی، ص ۶۹

(۴) قواعد التحدیث، ص ۵۳، مسائل الامام احمد لأبی داود، ص ۲۷۷

جہاں سے یہ تمام لوگ اخذ کرتے ہیں۔''(۴)

امام ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں:

''تقلید میں منفعت عقل کا ابطال ہے کیونکہ اس کو تأمل اور تدبر کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ یہ انتہائی قبیح بات ہوگی کہ کسی کو روشنی کے لئے شمع دی جائے اور وہ اسے بجھا کر اندھیرے میں چلے۔''(۱)

امام ابن حزم اندلسیؒ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

''تقلید حرام ہے، کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے کے قول کو بلا دلیل قبول کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:﴿ اتبعوا ما انزل إليكم من ربكم ولاتتبعو من دونه أولياء﴾ (۲) اور﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه أباء نا ﴾(۳)اور جو شخص کسی کی تقلید نہیں کرتا اس کا وصف یوں بیان فرمایا ہے:﴿ فبشرعباد . الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم اولوا الالباب ﴾(۴)اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:﴿ فإن تنازعتم فى شئ فروده إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ (۵)پس اللہ تعالیٰ نے تنازع کو قرآن و سنت کے بجائے کسی دوسری طرف لوٹانے سے منع فرمایا ہے اور اول سے آخر تک تمام صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا اس امتناع پر اجماع بصحت ثابت ہے، اور یہ ممانعت اس بات سے ہے کہ ان میں سے کوئی اپنے ہی میں سے یا اپنے سے قبل گزرے ہوئے کسی دوسرے انسان کے قول کا قصد کرے اور اسے کلی طور پر اخذ کرے۔ پس جاننا چاہیے کہ جو امام ابو حنیفہ یا امام مالک یا امام شافعی یا امام احمد رحمہم اللہ کے تمام اقوال کو لے اور ان کا کوئی قول ترک نہ کرے اور قرآن و سنت میں سے جو کچھ آیا ہے اس پر اعتماد نہ کرے تو یقیناً اس نے اول سے آخر تک تمام امت کے اجماع کی مخالفت کی، اس بارے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ جس شخص نے اپنے نفس کے لئے نہ تو سلف کو اور نہ ہی تینوں اعصار محمودہ کے کسی شخص کو نمونہ پایا ہے، اس نے غیر مومنوں کے

---

(۱) تلبیس ابلیس لابن الجوزی، ص ۸۱ الطبعۃ المنیریہ

(۲) الأعراف-۳ (اللہ تعالیٰ نے جو حکم بھیجا ہے اس پر چلو کہتے ہیں کہ بلکہ ہم تو اسی پر استہ پر چلیں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے)۔

(۳) البقرہ-۱۷۰ (تم لوگ اس کی اتباع کرو جو تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے آئی ہے اور اللہ کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کی اتباع مت کرو)۔

(۴) الزمر-۱۷، ۱۸ (پس آپؐ میرے ان بندوں کو خوشخبری سنا دیجئے جو اس کلام الٰہی کو کان لگا کر سنتے ہیں پھر اس کی اچھی اچھی باتوں پر چلتے ہیں یہی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت کی اور یہی ہیں جو اہل عقل ہیں)۔

(۵) النساء-۵۹ (پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور رسول کے حوالہ کر دیا کرو۔ اگر تم اللہ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو)۔

(۶) الإحکام فی اصول الأحکام لابن حزم ۱/۱۵۴-۱۵۵

راستے کی اتباع کی ہے الخ۔''(٦)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے ہر قسم کی تقلید کی مذمت کی ہے لہٰذا مقلد گناہگار ہے اور مجتہد اللہ سے اجر وثواب پائے گا۔ ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی پیروی کرنے والا مقلد نہیں اس لئے کہ وہ ایسا فعل انجام دیتا ہے جس کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ بخلاف ازیں مقلد وہ ہے جو رسول کریم ﷺ کے علاوہ کسی اور کی پیروی کرتا ہے کیونکہ وہ ایسے فعل کا ارتکاب کرتا ہے جس کا اللہ نے حکم نہیں دیا ہے۔''(۱)

آں رحمہ اللہ ایک دوسری جگہ انتہائی واشگاف الفاظ میں فرماتے ہیں:

''کسی شخص کے لئے حلال نہیں کہ وہ کسی زندہ یا مردہ کی تقلید کرے بلکہ اس پر واجب ہے کہ حسب استطاعت اجتہاد کرے۔''(۲)

شیخ الاسلام تقی الدین ابن تیمیہؒ نے تو اس بارے میں اس قدر شدت فرمائی ہے کہ بقول آں رحمہ اللہ کے:

''جو شخص کسی امام کی تقلید کو واجب کرے تو اسے چاہیے کہ اللہ عزوجل سے توبہ کرے ورنہ اسے قتل کر دیا جائے کیونکہ یہ ایجاب تشریع میں اشراک باللہ ہے جو کہ صرف ربوبیت کے خصائص میں سے ہے۔''(۳)

محققین علمائے حنفیہ میں سے کمال ابن ہمام نے ''التحریر'' میں اور ابن عابدین شامی نے اوائل ''رد المحتار'' وغیرہ میں کسی ایک مذہب معین کی تقلید جامد لازم قرار نہیں دیا ہے اور اس امر کی صراحت کی ہے کہ مذہب معین کے التزام کا قول ضعیف ہے، چنانچہ مشہور حنفی عالم ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

''اس امت میں سے کسی پر حنفی، مالکی، شافعی یا حنبلی ہونا واجب نہیں ہے بلکہ لوگوں میں سے ہر شخص پر یہ واجب ہے کہ اگر وہ عالم نہ بن سکتا ہو تو کسی اہل الذکر سے معلوم کرے۔ ائمہ اربعہ اہل الذکر میں سے تھے، اسی لئے بعض لوگ کہتے ہیں کہ جس نے کسی عالم کی اتباع کی وہ اللہ تعالیٰ سے سلامتی کے ساتھ ملاقی ہوگا، اور ہر شخص سید الانبیاء سیدنا محمد ﷺ کی اتباع پر مکلّف و مامور ہے۔''(۴)

صوفی محی الدین ابن عربی ''الفتوحات الملکیہ'' میں لکھتے ہیں:

"لا يجوز ترك آية أو خبر صحيح بقول صاحب أو إمام ومن يفعل ذلك فقد ضل ضلالا مبينا وقد خرج عن دين الله."(٥)

(۱) المحلی لابن حزم (مترجم) ۱/۱۲۶ (۲) نفس مصدر ۱/۱۲۰

(۳) ہدیۃ السلطان لمحمد سلطان المعصومی، ص ۵۵ بحوالہ الانصاف کتاب القضاء

(۴) ہدیۃ السلطان لمحمد سلطان الجندی، ص ۵۸

(۵) فتاویٰ شمس الحق عظیم آبادی، ص ۱۷۲

یعنی ''کسی آیت یا صحیح حدیث کو کسی صحابی یا امام کے قول کی بناء پر چھوڑنا جائز نہیں ہے۔ جس نے ایسا کیا وہ کھلی گمراہی میں جا پڑا اور اللہ کے دین سے باہر ہو گیا۔''

علامہ سندھیؒ نے محی الدین ابن عربی (عرف شیخ اکبر) کا ایک قول یوں نقل کیا ہے:

"وأول من يتبرأ منهم يوم القيامة إمامهم فإنهم لايقدرون أن يثبتوا عنه أنه قال للناس قلدوني واتبعوني فإن ذلك من خصائص الرسول ﷺ."(۱)

یعنی ''سب سے پہلے قیامت کے دن مقلدین سے ان کے امام ہی بیزاری ظاہر کریں گے اور یہ مقلدین کبھی ثابت نہیں کر سکتے کہ کسی امام نے لوگوں سے یہ کہا ہو کہ تم میری تقلید کرو کیونکہ اطاعت واتباع تو صرف رسول اللہ ﷺ کا خاصہ ہے۔''

عبدالوہاب شعرانی کا قول ہے:

"إياك والتعصب لإمامك حميةً جاهلية من غير دليل فتخطئ طريق الصواب وأول من يتبرأ منك إمامك يوم القيامة."(۲)

یعنی ''مذہبی تعصب سے بچو کیونکہ یہ حمیت جاہلیت کی ہے جس پر کوئی دلیل نہیں۔ پس تو سیدھے راستہ سے ہٹ جائے گا اور سب سے پہلے قیامت کے روز تجھ سے تیرا امام ہی بیزار ہوگا۔''

علامہ ابن امیر الحاج فرماتے ہیں:

"لو التزم مذهبا معينا كأبى حنيفة والشافعي قيل يلزمه وقيل لا وهو الاصح."(۳)

علامہ سبکیؒ ''شرح تحریر الاصول'' میں فرماتے ہیں:

"فإن أمر رسول الله ﷺ أحق أن يعظم ويقتدى به من رأي أي معظم قد خالف أمره في بعض الأشياء خطأً."(۴)

یعنی ''رسول اللہ ﷺ کا فرمان زیادہ مستحق ہے کہ اس کی اتباع کی جائے۔ بلاشبہ اس کا احترام کسی بھی بڑے امام کی رائے کہیں سے زیادہ ہے جو کہ اس نے غلطی سے سنت نبوی کی مخالفت میں قائم کی ہے۔''

علامہ شرنبلالی ''عقد الفرید'' میں فرماتے ہیں:

"ليس على الإنسان التزام مذهب معين."(۵)

---

(۱) دراسات اللبیب، ص ۱۸۵، طبع لاہور
(۲) المیزان الکبریٰ، ص ۵۰، طبع مصر
(۳) فتاویٰ شمس الحق عظیم آبادی، ص ۱۷۰
(۴) التعلیق علی الایقاظ للسبکی، ص ۹۳
(۵) فتاویٰ شمس الحق عظیم آبادی، ص ۱۷۰

"انسان پر کسی معین مذہب کا التزام ضروری نہیں ہے۔"

صاحب "طوالع الأنوار" فرماتے ہیں:

"وجوب تقليد مجتهد معين لا حجة عليه لا من جهة الشريعة ولا من جهة العقل كما ذكره الشيخ ابن الهمام من الحنفية فى فتح القدير وفى كتابه المسمى بتحرير الأصول وبعدم وجوبه صرح الشيخ ابن عبدالسلام فى مختصر منتهى الأصول من المالكية والمحقق عضد الدين من الشافعية وذكر ابن أمير الحاج فى التقرير شرح التحرير: إن القرون الماضية من العلماء أجمعوا على أنه لا يحل لحاكم ولامفت بتقليد رجل واحد بحيث لا يحكم ولايفتى فى شئ من الأحكام إلا بقوله." (۱)

شیخ محمد بن عبدالعظیم مکی حنفی فرماتے ہیں:

"اعلم أنه لم يكلف الله أحدا من عباده أن يكون حنفيا أو مالكيا أو شافعيا أو حنبليا بل أوجب عليهم الإيمان بما بعث به محمدا ﷺ والعمل بشريعته." (۲)

"معلوم ہونا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کو اس بات کا مکلّف نہیں ٹھہرایا ہے کہ وہ حنفی یا مالکی یا شافعی یا حنبلی بنے بلکہ محمد ﷺ پر ایمان لانا اور آپ کی شریعت پر عمل کرنا ان کیلئے ضروری قرار دیا ہے۔"

شاہ ولی اللہ صاحب نے جامد تقلید کو شرک سے عبارت بتایا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"وفيمن يكون عاميا يقلد رجلا من الفقهاء بعينه يرى أنه يمتنع من مثله الخطأ وإن ما قاله هو الصواب البتة وأضمر فى قلبه أن لايترك تقليده وإن ظهر الدليل على خلافه وذلك ما رواه الترمذى عن عدى بن حاتمؓ انه قال سمعته يعنى رسول الله ﷺ يقرأ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله . قال إنهم لم يكونوا يعبدونهم لكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئا استحلوه وإذا حرموا عليهم شيئا حرموه." (۳)

یعنی "ایک ایسے شخص کے بارے میں جو عوام سے تعلق رکھتا ہے اور فقہاء میں سے کسی ایک فقیہ کا مقلد ہے یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ میرے امام سے غلطی کا صدور ناممکن ہے اور اس نے جو کچھ کہا ہے وہ یقیناً صحیح ہے اور اپنے دل میں یہ بات ٹھان لی ہے کہ وہ کسی حالت میں امام کا قول ترک نہیں کرے گا اگر چہ اس قول کے مخالف دلیل یعنی صحیح حدیث موجود ہے، یہ شخص اس روایت کا مصداق ہے جسے امام ترمذیؒ نے حضرت عدی بن حاتم سے روایت کیا ہے کہ وہ

(۱) فتاویٰ شمس الحق عظیم آبادی، ص ۱۷۰ (۲) القول السدید فی مسائل الاجتہاد والتقلید، ص ۳، طبع مصر

(۳) حجۃ اللہ البالغہ، ص ۱۵۵ طبع مصر

فرماتے ہیں، میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا کہ وہ اس آیت کی تفسیر یوں فرماتے تھے کہ انہوں نے اپنے عالموں اور راہبوں کو اللہ تعالیٰ کے سوا رب بنالیا تھا کہ وہ ان کا عبادت نہیں کرتے بلکہ ان کی روش یہ تھی کہ جسے وہ حلال قرار دیتے اسے حلال سمجھتے اور جسے وہ حرام قرار دیتے اسے حرام سمجھتے۔''

آنجناب مزید فرماتے ہیں:

"فإن بلغنا حديث من الرسول المعصوم الذى فرض الله علينا طاعته بسند صالح يدل على خلاف مذهبه وتركنا حديثه واتبعنا ذلك التخمين فمن اظلم منا وما عذرنا يوم يقوم الناس لرب العالمين."(۱)

''اگر ہمیں اپنے امام کے قول کے خلاف صحیح حدیث اس رسول معصوم کی مل جائے جس کی اطاعت اللہ تعالیٰ نے ہم نے فرض کر دی ہے اور ہم حدیث کو چھوڑ کر امام کے ظن وخیال پر کار بند رہے تو ہم سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا اور قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے یہاں کیا عذر پیش کریں گے۔''

ایک اور مقام پر آں محترم وصیت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وصیت ایں فقیر چنگ زدن بکتاب وسنت در اعتقاد وعمل پیوستہ بتدبر ہر دو مشغول شدن وہر روز حصہ از ہر دو خواندن واگر طاقت خواندن ندارد ورقی از ہر دو شنیدن ودر عقائد مذہب قدماء اہل سنت اختیار کردن واز تفصیل وتفتیش آں چہ سلف تفتیش نہ کردند اعراض نمودن وتشکیکات معقولیان خام التفات نہ کردن ودر فروع پیروئ علمائے محدثین کہ جامع باشند میان فقہ وحدیث کردن ودائما تفریعات فقہیہ را بر کتاب وسنت عرض نمودن واں چہ موافق باشد در حیز قول آوردن والا کالائ بد بریش خاوند دادن امت را ہیچ وقت از عرض مجتہدات بر کتاب وسنت استغناء حاصل نیست وسخن متقشفہ فقہاء کہ تقلید عالمی رادست آویز ساختہ وتتبع سنت را ترک کردہ نشنیدن وبدیشاں التفات نہ کردن وقربت خدا جستن بدوری ایناں۔''(۲)

یعنی ''اس فقیر کی وصیت یہ ہے کہ کتاب وسنت کی اتباع کی جائے اور ہر روز دونوں کا کچھ حصہ پڑھا جائے اور ہمیشہ دونوں میں غور وفکر کیا جائے۔ اگر پڑھنے کی استطاعت نہ ہو تو دونوں کے ایک ایک ورق کا ترجمہ ہی سن لیا جائے۔ اور عقائد میں سلف متقدمین کا مذہب اختیار کیا جائے۔ جن مسائل میں علمائے سلف نے احتراز کیا ہے ان میں بحث وتمحیص سے اعراض کیا جائے اور ناپختہ کار فلسفیوں کی موشگافیوں کی طرف قطعاً التفات نہ کیا جائے اور فروعی مسائل میں علمائے محدثین کی پیروی کی جائے جو حدیث وفقہ میں جامع تھے اور ہمیشہ فقہی جزئیات کو کتاب وسنت پر پیش کیا جائے جو ان کے موافق ہو اسے قبول کیا جائے اور جو مخالف ہو اسے رد کیا جائے۔ امت کو فقہی تفریعات کو

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ، ص ۱۵۶ (۲) تفہیمات الہیہ ۲/ ۲۴۵

کتاب وسنت پر پیش کرنے سے کبھی استغناء حاصل نہیں ہے اوران جامد فقہاء کی بات نہ سنی جائے جنہوں نے تقلید شخصی کواپنا دستورالعمل بنایااورسنت کی تلاش کرترک کردیا ہے اوران سے دوررہ کرخدا کا قرب حاصل کیا جائے۔''

ایک اور مقام پرفرماتے ہیں:

''میں اللہ کے لئے اللہ کی قسم کھا کرکہتا ہوں کہ امت میں سے کسی آدمی کے متعلق جس سے خطاء وصواب دونوں باتوں کا احتمال ہے، یہ اعتقاد رکھنا، کہ اللہ نے اس کی اطاعت مجھ پرفرض کردی ہے اور میرے لئے صرف وہی چیز واجب ہے جسے وہ واجب قرار دے، کفر ہے کیونکہ شریعت اس شخص سے مدتوں پہلے سے موجود ہے......اگر حدیث صحیح ہو، محدثین اس کی صحت کے شاہد ہوں، لوگوں نے اس پرعمل کیا ہواور معاملہ واضح ہو چکا ہو پھراس حدیث پر صرف اس لئے عمل نہ کیا جائے کہ اس کے امام متبوع نے اس کے مطابق فتوی نہیں دیا تو یہ بہت بڑی گمراہی ہے۔''(۱)

شیخ محمد حیات سندھیؒ فرماتے ہیں:

''ہرمسلمان پرلازم ہے کہ قرآن وحدیث کے معانی کی معرفت کے لئے اجتہاد وتتبع کرے اوران سے احکام کا اخراج کرے۔اگراس پرقادر نہ ہوتو اس پرعلماء کی تقلید کرنا مناسب ہے لیکن کسی ایک معین مذہب کا التزام نہ کرے کیونکہ یہ اس امام کو نبی کا درجہ دینے کے مشابہ ہے......ہم نے لوگوں کو غیر منسوخ احادیث صحاح کوترک کرتے اوراپنے بلاسند مذہب کے ساتھ متعلق دیکھا ہے۔''

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"فمن يتعصب لواحد معين غير الرسول ويرى أن قوله هو الصواب الذى يجب اتباعه دون الأئمة الآخرين فهو ضال جاهل بل قد يكون كافرا يستتاب فإن تاب وإلا قتل فإنه متى اعتقد أنه يجب على الناس اتباع أحد بعينه من هذه الأئمة رضى الله عنهم أجمعين دون الآخرين فقد جعله بمنزلة النبى ﷺ وذلك كفر."(۲)

''جوشخص کسی ایک معین شخص پراڑ جائے رسول اللہ ﷺ کے سوااوراس کا قول ہی صواب ودرست سمجھے اور اسی کی تقلید واجب جانے دوسرے ائمہ اسلام کی پیروی نہ کرے، ایسا شخص گمراہ وجاہل ہے بلکہ (اس جمود کے سبب) وہ کافر ہے اس سے توبہ کرائی جائے اگر توبہ کرے تو خیر ورنہ اس کو قتل کردیا جائے کیونکہ جس نے آنحضرت ﷺ کے سوا دوسرے کسی امام مجتہد معین کی اتباع ضروری سمجھی اوراس کولوگوں پرواجب قراردیا تو ایسے شخص نے اپنے امام کو

(۱) نفس مصدر ۱/ ۲۱۱ (۲) تحفۃ الأنام فی العمل بحدیث النبی علیہ السلام، ص ۱۴، طبع دہلی

بمنزلہ نبی ﷺ کے ٹھرایا اور یہ کفر ہے۔"

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فرماتے ہیں:

"دریں جا باید دانست کہ. چنانچہ عبادت غیر خدا مطلقا شرک وکفر است اطاعت غیر او تعالی نیز باستقلال کفر است ومعنی اطاعت غیر بالاستقلال آنست کہ او را مبلغ احکام او ندانستہ بربقۂ اطاعت او در گردن انداز د وتقلید او را لازم شمار د باوجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او است برندارد وایں ہم نوعیست از اتخاذ انداد و در آیت کریمہ ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم﴾ (الآیۃ) (۱)۔" (۲)

یعنی "جیسے عبادت غیر خدا مطلقا شرک وکفر ہے ایسے ہی مستقل طور سے اطاعت غیر خدا بھی کفر ہے اور اطاعت بالاستقلال کے معنی یہ ہیں کہ اپنے مقتدی کو صرف مبلغ احکام ہی نہ جانے بلکہ اس کی تقلید کا پٹہ اپنی گردن میں ڈال کر اس کی تقلید کو اپنے اوپر لازم سمجھے اور باوجود ظہور مخالفت حکم الٰہی اس کی تقلید سے دست بردار نہ ہو۔ پس احبار ورہبان کو رب پکڑنا یہی ہے جس کا اس آیت کریمہ میں ذکر کیا گیا ہے: "انہوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے علمائے اور مشائخ کو باعتبار اطاعت رب بنا رکھا ہے اور مسیح ابن مریم کو بھی۔"

آنجناب مزید فرماتے ہیں:

"فی الحقیقت اگر مقلدان مذہب تفحص کنند می یابند کہ ایں بلائے تقلید ایشاں را بحدے کشیدہ کہ قول ہر یکے از آحاد فقہاء در مقابل حدیث می آرند و ترجیح میں دہند وایں از اں قبیل است کہ علماء را بہ پیغمبری رسانیدہ شود بلکہ بخدا۔" (۳)

قاضی ثناء اللہ پانی پتی فرماتے ہیں:

"إذا صح عند أحد حديث مرفوع عن النبي ﷺ سالما عن المعارضة ولم يظهر له ناسخ وكان فتوى أبي حنيفة رحمه الله مثلا خلافه وقد ذهب على وفق الحديث أحد من الأئمة الأربعة يجب عليه اتباع الحديث الثابت ولايمنعه الجمود على مذهبه من ذلك كيلا يلزم اتخاذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله." (۴)

"جب کوئی صحیح مرفوع حدیث نبی ﷺ کی پائی جائے اور معارضہ سے بھی سالم ہو اور اس کا کوئی ناسخ بھی ظاہر نہ ہو اور مثلاً فتوی امام ابوحنیفہ کا اس حدیث کے خلاف ہو حالانکہ ائمہ اربعہؒ میں سے کسی کا اس حدیث کے موافق عمل ہے تو ایسے وقت میں صحیح مرفوع حدیث پر عمل کرنا واجب ہے اور ایسے وقت میں جمود مذہبی یعنی تقلید امام کو عمل

---

(۱) التوبہ-۳۱ (۲) تفسیر عزیزی ۱/ ۱۲۸

(۳) فتاویٰ عزیزی ۱/ ۷۲ طبع مجتبائی (۴) تفسیر مظہری ۲/ ۶۴ طبع دہلی

حدیث سے مانع نہ ہونا چاہیئے ورنہ لازم آئے گا بعض کا بعض کو رب بنالینا۔''

جناب بحرالعلوم عبدالعلی لکھنوی فرماتے ہیں:

"وأما الاجتهاد المطلق فقالوا أنه اختتم بالأئمة الأربعة حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الأمة وهذا كله هوس من هوساتهم لم يأتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم وإنما هم من الذين حكم الحديث أنهم أفتوا بغير العلم فضلوا و اضلوا."(۱)

''بعض لوگوں نے ائمہ اربعہ پر اجتہاد کے ختم ہونے کا دعوی کر کے یہ قرار دے دیا کہ ان چاروں سے کسی ایک کی تقلید ضروری ہے لیکن یہ ان کا خیال، ہوس نفسانی ہے اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں اور ان کے ایسے کلام کوئی وزن نہیں رکھتے۔ ایسے ہی لوگوں پر یہ حدیث نبویؐ صادق آ رہی ہے: بلا علم فتوی دینے والے آپ بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔''

مولوی محبّ اللہ بہاری صاحب، بحرالعلوم عبدالعلی لکھنوی صاحب کی شرح میں لکھتے ہیں:

"إذ لا واجب إلاما أوجب الله تعالى والحكم له ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة فإيجابه تشريع شرع جديد."(۲)

''نہیں واجب مگر وہی جو اللہ تعالی نے واجب کیا اور حکم اسی کا ہے اور اللہ تعالی نے کسی پر واجب نہیں کیا کہ وہ کسی امام کا مذہب لازم پکڑے۔ یہ واجب ٹھہرانا ایک شرع جدید پیدا کرنا ہے۔''

شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ دہلوی فرماتے ہیں:

''مثل حکم بوجوب تقلید مجتہد معین از مجتہدین سابقین از قبیل بدعات است۔''(۳)

یعنی ''سابقہ مجتہدین میں سے کسی معین مجتہد کی تقلید کے وجوب کا حکم بدعات کی اقسام میں سے ہے۔''

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''ہمیں قدر کافی است کہ وقتے کہ حاجتے پیش آید از کسے از یشاں استفسار کردہ شود نہ آنکہ ارادہ وتقلید (شخصے معین از مجتہدین ومشائخ) ہم مثل ایمان بالانبیاء از ارکان دین شمردہ شود ولقب حنفی وقادری بمثابہ لقب مسلمان وسنی اظہار کردہ شود وامتیاز از شافعیان وچشتیان مثل امتیاز از کفار وروافض از لوازم تدین شمردہ شود وانتقال را از مذہبے بمذہبے یا طریقہ بطریقہ مثل ارتداد وابتداع وبغی موجب قتل وہتک معدود کردہ شود یا دعوی اجتہاد وولایت را مثل دعوی نبوت یا دعوی امامت بطریق بغی بر امام حق باعث قتال واہانت قرار دادہ شود آیا نمی بینی کہ باطاعت قاضی جبر کردن

---

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ص ۶۲۴ طبع نولکشور لکھنو (۲) نفس مصدر ۶۲۸

(۳) ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت والضریح ص ۶۳-۶۴ طبع فاروقی دہلی

می رسد نہ براطاعت مجتہد کہ رد حکم قاضی دیگر را ہم نمی رسد چہ جائے کہ آحاد رعایا را بخلاف حکم مجتہد کہ بر ہر کسے قبول آں واجب نیست لا سیما در وقتے کہ آں کس کہ خود مجتہد باشد کہ او را تقلید مجتہد اول اصلا جائز نیست بالجملہ غرض ازیں کلام آنکہ اشتغال بہ تفتیش ظاہر کتاب وسنت وتعلیم وتعلم آں خواہ بخواندن باشد خواہ باستماع مضامین آں وسعی در اشاعت آں از جنس اکل وشرب ولباس است کہ مدار زندگانی بر آنست واشتغال باحکام فقہیہ معتبرہ واشتغال صوفیہ نافعہ از قبیل مداوات ومعالجہ است کہ عند الضرورت بقدر حاجت بعمل آرند وبعد ازاں بکار اصلی خود مشغول باشند وعنوان وشعار خود محمدیہ خالصہ وتسنن قدیم باید داشت نہ تمذہب بمذہب خاص وانسلاک در طریقہ مخصوصہ بلکہ مذاہب وطرق را مثل دکاکین عطارین باید شمرد وخود را از منسلکان جند محمدی ومحمدیہ خالصہ را شعار خود باید کرد واقامت ظاہر سنت را کاروبار خود باید داشت واحکام فقہیہ را واشغال صوفیہ معتبرہ را خالی از شوب فساد وبدعت باشند بقدر حاجت استعمال باید کرد وزائد از حاجت باآں توغل نباید کرد۔"(۱)

یعنی "اتنا کافی ہے کہ ضرورت پیش آنے پر کسی بھی صاحب علم سے مسئلہ دریافت کرلیا جائے نہ یہ کہ کسی معین شخص کی تقلید کو ایمان بالرسالت کی طرح دین کا بنیادی رکن سمجھا جائے اور حنفی قادری وغیرہ القاب، مسلمان اور سنی کی حیثیت اختیار کرلیں، نیز شافعیوں اور چشتیوں سے امتیاز کو کافروں اور رافضیوں سے امتیاز کی طرح لوازم دین سے قرار دے لیا جائے نیز کسی مسلک کی تبدیلی کو ارتداد، بدعت اور بغاوت کے مترادف جان کر مسلک تبدیل کرنے کو قتل اور توہین کا موجب گردانا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ہر مسلمان کو سروکار ظاہر کتاب وسنت سے رکھنا چاہئے اور خواہ براہ راست پڑھنے یا سننے ہی سے ان دونوں کی تعلیم وتعلم کا شغل اور ان کی ہی نشر واشاعت میں سعی وکوشش رکھنی چاہئے۔ یہ چیز کھانے پینے اور لباس کی طرح دراصل مدار زندگی ہے۔ رہے فقیہوں کے فتاوی یا صوفیاء کرام کے ورد و وظیفے تو اگر بدعت وغیرہ کی خرابیوں سے پاک ہوں تو بھی ان کی حیثیت دوا دارو اور علاج کی ہے کہ جب ضرورت پڑے بقدر حاجت ان کا استعمال کرکے ان کو ترک کرکے اصل مشغولیت ظاہر کتاب وسنت میں رکھی جائے اور اپنا شعار اور عنوان سلف کا قدیم طریقہ خالص محمدیت، اور راہ سنت، ہی اختیار کرنا چاہئے نہ کہ کسی خاص مذہب کی پابندی اور مخصوص طریقہ کا التزام بلکہ مذہبوں یعنی مسلکوں اور طریقوں کو یوں سمجھنا چاہئے کہ عطاروں کی دکانیں ہیں جن سے حسب ضرورت دوا لے جاتے ہیں ان سے گہری دلچسپی نہ لی جائے اور خود کو محمدی فوج سے منسلک رکھا جائے اور اپنی پوری توجہ ظاہر کتاب کی ترویج واشاعت میں مرکوز کردینی چاہئے۔"

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"وليت شعري كيف يجوز التزام تقليد معين مع تمكن الرجوع إلى الروايات

---

(۱) ایضاح الحق الصریح فی احکام المیت والضریح ص ۷۶-۷۷ مختصرا

المنقولة عن النبیﷺ الصریحة الدالة خلاف قول الإمام المقلد فإن لم یترک قول إمامه ففیه شائبة من الشرک کما یدل علیه حدیث الترمذی عن عدی بن حاتم أنه سأل رسول اللهﷺ عن قوله ﴿إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسیح بن مریم﴾ فقال یا رسول اللهﷺ إنا لم نتخذ أحبارنا أربابا فقال إنکم حللتم ما أحلوا وحرمتم ما حرموا ولیس المراد به رد النصوص وإنکارها فی مقابلة قول أئمتهم بل المراد هو تأویل الدلائل الشرعیة إلی قول أئمتهم ، فعلم من هذا أن اتباع شخص معین بحیث یتمسک بقوله وإن ثبت علی خلافه دلائل من السنة والکتاب ویأول الی قوله شرب من النصرانیة وحظ من الشرک والعجب من القوم لایخافون من مثل هذا الاتباع بل یحیفون تارکه فما أحق هذه الآیة فی جوابهم وکیف أخاف ما أشرکتم ولا تخافون أنکم أشرکتم بالله ما لم ینزل به علیکم سلطانا فأی الفریقین أحق بالأمن إن کنتم تعلمون (۱) ـــــ فتدبر وانصف ولاتکن من الممترین ونعوذ بالله أن نکون من المتعصبین ."ـــــ(۲)

یعنی" کاش میں اس بات کو سمجھ سکتا کہ جب کسی شخص کو نبیﷺ سے منقول ایسی روایات کی طرف رجوع کی قدرت حاصل ہوجائے جو صریحاً قول امام کے خلاف ہوں تو ایسے شخص کیلئے کسی معین شخص کی تقلید کا لازم پکڑنا کیسے جائز ہوسکتا ہے؟ پس اگر کوئی مقلد اس صورت میں بھی اپنے امام کا قول ترک نہیں کرتا تو اس میں شائبہ ترک ہے، جیسا کہ حضرت عدی بن حاتم سے مروی ترمذی کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عدیؓ نے نبیﷺ سے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد اتخذوا أحبارهم الخ کہ یہودیوں اور عیسائیوں نے اپنے علماء اور صوفیوں نیز حضرت مسیح بن مریم کو اللہ تعالیٰ کے سوا رب بنالیا ہے کے متعلق استفسار کیا کہ ہم نے تو اپنے علماء اور صوفیوں کو اپنا رب نہیں بنایا تھا۔ آپؐ نے جواب دیا کہ کیا یہ سچ نہیں کہ تم نے اسی چیز کو حلال سمجھا جو انہوں نے حلال قرار دی اور اسے حرام سمجھا جسے انہوں نے حرام ٹھہرایا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ اپنے اماموں کے مقابلے میں نصوص کا رد و انکار کرتے تھے بلکہ ان کے اس رویہ کا بیان ہے کہ دلائل شرعیہ کو وہ توڑ مروڑ کر اپنے اماموں کے قول کے مطابق بنالیتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی شخص معین کی اس طرح اتباع کہ ہر صورت میں اسی کی بات مانی جائے اگرچہ اس کے خلاف قرآن وسنت کے دلائل موجود ہوں اور دلائل شریعت میں تاویل کرکے ان کو اپنے امام کے مطابق بنانا اس میں شائبہ نصرانیت اور حصہ شرک ہے اور ایسے لوگوں پر تعجب ہے جو ایسی تقلید سے ڈرنے کے بجائے تارکین تقلید پر ظلم توڑتے ہیں پس ان کے جواب میں یہ آیت کتنی برمحل ہے:

(۱) الانعام-۳۱ (۲) تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین، ص ۲۷-۲۸ ملخصاً طبع لاہور

''اور کیسے ڈروں میں ان سے جن کو تم شریک بناتے ہو اور تم اس بات سے نہیں ڈرتے کہ تم اللہ کے ساتھ شریک بناتے ہو جس کی کوئی دلیل تم پر اللہ نے نہیں اتاری۔ پس ہم دونوں جماعتوں میں سے کون امن کا زیادہ مستحق ہے اگر تم جانتے ہو۔'' پس سوچو اور انصاف کرو نیز شک و تعصب سے کنارہ کشی اختیار کرو۔''

مرزا مظہر جان جاناںؒ اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

''ظاہر است کہ بر افراد امت اتباع پیغمبر واجب است و اتباع ہیچ یکے از یں ائمہ واجب نیست۔''(۱)

یعنی ''ظاہر ہے کہ امت کے افراد پر پیغمبر ﷺ کی اتباع واجب ہے اور ان ائمہ میں سے کسی کی بھی اتباع واجب نہیں ہے۔''

آں رحمہ اللہ اپنے ''وصیت نامہ'' میں فرماتے ہیں:

''مخلصاں مارا ہمیں وصیت جامع کافی است کہ تا دم اخیر در اتباع سنت بکوشند و مقصود حقیقی غیر از حق تعالی را و متبوع واجب الاتباع غیر از رسول اللہ ﷺ رانداانند۔''(۲)

مولوی محمود الحسن صاحب دیو بندی فرماتے ہیں:

''یہ بات ظاہر ہے کہ بنائے تقلید بدلالت آیت ﴿ فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ و نیز بدلالت عقل فقط اسی امر پر ہے کہ جس بات کو آدمی خود نہ سمجھے اور اس کی فہم کو وہاں تک رسائی نہ ہو تو بہ ناچاری اس فن کے جاننے والوں کا اتباع کرنا پڑتا ہے یہ نہیں کہ تقلید فی حد ذاتہ کوئی امر ضروری واجب فی الدین ہے۔''(۳)

آں موصوف مزید فرماتے ہیں:

''اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کی تقلید (شخصی) جس کا مبنی تعصب پر ہو ہرگز نہ چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء حنفیہ نے مواضع کثیرہ میں صاحبین وغیرہ کے قول کو معمول بہ ٹھہرایا ہے بلکہ بعض مواقع ضرورت میں خاص کیفیت کے ساتھ ائمہ دیگر مثلاً امام شافعیؒ وغیرہ کے قول پر بھی عمل کرنے کی اجازت دی ہے۔''(۴)

مولوی ظہیر حسن شوق نیموی (صاحب آثار السنن) فرماتے ہیں:

''ان اماموں کے اس وقت جو مقلدین تھے وہ علی سبیل الالتزام ان کے مقلد نہ تھے۔ امام معین کی تقلید کو کچھ لازم نہیں کر لیا تھا اکثر مسائل کی اتباع کی وجہ سے وہ لوگ ان کی طرف منسوب ہو گئے تھے۔''(۵)

مولوی منصور علی مراد آبادی چار سو چھیاسٹھ علماء احناف کی توثیق کے ساتھ فرماتے ہیں:

''حاصل کلام یہ ہے کہ جو شخص واقف سنت ہو اس کو حنفی یا شافعی بننا کچھ ضرور نہیں اور جو مسائل صریح قرآن

(۱) مکتوبات مظہریہ ص ۲۹
(۲) وصیت نامہ، ص ۸۵
(۳) ایضاح الادلۃ، ص ۱۰۱ طبع دیو بند
(۴) نفس مصدر، ص ۳۹
(۵) رسالہ اوضحۃ الجید فی اثبات التقلید، ص ۴ طبع لکھنو
(۶) الفتح المبین، ص ۳۸ طبع قدیم لکھنو

وحدیث سے ماخوذ ہوتے ہیں ان میں تقلید محض بے اصل اور لغو ہے۔''(٦)

آں موصوف مزید فرماتے ہیں:

''حاصل کلام یہ ہے کہ حنفیہ تقلید شخصی کو علی الاطلاق واجب نہیں جانتے محققین حنفیہ نے ان مسائل کو جن میں ان کو خلاف حدیث معلوم ہوا ترک کر دیا مگر وہ مسائل شاذ و نادر ہیں۔''(۱)

اور مولوی اشرف علی تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

''اکثر مقلدین عوام بلکہ خواص تقلید پر اس قدر جامد ہوتے ہیں کہ اگر قول مجتہد کے برخلاف کوئی آیت یا حدیث کان میں پڑتی ہے اور ان کے قلب میں انشراح وانبساط نہیں رہتا بلکہ اول استنکار قلب میں پیدا ہوتا ہے پھر تاویل کی فکر ہوتی ہے خواہ کتنی ہی بعید ہو خواہ دوسری دلیل قوی اس کے معارض ہو بلکہ مجتہد کی دلیل اس مسئلہ میں بجز قیاس کے کچھ بھی نہ ہو۔ بلکہ اپنے دل میں اس تاویل کی وقعت بھی نہ ہو۔ مگر نصرت مذہب کے لئے تاویل ضروری سمجھتے ہیں۔ دل یہ نہیں مانتا کہ قول مجتہد کو چھوڑ کر حدیث صحیح صریح پر عمل کریں۔ بعض سنن مختلف فیہا مثلاً آمین بالجہر وغیرہ پر حرب ضرب کی نوبت آجاتی ہے اور قرون ثلاثہ میں اس (تقلید شخصی) کا شیوع نہ ہوا تھا بلکہ کیف ما اتفق جس سے چاہا مسئلہ دریافت کر لیا۔ اگرچہ اس پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ مذہب خامس مستحدث کرنا جائز نہیں یعنی جو مسئلہ چاروں مذہبوں کے خلاف ہو اس پر عمل جائز نہیں کہ حق دائر و منحصر اس چار میں ہے۔ مگر اس پر بھی کوئی دلیل نہیں کیونکہ اہل ظاہر ہر زمانہ میں رہے ہیں اور یہ بھی نہیں کہ سب اہل ہوی ہوں وہ اس اتفاق سے علیحدہ رہے۔ دوسرے اگر اجماع ثابت بھی ہو جائے مگر تقلید شخصی پر تو کبھی اجماع (بھی) نہیں ہوا۔''(۲)

آں موصوف مزید فرماتے ہیں:

''بعض مقلدین نے اپنے ائمہ کو معصوم عن الخطاء ومصیب وجوباً ومفروض الاطاعت تصور کر کے عزم بالجزم کیا کہ خواہ کیسی ہی حدیث صحیح مخالف قول امام صاحب کے ہو اور مستند قول امام کا بجز قیاس کے امر دیگر نہ ہو پھر بھی بہت سے علل وخلل حدیث میں پیدا کر کے یا اس کی تاویل بعید کر کے حدیث کو رد کر دیں گے اور قول امام کو نہ چھوڑیں گے۔ ایسی تقلید حرام اور بمصداق قولہ تعالیٰ ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله﴾ —— الآیۃ، اور خلاف وصیت ائمہ مرحومین کے ہے۔''(۳)

لیکن حیرت تو اس بات پر ہوتی ہے کہ ائمہ مجتہدین کے تاکیدی نصائح (جن میں سے کچھ کا تذکرہ اوپر ذیلی عنوان: ''پانچواں حنفی اصول'' کے تحت گزر چکا ہے) اور مذکورہ بالا علماء ومشائخ کے صریح فتاوی کے باوجود ہم اکثر

---

(۱) الفتح المبین، ص ۳۷ (۲) تذکرۃ الرشید ۱/۱۳۱

(۳) فتاوئ امدادیہ ۴/۹۰

علمائے مقلدین کو دیکھتے ہیں کہ جب اپنے مذہب کے خلاف کوئی حدیث پاتے ہیں اور اس کا جواب نہیں دے سکتے تو اپنے فقہی مسلک کو ثابت کرنے کے لئے مختلف قسم کی وجوہ ترجیح نکالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر یہ بھی نہیں کر سکتے تو بلا دلیل حدیث کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں یا اس کو مخصوص، خبر آحاد، اور متروک العمل قرار دیتے ہیں۔ اگر ان باتوں میں سے کوئی بھی چیز ممکن نہ ہو تو کہتے ہیں کہ ہمارا امام تمام احادیث کا علم رکھتا تھا اس لئے اس نے اس حدیث کو یونہی ترک نہیں کیا ہے۔ اس حدیث کے متروک العمل ہونے کی کچھ نہ کچھ وجہ ضرور ہوگی۔ بعض اوقات یوں کہتے ہیں کہ حدیث نبوی کا فہم وادراک بازیچۂ طفلاں نہیں ہے، ہم تو اسے سمجھ بھی نہیں سکتے چہ جائے کہ اس پر عمل کریں۔ انہیں یہ معلوم نہیں کہ حدیث کی تعظیم اس پر عمل کرنے میں ہے اور حدیث پر عمل نہ کرنا اس کی توہین وتذلیل کے مترادف ہے۔ یہ بات بھی غلط ہے کہ ہم حدیث کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ اگر احادیث نبوی بالائے ادراک ہوتیں تو عام مسلمانوں کو ان کی تعمیل کے لئے مکلّف ومامور نہ کیا جاتا، صرف ائمہ مجتہدین جیسے لوگ ہی ان کی تعمیل کرنے کے مجاز ہوتے۔ یہ ہیں ہمارے علم ومشاہدہ کے مطابق اخبار آحاد کو مفید علم نہ سمجھنے کے چند اہم اسباب۔

احادیث کے متعلق مذکورہ بالا اختلافات کے نتائج

مذکورہ بالا ان تمام اختلافات کو دیکھ کر علامہ خضری جو نتیجہ اخذ کرتے ہیں وہ ہدیہ قارئین ہے، فرماتے ہیں:

"یہ تمام اختلافات اس بات کے آئینہ دار ہیں کہ احادیث نبوی کی قدر ومنزلت متعین کرنے میں علماء کا بڑا اختلاف رہا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی حنفی شخص حدیث کی شہرت کی بناء پر اس پر عمل کرتا اور شافعی المسلک ضعیف الاسناد ہونے کی بناء پر اس کو متروک العمل قرار دیتا، کوئی مالکی شخص کسی حدیث پر اس لئے عمل نہ کرتا کہ اہل مدینہ کا تعامل اس کے خلاف ہے۔ اس کے برخلاف شافعی المسلک صحیح الاسناد ہونے کی بنا پر اس پر عمل کرتا۔ آخری دور میں ایسے لوگ بھی منظر عام پر آنے لگے جو اپنے فقہی مسالک کی تائید وحمایت کرتے اور دوسرے ائمہ پر تنقید اور ان کی تحقیر کرتے تھے۔ ان لوگوں نے ان اصول کو نظر انداز کر دیا تھا جن پر یہ ائمہ قائم رہے۔ وہ جب دیکھتے کہ دوسرے فقہی مسلک کے حاملین نے کسی حدیث پر عمل نہیں کیا تو وہ ان پر معترض ہوتے تھے کہ انہوں نے ایک صحیح الاسناد حدیث کی مخالفت کی ہے۔ اگرچہ وہ حدیث ان شرائط کی جامع نہ ہو جو دوسرے فقہی مسلک کے حاملین کے نزدیک ضروری ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کرتے تھے کہ جس حدیث پر ان کے امام نے عمل نہیں کیا وہ حتی المقدور جیسے بھی ممکن ہو اس کو ضعیف ٹھہرانے کی کوشش کرتے، حالانکہ یوں کہنا بہت آسان تھا کہ چونکہ وہ حدیث ان ضروری شرائط کی حامل

---

(۱) تاریخ التشریع الاسلامی للخضری، ص۲۱۰

نہیں جو امام کے نزدیک لازم تھے اس لئے امام نے اس کو معمول بہ قرار نہیں دیا۔“(۱)

خلاصۂ بحث

یہ ہے کہ ہر مسلمان پر واجب ہے کہ وہ ہر اس حدیث پر ایمان رکھے جو محدثین کے نزدیک رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو خواہ وہ عقائد کے باب کی ہو یا احکام کے باب کی، متواتر ہو یا آحاد، آحاد سے خواہ قطعیت اور یقین کا فائدہ پہنچتا ہو یا ظن غالب کا، اسی طرح مؤمن استجابت کے اس حکم کو بجالا سکتا ہے جس کا حکم اللہ عزوجل نے یوں فرمایا ہے۔

﴿يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾(۱)

یعنی ”اے ایمان والو! اللہ اور رسول جب تم کو پکاریں تو ان کے کہنے کو بجالایا کرو۔“

• • •

(۱) الانفال-۲۴

اخبارِ آحاد کی حجیت ـــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں

[جناب امین احسن اصلاحی صاحب نے "اخبار آحاد" کے متعلق زیر تبصرہ کتاب میں دو مقامات پر گفتگو کی ہے، پہلا مقام باب اول ("حدیث اور سنت میں فرق") ہے جہاں اس موضوع پر ضمنی اور مختصراً بحث کی گئی ہے اور دوسرا مقام باب ہشتم ("اخبار آحاد کی حجیت") ہے جہاں اس عنوان پر قدرے تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ اخبار آحاد اور ان کی حجیت کے متعلق تمام ضروری گوشوں پر نقد و بحث اس باب کے حصہ اول میں گزر چکی ہے، اب ذیل میں اس بارے میں جناب اصلاحی صاحب کے مخصوص نقطہ نظر پر تبصرہ پیش خدمت ہے۔ اختتام پر جناب اصلاحی صاحب کے استاذ و مرشد جناب حمید الدین فراہی کے نقطہ نظر کا بھی مختصراً تذکرہ کیا جائے گا۔ وما توفیقی إلا بالله. واضح رہے کہ زیر نظر باب اس سے قبل رسالہ "تدبر لاہور شمارہ ۹/۲۴-۳۱ مجریہ ماہ دسمبر ۱۹۸۳ء میں طبع ہو چکا ہے]۔

جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

"احادیث کا اصل ذخیرہ اخبار آحاد پر مشتمل ہے۔ اس لئے اخبار آحاد کی حجیت کے مسئلہ کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا نہایت اہم اور ضروری ہے۔ دین و شریعت میں اس کی جو بنیادی اہمیت ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے تمام مضمرات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے۔ اسلام میں بیشتر شہادت کے لئے دو شاہدوں کی شرط ہے، اس وجہ سے یہ بات کھٹکتی ہے کہ کیا صرف ایک راوی کی روایت سے بھی۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ خبر واحد کا راوی ایک ہی ہو۔ اس درجہ کا علم حاصل ہو سکتا ہے کہ اس سے حجت قائم ہو جائے اور اس کی خلاف ورزی جائز نہ رہے؟ یعنی ایک شخص کے علم میں کوئی خبر واحد آئے تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس کے پاس ایک حکم رسول پہنچ گیا ہے اور اس کی بنیاد پر اس کے اوپر ایسی حجت قائم ہو گئی کہ اس کی خلاف ورزی اس کے لئے جائز نہیں رہی؟

اس مسئلے پر بحث سے پہلے یہ جان لیجئے کہ اخبار آحاد کی تعریف کیا ہے؟۔"(۱)

مندرجہ بالا سطور میں جناب اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا قطعاً درست ہے کہ "اسلام میں بیشتر شہادت کے لئے دو شاہدوں کی شرط ہے"۔ لیکن محض اس بنا پر خبر واحد کے متعلق مذکورہ "کھٹک" کا جواز متعدد وجوہ کے پیش نظر غیر درست ہے۔ خبر اور شہادت بعض معانی کے اعتبار سے اگرچہ متحد ہوتی ہیں لیکن باعتبار احکام ان کے درمیان واضح فرق موجود ہوتا ہے، چنانچہ علامہ خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

"إن الشاهد يوافق المخبر في بعض صفاته. ويفارقه في بعضها."(۲)

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۳
(۲) الکفایۃ فی علم الروایۃ، ص ۹۴

پس شبہات کی علامات یا قبولیت شہادت کے لئے شاہدوں کی تعداد کی شرط وغیرہ سے خبر کو شہادت پر قیاس کرتے ہوئے خبر کا حکم ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ذیل میں خبر اور شہادت کے مابین فرق ملاحظہ فرمائیں:

خبر اور شہادت میں فرق

امام مسلمؒ نے غیر عادل اور فاسق کی خبر کے غیر مقبول ہونے پر آیات شہادت سے استدلال کرتے ہوئے خبر وشہادت کے مابین فرق اور اتفاق کو مجملاً یوں بیان فرمایا ہے:

"والخبر وإن فارق معناه فی الشهادة فی بعض الوجوه فقد يجتمعان فی أعظم معانيها كان خبر الفاسق غير مقبول عند أهل العلم كما أن شهادته مردودة عند جميعهم."(۱)

یعنی ''خبر اور شہادت کے معانی میں اگرچہ بعض وجوہ کے اعتبار سے فرق ہے لیکن اعظم معانی کے اعتبار سے ان دونوں کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح کسی فاسق کی شہادت تمام اہل علم حضرات کے نزدیک مردود ہوتی ہے اسی طرح اس کی خبر بھی ان سب کے نزدیک غیر مقبول ہے۔''

جن بعض وجوہ کے اعتبار سے خبر وشہادت آپس میں مشترک ہوتی ہیں وہ یہ ہیں:

۱- اسلام: خبر اور شہادت دونوں کیلئے اسلام شرط ہے، یعنی کسی راوی کی خبر اور شاہد کی شہادت صرف اسی وقت قبول کی جائے گی جب کہ وہ مسلمان ہو۔ (۲)

۲- تکلیف: یعنی راوی اور شاہد صاحب عقل ہوں۔ چونکہ مجنون مکلّف شرائع نہیں ہوتا اس لئے اس کی روایت وشہادت دونوں غیر مقبول ہیں۔ (۳)

۳- ضبط: راوی کے لئے جس طرح خبر کو بوقت تحمل واداء ضبط کرنا ضروری ہے اسی طرح شاہد کیلئے شہادت کو بھی ضبط کرنا ضروری ہے۔ (۴)

۴- عدالت: راوی اور شاہد دونوں کی روایت وشہادت کی قبولیت کے لئے وصف عدالت کا موجود ہونا ضروری ہے۔ (۵)

بعض علماء کے نزدیک راوی اور شاہد دونوں کیلئے صاحب مروّۃ اور بالغ ہونا بھی شرط ہے لیکن اکثر محققین کے نزدیک تحمل روایت کے لئے بلوغ شرط نہیں۔ بعض نے صرف بوقت اداء بلوغ کو شرط بتایا ہے، چنانچہ علامہ خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

''قاضی ابوبکر محمد بن الطیب کا قول ہے کہ جس شخص میں حقوق اسلام کے متعلق شاہد کی تمام صفات مثلاً

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۱/۶

(۲،۳،۴) شرح مسلم للنووی ۱/۶، فتح الملہم ۱/۱۲۱، مکمل اکمال لاکمال للسنوسی ۱/۴۱

(۵) الجرح والتعدیل لابی لبابہ حسین، ص ۸۸

اسلام، بلوغ، عقل، ضبط، صدق، امانت اور عدالت وغیرہ موجود ہوں اس کی خبر کی قبولیت کے وجوب میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح مخبر اور شاہد کے مابین عقل، تیقظ اور ذکر کے لحاظ سے یکساں ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن ان کے مابین جن معاملات میں فرق پایا جاتا ہے وہ یہ ہیں کہ شاہد آزاد ہو، نہ والد ہو نہ مولود، نہ قریبی قرابت دار اور نہ ہی دوست ملاطفت۔ بعض شہادات میں شاہد کا مرد ہونا ضروری ہے، اسی طرح بعض شہادات میں ان کی تعداد کا دو اور بعض میں چار ہونا بھی لازم ہے، جبکہ یہ تمام شرائط ایک مخبر کے لئے غیر معتبر ہیں کیونکہ ہم غلام، عورت اور صدیق ہر مخبر کی خبر قبول کرتے ہیں۔"(۱)

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے خبر اور شہادت میں فرق کی اکیس وجوہ بیان کی ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

۱- عدد: روایت میں شہادت کے برخلاف عدد کی کوئی شرط نہیں ہے۔ علامہ عز بن عبدالسلامؒ نے اس کی متعدد وجوہ بیان کی ہیں:

"اول یہ کہ مسلمانوں میں اکثریت رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولنا بہت شدید گناہ سمجھتی ہو، برخلاف جھوٹی گواہی کے۔ دوم یہ کہ وہ احادیث جن کی روایت میں کوئی راوی منفرد ہو، چنانچہ اگر اس کو قبول نہ کیا جائے تو پورے اہل اسلام سے وہ حکم یا مصلحت فوت ہو جائے گی، برخلاف اس کے ایک گواہی کو رد کرنے سے صرف فرد واحد کا حق ہی فوت ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ بہت سے مسلمانوں کی آپس میں عداوت اور رنجش ہوتی ہے جس کے باعث جھوٹی گواہی کا خدشہ رہتا ہے برخلاف رسول اللہ ﷺ سے مروی حدیث کے۔"

۲- ذکوریت: روایت کے لئے ذکوریت مطلقاً شرط نہیں ہے برخلاف شہادت کے کہ اس کی بعض صورتوں میں شاہد کا مذکر ہونا ضروری ہوتا ہے۔

۳- حریت: شہادت کے برخلاف روایت کے لئے حریت بھی مطلقاً شرط نہیں ہے۔

۴- بلوغ: علماء کی ایک جماعت کے نزدیک روایت کے لئے بلوغ بھی شرط نہیں ہے۔

۵- ابتداع: مبتدع کی شہادت قبول کی جاتی ہے خواہ وہ اس کا داعی ہی کیوں نہ ہو بجز فرقہ خطابیہ کے، لیکن داعی مبتدع کی روایت قبول نہیں کی جاتی اور نہ ہی غیر داعی مبتدع کی وہ روایت جو اس کی بدعت کی موافقت میں ہو۔

۶- توبہ: کذب سے تائب ہونے والے شاہد کی شہادت قبول کی جاتی ہے لیکن روایت میں ایسا نہیں ہے۔

۷- کذب: اگر کسی راوی کا کذب کسی ایک حدیث میں ثابت ہو جائے تو اس کی تمام سابقہ حدیثیں بھی رد کر دیجاتی ہیں مگر اس کے برخلاف اگر کسی گواہ کی ایک گواہی جھوٹی ثابت ہو جاتے تو اس سے اس کی سابقہ شہادتوں پر نقض

---

(۱) الکفایۃ للخطیب، ص۹۴

واقع نہیں ہوتا۔

۸-حصول نفع یا دفیعۂ ضرر: اس شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے جس کی شہادت کی بنا پر اسے کچھ نفع پہنچتا ہو یا ضرر دور ہوتا ہو جبکہ حصول نفع یا دفیعۂ ضرر سے متعلق روایت کرنے والے کی روایت قبول کی جاتی ہے۔

۹- روایت کے برخلاف اصل، فرع اور رقیق کے لئے شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

۱۰، ۱۱، ۱۲- اگر شہادت سابقہ دعوی کے مطابق درست ہو اور اسے طلب کیا جائے تو روایت کے برخلاف گواہی صرف حاکم کے سامنے ہی ہوسکتی ہے۔

۱۳- ائمہ فن جرح وتعدیل کا کسی راوی کی تعدیل وتجریح کے بارے میں حکم قطعا مطلق ہوتا ہے برخلاف شہادت کے کہ اس بارے میں علماء سے تین اقوال منقول ہیں جن میں سے حدود اللہ تعالی وغیرہ کے مابین تفصیل والا قول اُصح ہے۔

۱۴- روایت کے باب میں ایک آدمی کے قول سے بھی شہادت کے برخلاف تجریح وتعدیل کی جاسکتی ہے۔

۱۵- روایت میں اُصح قول کے مطابق فن جرح وتعدیل کے عالم کی غیر مفسر جرح وتعدیل بھی مقبول ہوتی ہے جبکہ شہادت میں جب تک مفسر جرح نہ ہو، قبول نہیں کی جاتی۔

۱۶- محدث کے لئے روایت پر اجرت لینا جائز ہے برخلاف اس کے شہادت پر کرایہ کے سوا کوئی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔

۱۷- کسی شہادت کے مطابق قاضی کا فیصلہ کر دینا اس شاہد کے لئے تعدیل ہوتی ہے بلکہ امام غزالیؒ کے قول کے مطابق یہ تعدیل بالقول کے مقابلہ میں زیادہ قوی تر ہوتی ہے، برخلاف اس کے کسی عالم کا عمل یا حدیث کے مطابق فتوی علی الأصح اس راوی کی تعدیل نہیں ہوتی۔

۱۸- شہادت علی شہادت صرف اس وقت مقبول ہوتی ہے جب کہ اصل شہادت موت یا غیبت وغیرہ کے سبب متعسر ہو برخلاف روایت کے۔

۱۹- اگر راوی کسی روایت کے بعد اس سے رجوع کرے تو وہ روایت ساقط ہو جاتی ہے اور اس پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اس کے برخلاف اگر شاہد حکم کے نفاذ کے بعد اپنی شہادت سے رجوع کر لے تو اس کا رجوع غیر مؤثر ہوتا ہے۔

۲۰- اگر کسی نے بموجب قتل گواہی دی پھر اس سے رجوع کر لیا اور عمداً جھوٹی گواہی دینے کا اقرار کر لیا تو ان پر قصاص لازم آئے گا، برخلاف اس کے کہ اگر کسی مسئلہ میں حاکم کو قتل کے حکم میں اشکال تھا پس اس نے توقف کیا پھر کسی شخص نے نبی ﷺ سے اس بارے میں کوئی خبر روایت کی اور حاکم نے اس کے مطابق قتل کا حکم دیا پھر اس راوی نے رجوع کر لیا اور کہا کہ میں نے عمداً جھوٹ بولا تھا تو فتاوی امام بغویؒ کے مطابق اس پر قصاص واجب ہونا چاہئے

جس طرح کہ شاہد کے اپنی گواہی سے رجوع کرنے پر ہوتا ہے۔ رافعیؒ کا قول ہے کہ قفال نے ''الفتاوی''اور ''الامام'' میں ذکر کیا ہے کہ شہادت کے برخلاف اس راوی پر قصاص نہیں ہے کیونکہ شہادت کا تعلق خاص اس واقعہ سے ہوتا ہے اور خبر کی اس کے ساتھ تخصیص نہیں ہوتی۔

۲۱- اگر چار آدمیوں سے کم لوگ زنا کے سلسلہ میں شہادت دیں تو ان پر حد قذف جاری ہوتی ہے اور ان کی توبہ سے قبل شہادت قبول نہیں کی جاتی لیکن ان کی روایت کے مقبول ہونے کی دو وجوہ ہیں۔''(۱)

اس بارے میں مزید تفصیلات کے لئے حاشیہ (۲) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

جہاں تک ''صرف ایک راوی کی (کسی صحیح) روایت سے اس درجہ کا علم حاصل ہونے کے متعلق جناب اصلاحی صاحب کی کھٹک کا سوال ہے کہ جس سے ''حجت قائم ہو جائے اور اس کی خلاف ورزی جائز نہ رہے'' تو اس کھٹک کا بھی فی الحقیقت کوئی جواز نہیں ہے۔ خبر واحد کے مفید علم ہونے کے بارے میں ''دوسرا اختلاف اور اس کا جائزہ'' کے زیر عنوان اوپر تمام فریقوں کے دلائل اور ان کے جوابات بہت تفصیل سے پیش کئے جا چکے ہیں، لہذا یہاں تکرار کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اس مقام پر اس پوری بحث کا دوبارہ مطالعہ مفید ہوگا۔

''خبر واحد کی حجیت قرآن کی روشنی میں''، ''عمل نبوی سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات''، ''خلفائے راشدین اور اہل بیت کے عمل سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات''، ''عام اصحاب رسول اور تابعین کے عمل سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات'' اور ''محدثین اور علماء امصار کا خبر واحد سے حجت پکڑنا'' عنوانات کے تحت پیش کئے گئے قطعی دلائل کی روشنی میں اس بارے میں قطعاً کوئی کھٹک باقی نہیں رہ جاتی کہ اگر ''ایک شخص کے علم میں کوئی (صحیح) خبر واحد آئے تو (یقیناً) اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس کے پاس ایک حکم رسول پہنچ گیا اور اس کی بنیاد پر اس کے اوپر ایسی حجیت قائم ہوگئی کہ اس کی خلاف ورزی اس کیلئے جائز نہیں رہی''، بشرطیکہ ان دلائل کو خالی الذہن ہو کر قبول حق کے داعیہ کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

خبر واحد کے متعلق تعدد رواۃ کی جس شرط سے جناب اصلاحی صاحب کو کھٹک پیدا ہوئی ہے وہ جمہور اہل اسلام میں سے کسی سے منقول نہیں ہے، البتہ معتزلہ میں سے جبائی وغیرہ نے تعدد رواۃ کی یہ شرط ضرور بیان کی ہے مگر جمہور اہل اسلام میں سے کسی نے کسی دور میں بھی اس شرط کو قابل التفات نہیں سمجھا ہے۔ جو لوگ خبر واحد کو شہادت پر قیاس کرتے ہوئے اس کی قبولیت کے لئے تعدد رواۃ کی شرط لگاتے ہیں ان کے تمام دلائل کا مفصل

---

(۱) تدریب الراوی ۱/۳۳۲-۳۳۴

(۲) المستصفی للغزالی ۱/۱۶۶، مناقب الشافعی للبیہقی ۲/۲۸، فتح المغیث للسخاوی ۲/۲-۱۳، المختصر فی علم رجال الأثر لعبدالوہاب عبداللطیف، ص ۴۷، فتح الملہم ۱/۱۲۱-۱۲۲

جواب بھی اوپر ''منکرین حجیت اخبار آحاد کے دلائل اور ان کا جائزہ'' کے تحت پیش کیا جا چکا ہے۔ اگر قارئین کرام ان تمام مباحث کو دوبارہ بغور پڑھیں تو یقیناً اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ جناب اصلاحی صاحب کی یہ کھٹک سبیل المؤمنین کے خلاف ہی نہیں بلکہ جدید اعتزال کے جراثیم کی حامل بھی ہے، فانا للہ وانا الیہ راجعون۔

اس کے بعد جناب اصلاحی صاحب ''اخبار آحاد'' کی تعریف بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

''اخبار آحاد ان روایات کو کہتے ہیں جن کے راویوں کی تعداد حد تواتر تک نہ پہنچتی ہو، اگرچہ وہ ایک سے زیادہ ہوں یعنی ایک راوی بھی ہوسکتا ہے اور ایک سے زیادہ بھی، البتہ اتنے نہ ہوں کہ اس پر تواتر کا حکم لگ سکے اور یہ کہا جاسکے کہ اس میں کسی شک کی گنجائش یا جھوٹ کا امکان نہیں رہا۔

اس طرح کی روایات کے حجت ہونے کے باب میں فقہاء میں جو اختلاف ہے بالاجمال اس کی نوعیت یہ ہے۔'' (۱)

ان سطور میں اصلاحی صاحب موصوف نے فقہاء کے درمیان اس بارے میں پائے جانے والے اختلاف کی نوعیت بیان کرنے کا تذکرہ فرمایا ہے لیکن نہ معلوم کس مصلحت کے پیش نظر صرف فقہاء مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ کی آراء ہی نقل کی ہیں، فقہائے حنابلہ اور ظاہریہ وغیرہ کی آراء کا پورے باب میں سرے سے کوئی تذکرہ نظر نہیں آتا حالانکہ آں موصوف کے محولہ بالا قول میں ''بعض فقہاء'' کے مابین ''جو اختلاف ہے بالاجمال اس کی نوعیت'' بیان کرنے کا نہیں بلکہ ''فقہاء'' کے نزدیک اس ضمن میں اختلاف رائے کو نقل کرنے کا وعدہ فرمایا تھا اور ''فقہاء'' کے ساتھ ''بعض'' یا ''چند'' کی قید نہ ہونا اس طبقہ کے عموم بلکہ کل پر دلالت کرتا ہے، پس یہاں سب کا تذکرہ کرنا لازم تھا۔ پھر اخبار آحاد کے حجت ہونے کے باب میں فقہائے مالکیہ اور حنفیہ کی جو آراء نقل کی گئی ہیں وہ اس اعتبار سے بھی ناقص ہیں کہ ان مکاتب فکر سے وابستہ صرف متأخرین فقہاء کی آراء کو نقل کرنے پر اکتفاء کی گئی ہے، متقدمین فقہاء بالخصوص امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی آراء کو اس سلسلہ میں کوئی وقعت نہیں دی گئی ہے حالانکہ متقدمین فقہاء ہی اصلاً ان مکاتب فکر کی اساس ہیں۔ شاید اس کا سبب محققین کی کتب پر قلت نگاہ ہو ورنہ آنجناب کو بخوبی علم ہوتا کہ اخبار آحاد کی حجیت کے متعلق جمہور اہل اسلام، بشمول ائمہ اربعہ، کے نزدیک بنیادی طور پر کوئی ''اختلاف'' نہیں بلکہ سب اس کی حجیت وافادیت اور وجوب علم وعمل پر متفق ہیں جیسا کہ امام شافعیؒ نے ''الرسالہ'' (۲) میں، حافظ ابن عبدالبرؒ نے ''التمہید'' (۳) میں، حافظ ابن حزمؒ نے ''الاحکام فی اصول الاحکام'' میں، حافظ ابن قیمؒ نے ''اغاثۃ اللھفان''، ''مختصر الصواعق المرسلۃ'' اور ''اعلام الموقعین'' وغیرہ میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ''فتح الباری'' (۴) اور ''لسان المیزان'' (۵)

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۳-۱۱۴ (۲) ص ۴۱۰-۴۵۷ (۳) ۱/۲
(۴) ۱۳/۳۲۱ (۵) ۱/۱۹

میں، حافظ سخاویؒ نے ''فتح المغیث'' میں، حافظ ابن کثیرؒ نے ''الباعث الحثیث'' میں، محمد ابراہیم وزیر الیمنی نے ''الروض الباسم'' (۱) میں، نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ نے ''حصول المأمول من علم الاصول' میں اور محمد جمال الدین قاسمیؒ نے ''قواعد التحدیث'' (۲) وغیرہ میں بصراحت بیان کیا ہے۔ تفصیل کے لئے ''محدثین اور علماء امصار کا خبر واحد سے حجت پکڑنا'' کے زیر عنوان بحث کی صرف مراجعت مفید ہوگی۔

اب ذیل میں ہم اس بارے میں جناب اصلاحی صاحب کے پیش کردہ فقہاء کے اختلافات کا جائزہ پیش کرتے ہیں:

متاخرین فقہائے مالکیہ کی رائے کا جائزہ

''مالکیہ کی رائے'' کی ذیلی سرخی کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''اس باب میں مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ عمل اہل مدینہ کے مقابل میں اخبار آحاد کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ وہ عمل اہل مدینہ کو سنت کا درجہ دیتے ہیں، اس لئے کہ مدینہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مرکز رہا ہے۔ اگر وہاں کے لوگوں نے کسی عمل کو جماعتی حیثیت سے اختیار کیا تو سنت ہونے کے پہلو سے ان کا یہ عمل خبر واحد پر بہر حال مرجح ہونا چاہئے۔'' (۳)

اس سے قبل باب اول کے تحت بھی جناب اصلاحی صاحب مالکیہ کے مسلک کی ترجمانی ان الفاظ میں فرما چکے ہیں:

''اخبار آحاد کے بالمقابل عمل اہل مدینہ کو ترجیح دینے کے باب میں مالکیہ کا مسلک اسی اصول پر مبنی ہے۔ وہ عمل اہل مدینہ کو حجت مانتے ہیں اور اس کو السنته عندنا هكذا (سنت ہمارے ہاں اس طرح ہے) سے تعبیر کرتے ہیں۔'' (۴)

فقہائے مالکیہ کے جس موقف کا تذکرہ جناب اصلاحی صاحب نے ان سطور میں فرمایا ہے وہ صرف متاخرین مالکیہ میں شائع ہے ورنہ متقدمین فقہاء بالخصوص امام مالک، ان کے اصحاب اور محققین مالکیہ مثلاً ابن خویز منداد، قاضی عیاض، ابو الحسن الصغیر، عبد القادر الفاسی، قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عبد العزیز بردلہ الفاسی، محمد بن ناصر الدرعی، ابن ہلال الصنہاجی السجلماسی، ابو العباس احمد بن محمد السوسی، شیخ التاوی بن سورہ، محمد بن الحسن المجاصی الفاسی، محمد بن کنون المستاری صاحب الاحکام، علامہ برزمی (۸۴۱ھ)، یحییٰ بن موسیٰ المازونی (۸۸۳ھ) اور احمد بن یحییٰ الونشریسی (۹۱۴ھ) وغیرہم اہل مدینہ کے عمل کو اخبار آحاد کے مقابل قطعاً اہمیت نہیں دیتے تھے۔ ''امام مالکؒ کے نزدیک حدیث کے مقابلہ میں اہل مدینہ کا عمل حجت نہ ہونا'' کے زیر عنوان اس بارے میں اوپر مختصر لیکن ایک مفید بحث

---

(۱) ص ۲۳ (۲) ص ۱۱۸

(۳) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۴ (۴) نفس مصدر، ص ۲۹

درج کی جا چکی ہے۔ ''الموطأ'' میں تقریباً چالیس مقامات پر امام مالکؒ نے اہل مدینہ کے عمل کا جو ذکر فرمایا ہے تو اس سے آں رحمہ اللہ کا مقصد فقط تائید وترجیح حاصل کرنا نیز اظہار واقعہ ہے۔

جہاں تک اصلاحی صاحب کے اس قول کا تعلق ہے کہ ''وہ عمل اہل مدینہ کو سنت کا درجہ دیتے ہیں'' تو اس بارے میں راقم یہی عرض کرے گا کہ فقہائے مالکیہ کی جتنی بھی متداول وغیر متداول کتب، مثلاً ''المدونۃ الکبریٰ'' وغیرہ، راقم کی نگاہ سے گزری ہیں ان میں سے کسی میں بھی تلاش بسیار کے باوجود یہ نہ مل سکا کہ فقہائے مالکیہ اہل مدینہ کے عمل کو سنت کا درجہ دیتے ہیں۔ چونکہ مالکی فقہ کی کتابوں سے برصغیر کے لوگ اکثر وبیشتر مانوس نہیں ہوتے، ان میں مسائل وابواب کی ترتیب بھی فقہ حنفی کی کتب سے قدرے مختلف ہوتی ہے بلکہ ان کی بعض مشہور ومعتمد کتابیں بڑے مغلق اور ادق اسلوب سے لکھی گئی ہیں لہٰذا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس بارے میں جناب اصلاحی صاحب کو کوئی سخت قسم کی غلط فہمی لاحق ہوئی ہے۔ اس غلط فہمی کا جو سبب جواز پیش کیا گیا ہے وہ بھی محل نظر ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ بہت سے اہل علم صحابہ کرام حضرت عمرؓ کے عہد خلافت سے ہی تبلیغ واشاعت دین کی غرض سے مختلف مفتوحہ علاقوں کی جانب منتقل ہو کر مستقلاً سکونت اختیار کرنے لگے تھے اور بہت سے غیر مدنی لوگ دینی ودنیاوی مقاصد کی طلب میں دار الخلافۃ (مدینہ منورہ) میں آ کر بسنے لگے تھے۔ پھر امام مالکؒ کے زمانہ تک مختلف فاسق وفاجر امراء بھی مدینہ پر قابض رہے تھے جس کے باعث وہاں کے باشندوں کے اخلاق واعمال بری طرح متاثر ہوئے تھے ـــــ ان تمام حالات کی روشنی میں امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ منورہ کو ایک ملی جلی تہذیب کا شہر تو کہا جا سکتا ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مرکز یا ان کے علمی وعملی ورثہ کا امین ہرگز نہیں کہا جا سکتا۔ اس کی تفصیل اوپر ''متاخرین فقہائے مالکیہ کے موقف کے بطلان'' کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔ پس اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا کس طرح درست ہو سکتا ہے کہ ''اگر وہاں کے لوگوں نے کسی عمل کو جماعتی حیثیت سے اختیار کیا تو سنت ہونے کے پہلو سے ان کا یہ عمل خبر واحد پر بہر حال مرجح ہونا چاہئے۔''

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب نے انتہائی معقول بات فرمائی ہے، لکھتے ہیں:

''مالکیہ کا یہ کہنا معقول ہے کہ ہمارے دیار کے لوگ اس سنت کو مانتے ہیں جس سے مانوس ہیں لیکن یہ کہنے کا حق وہ نہیں رکھتے کہ اہل مدینہ کے علاوہ دوسرے دیار کے مسلمانوں میں جو عمل رائج ہوا وہ سنت نہیں ہے۔ اس لئے کہ صحابہؓ کے دوسرے شہروں میں منتقل ہونے کے بعد پیغمبر ﷺ کی سنت ان شہروں میں بھی منتقل ہوئی اور وہاں کے لوگ اس سنت سے مانوس ہوئے، تو ان کے طریقہ کو آخر سنت سے خارج کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟''(۱)

محترم اصلاحی صاحب کی اس عبارت پر ہمیں کوئی اعتراض نہیں ہے بلکہ اس سے تو ہمارے موقف کی ہی یک گونہ تائید ہوتی ہے۔

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۴

کیا ایک ہی معاملہ میں سنت مختلف بھی ہوسکتی ہے؟

آگے چل کر اصلاحی صاحب موصوف مزید فرماتے ہیں:

''اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ سنت میں اختلاف نہیں ہوسکتا تو یہ بات درست نہیں ہے۔ ہم سنت کی بحث میں یہ بات وضاحت سے بیان کر چکے ہیں کہ ایک ہی امر میں نبی ﷺ سے مختلف عمل ماثور ہیں، اور یہ اختلاف صحابہؓ کے ذریعہ سے دوسرے شہروں میں منتقل ہوا۔ اور اس طرح ایک جگہ کے لوگوں نے کسی طریقہ کو اختیار کیا، دوسری جگہ کے لوگوں نے دوسرے طریقہ کو اپنایا اور یہ بات کچھ عجب نہیں ہے کہ ایک دیار کے لوگ کسی ایک سنت سے مانوس ہو جائیں اور دوسرے دیار میں کسی دوسری سنت کا زیادہ رواج ہو جائے۔

اس صورت میں فقہاء کے ہاں اصول یہ ہے کہ اس طرح کے معاملے میں زیادہ ابرام سے کام نہ لیا جائے، بلکہ دونوں طریقوں کے لئے گنجائش تسلیم کی جائے۔ ہمارے نزدیک یہی اصول روادارانہ اور معقول ہے الخ۔''(۱)

ان سطور میں اگر جناب اصلاحی صاحب کی سنت نبوی میں ''اختلاف'' کے امکان سے مراد سنت نبوی کا آپس میں ''متضاد'' ہونا ہے تو یہ دعویٰ قطعاً غلط اور بے بنیاد ہے۔ باب اول کے تحت اس بارے میں محترم اصلاحی صاحب کی غلط فہمیوں کا مفصل جواب دیا جا چکا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایک ہی امر میں نبی ﷺ سے متضاد عمل منقول ہوں تو ان میں پہلے جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے گی، اگر جمع و تطبیق ممکن نہ ہو تو ترجیح اور نسخ کے اصول سے اس تعارض کو رفع کیا جائے گا، مثال کے طور پر کوئی چیز ایک روایت کے مطابق حلال ہو اور دوسری روایت کے مطابق حرام تو کیا ان دونوں مختلف اور متضاد ارشادات نبوی کو بیک وقت سنت اور نافذ العمل سمجھا جائے گا؟ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی بھی معقول شخص ایسے متضاد احکام کے بیک وقت سنت ہونے یا ان دونوں طریقوں کے لئے گنجائش تسلیم کرنے کا قائل ہوسکتا ہے۔

ہاں اگر تضاد موجود نہ ہو بلکہ نبی ﷺ سے صحابہ کرام کے مختلف اعمال وعبادات یا اذکار کے متعدد طریقوں کی غیر منسوخ تصویب منقول ہو تو ان سب کا شرعاً جائز ہونا تو معلوم ہوگا لیکن اس عمل یا عبادت یا ذکر کے طریقہ کو ہی ارجح سمجھا جائے گا جو کسی صحابی کا نہیں بلکہ خود رسول اللہ ﷺ کا اُسوہ رہا ہے۔ اگر متعدد طریقوں پر آپ ؐ کا عمل ثابت ہو تو اس صورت میں جس طریقہ پر آپ ؐ کا استمرار و اکثار رہا ہو یا جس پر آپ ؐ نے آخری زمانہ تک عمل کیا ہو اس کو غیر مستمر، غیر مکثر اور باعتبار زمانہ غیر مؤخر طریقہ عمل پر بہر حال لائق ترجیح سمجھا جائے گا، واللہ اعلم۔

صحابہ کرامؓ کے مابین اختلافات کی نوعیت

لیکن اگر اختلاف رسول اللہ ﷺ کے مختلف اوقات میں کئے گئے اعمال وعبادات واذکار کے متعدد

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۴-۱۱۵

طریقوں کے باعث نہ ہوا اور نہ ہی صحابہ کرام کے متعدد طریقوں کی آں ﷺ سے غیر منسوخ تصویب کے سبب ہو بلکہ صحابہ کی صحیح احادیث سے عدم واقفیت یا ان کے ذاتی اجتہادات یا اختلاف فہم جیسی طبعی نوعیت کا ہو تو صحابہ کرام کا مخالف سنت عمل لائق ترک ہی سمجھا جائے گا خواہ کسی دیار کے لوگ اس سنت صحابہ سے کتنے ہی مانوس کیوں نہ ہو جائیں۔

یہ بات کسی اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے کہ صحابہ کرامؓ کے مابین فروع میں جو اختلافات تھے (مثلاً بعض صحابہ نماز میں بالجہر بسملہ کی مشروعیت کے قائل تھے اور بعض اس کی عدم مشروعیت کے، اسی طرح بعض صحابہ نماز میں رفع الیدین کو مستحب سمجھتے تھے اور بعض اس کے استحباب کے قائل نہ تھے، بعض عورت کے مس کرنے سے نقض وضو کے قائل تھے اور بعض ایسا نہیں سمجھتے تھے وعلی ہذا القیاس)۔۔۔۔۔ ان کی نوعیت اختیاری نہیں بلکہ طبعی اور اضطراری قبیل کی تھی اور یہ کہ ان کا اختلاف بھی خطاء وصواب ہوتا تھا چنانچہ وہ خود اس اختلاف کی نکارت فرماتے تھے اور اس کے دفعیہ کے لئے اگر کوئی صورت پیدا ہو جاتی تو اسے بلا تاخیر ترک کر دیا کرتے تھے۔ لہذا جو شخص صحابہ کرام کے تمام اختلافات کو برحق سمجھتا ہے وہ بلا شبہ خطا پر ہے۔ ابن قاسمؒ بیان کرتے ہیں کہ:

''میں نے امام مالک اور امام لیث رحمہا اللہ کو اصحاب رسول اللہ ﷺ کے اختلافات کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف ایسا نہ تھا جیسا کہ عام طور پر لوگ کہتے ہیں: "فيه توسعه" بلکہ ان کا اختلاف بھی خطاء اور صواب ہوتا تھا۔'' (۱)

امام شافعیؒ کے اصحاب میں سے امام مزنیؒ فرماتے ہیں:

''بعض امور میں اصحاب رسول اللہ ﷺ نے آپس میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ ان میں سے بعض صحابہ نے بعض دوسرے صحابہ کی غلطیوں کی تردید کی ہے اور بعض صحابہ نے دوسرے صحابیوں کے اقوال کو خلاف حق دیکھ کر اس پر تعاقب کیا ہے۔ اگر چہ ان کے وہ تمام اقوال ان کے نزدیک درست ہوتے تھے مگر انہوں نے ایسا کیا ہے۔ ایک مرتبہ حضرت ابی بن کعب اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے مابین ایک لباس (کپڑے) میں نماز پڑھنے کے متعلق اختلاف ہو گیا۔ حضرت ابی کہتے تھے کہ ایک لباس میں نماز حسن جمیل ہے جبکہ ابن مسعودؓ کا قول تھا کہ ایسا اس وقت ہے جب کہ کپڑا تھوڑا (ناکافی) ہو۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ غصہ کی حالت میں باہر نکلے اور فرمایا: رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں سے دو شخص اختلاف کرتے ہیں حالانکہ لوگ ان کی طرف نظر کرتے اور انہی سے دین حاصل کرتے ہیں۔ پھر آں رضی اللہ عنہ نے حضرت ابی بن کعب کی تصدیق فرمائی۔'' (۲)

اور حافظ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں:

''اگر ہر دو متدافع وجہ صواب ہوتے تو سلف صالحین ایک دوسرے کے اجتہادات، قضایا اور فتاوی کی

(۱) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۸۱-۸۲
(۲) نفس مصدر ۲/ ۸۳-۸۴

خطاؤں کی تردید نہ فرماتے اور عقل ونظر بھی اس بات سے اباء کرتی ہے کہ کوئی شئ اور اس کی ضد دونوں چیزیں بیک وقت صواب ودرست ہوں۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے: "اثبات ضدين معا في حال أقبح ما يأتي من المحال."(۱)

پس جناب اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا کہ۔۔۔۔۔۔ "اس صورت میں فقہاء کے ہاں اصول یہ ہے کہ اس طرح کے معاملے میں زیادہ ابرام سے کام نہ لیا جائے بلکہ دونوں طریقوں کے لئے گنجائش تسلیم کی جائے۔ ہمارے نزدیک یہی اصول روادارانہ اور معقول ہے"۔۔۔۔۔۔ کس طرح درست ومعقول ہوسکتا ہے؟ جہاں تک فقہا کی جانب مذکورہ قول کی نسبت کا تعلق ہے تو ہمیں اس بارے میں بھی تردد ہے کیونکہ چاروں ائمہ فقہ کے جو اقوال ہم نے اوپر "تقدیم قیاس کی چند مثالیں"، "امام مالکؒ کے نزدیک حدیث کے مقابلہ میں اہل مدینہ کا عمل حجت نہ ہونا" اور "حدیث نبوی پر اصول وقیاس کی تقدیم کا نظریہ" عنوانات کے تحت نقل کئے ہیں وہ صرف صحیح اور ثابت شدہ احادیث کو ہی قبول کرنے اور اس کے مقابل ہر غیر معصوم کے قول کو بلا امتیاز ترک کرنے کے متقاضی ہیں۔ان اقوال کی روشنی میں مطابق سنت اور مخالف سنت ہر دو طریقوں کی عند الفقہاء گنجائش ثابت کرنا از حد دشوار، بلکہ ناممکن ہے۔ پس ان فقہا کی جانب سے اس معاملہ میں ابرام سے کام لینا ہی اصح مذہب ہے۔ ممکن ہے کہ متأخرین فقہا نے مذکورہ موقف اختیار کیا ہو، لیکن اس کے غلط اور شدید خطرناک نتائج کے حامل ہونے کے بارے میں ہرگز دو رائے نہیں ہوسکتی ہیں۔ جہاں تک جناب اصلاحی صاحب کے نزدیک اس اصول کے "روادارانہ اور معقول" ہونے کا تعلق ہے تو یہ ان کی کوتاہ بینی کا نتیجہ ہے۔ آں موصوف کی اس رائے کے غیر معقول ہونے کے بے شمار دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں لیکن شاید آں محترم کے پاس اس کے معقول ہونے کی ایک دلیل بھی موجود نہ ہو، بہر حال ہم بخوف طوالت یہاں اس رائے، کہ جس کی دین میں کوئی اہمیت اور حیثیت نہیں ہے، کی نامعقولیت کے دلائل جمع کرنے سے صرف نظر کرتے ہیں۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب اپنے اس موقف کی تائید میں ایک مثال دیتے ہوئے یوں فرماتے ہیں:

"مثال کے طور پر اشیاء اور جانوروں کو لیجئے۔ان میں اتنی بوقلمونی اور اتنی قسمیں ہیں کہ قطعیت کے ساتھ ہر چیز کی حلت اور حرمت کا فیصلہ مشکل ہے۔ بعض دریائی چیزیں ایسی ہیں کہ ایک دیار کے لوگ ان کو بڑے شوق اور رغبت سے کھاتے ہیں۔اس کے برعکس دوسرے مقام کے لوگ ان سے کراہت محسوس کرتے ہیں اور ان کو نہیں کھاتے حالانکہ ان کی حرمت کے بارے میں کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔فقہاء کے مذکورہ اصول کے تحت اس صورت حال میں یہ کہنا زیادہ معقول ہے کہ یہ چیزیں حرام تو نہیں ہیں البتہ ہمارے دیار کے لوگ ان سے غیر مانوس ہیں۔ یہ کہنا ہرگز قابل قبول نہیں ہوسکتا کہ ان کا کھانا ناجائز ہے۔"(۲)

اشیاء کی حلت وحرمت کے متعلق اسلامی اصول وضوابط

(۱) جامع بیان العلم وفضلہ ۲/ ۸۸ (۲) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۵

اشیاء اور جانوروں کی حلت وحرمت کے متعلق یہ بات جاننا ضروری ہے کہ تحلیل وتحریم اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہے، مخلوق کو اس معاملہ میں کوئی اختیا نہیں ہے، لہٰذا نہ کسی کے حلال کرنے سے کوئی حرام چیز حلال اور نہ کسی کے حرام کرنے سے کوئی حلال شئ حرام ہوسکتی ہے۔ جو اس کی جسارت کرے گا وہ شخص حد سے تجاوز کرنے والا اور اللہ تعالیٰ کے تشریعی حقوق میں زیادتی کا مرتکب ہوگا۔ سورہ یونس کی آیت-۵۹، سورۃ النحل کی آیت-۱۱۶، سورۃ المآئدہ کی آیات-۸۷، ۸۸، سورۃ التوبہ کی آیت-۳۱۔ اور متعدد احادیث نبوی اس امر پر دلالت کرتی ہیں۔

اس سلسلہ میں اسلام نے جو پہلا اصول مقرر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ تمام چیزیں اصلاً حلال اور مباح ہیں۔ حرام صرف وہ چیزیں ہیں جن کی حرمت کے بارے میں صحیح اور صریح نص وارد ہوئی ہے۔ لہٰذا اگر صحیح نص موجود نہ ہو یا حرمت پر بصراحت دلالت نہ کرتی ہو تو اصل اباحت برقرار رہے گی۔ تمام علمائے اسلام اس بات کے قائل ہیں کہ تمام اشیاء اور منفعتیں اصلاً مباح اور جائز ہیں اور اس کی دلیل حسب ذیل آیات اور احادیث ہیں:

۱-﴿ هو الذی خلق لكم ما فی الأرض جميعا ﴾(۱)

''وہی ہے جس نے تمہارے لئے زمین میں موجود تمام چیزیں پیدا فرمائی ہیں۔''

۲-﴿ وسخرلكم ما فی السماوات وما فی الأرض جميعا منه ﴾(۲)

''(اللہ تعالیٰ) نے تمہارے لئے آسمانوں اور زمین کی تمام چیزوں کو اپنی طرف سے مسخر کردیا ہے۔''

۳-﴿ ألم تروا أن الله سخر لكم ما فی السماوات وما فی الأرض وأسبغ عليكم نعمهٔ ظاهرة وباطنة ﴾(۳)

''کیا تم کو یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے آسمانوں اور زمین کی تمام چیزوں کو مسخر فرمایا اور اس نے اپنی تمام ظاہری و باطنی نعمتیں پوری کر رکھی ہیں۔''

اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں کو انسان کے لئے مسخر کرکے بلاشبہ اس پر عظیم احسان فرمایا ہے، پس یہ کیوں کر باور کیا جاسکتا ہے کہ وہ ان نعمتوں کو حرام قرار دے کر ان کے استفادہ سے محروم کرے گا۔ اس نے صرف چند چیزوں کو ہی کسی خاص مصلحت یا سبب کی بنا پر حرام ٹھہرایا ہے۔ پس اسلامی شریعت میں محرمات کا دائرہ بہت تنگ ہے اور اس کے برخلاف حلال اشیاء کا دائرہ بہت وسیع ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ احکام حرمت پر مشتمل صحیح وصریح نصوص بہت قلیل ہیں۔ پس جن چیزوں کی حلت یا حرمت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی وہ مباح الاصل ہیں، ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی گرفت نہیں ہے، چنانچہ حضرت ابوالدرداءؓ سے مرفوعاً مروی ہے:

۴-"ما أحل الله فی كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو

(۱) البقرۃ-۲۹ (۲) الجاثیہ-۱۳ (۳) لقمان-۲۰

(۴) مریم-۶۴ (۵) رواہ الطبرانی فی الکبیر والبزار

فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن ينسى شيئا وتلا ﴿وما كان ربك نسيا﴾.(۴)(۵)
''اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں جس چیز کو حلال قرار دیا ہے وہ حلال ہے اور جس چیز کو حرام قرار دیا ہے وہ حرام ہے اور جن چیزوں کے متعلق سکوت فرمایا ہے وہ معاف ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس فیاضی کو قبول کرو کیونکہ اللہ سے بھول چوک کا صدور نہیں ہوتا۔ پھر آں ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: ''اور تیرے رب سے کبھی بھول سرزد نہیں ہوتی۔''

علامہ ہیثمیؒ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں: "ورجاله ثقات."(۱) آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں: "وإسناده حسن ورجاله موثقون."(۲)

۵-ابوثعلبہؓ سے مرفوعاً مروی ہے:

"إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وغفل عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها."(۳)

یعنی ''بے شک اللہ تعالیٰ نے فرائض کو لازم کیا ہے، پس انہیں ضائع نہ کرو اور کچھ چیزوں سے منع فرمایا ہے پس ان سے بچو اور کچھ حدود مقرر کی ہیں پس ان سے تجاوز نہ کرو اور کچھ چیزوں سے بلا نسیان چشم پوشی کی ہے پس ان کے بارے میں بحث ومباحثہ میں نہ پڑو۔''

علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: "رجاله رجال الصحيح"(۴) (اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔)

یہ ایک ایسا قاعدہ ہے کہ جس سے حلال وحرام میں بہ آسانی تمیز کی جاسکتی ہے۔ اس قاعدہ کے پیش نظر یہ جان لینا کافی ہے کہ اللہ نے کن چیزوں کو حرام ٹھہرایا ہے۔ جو چیزیں ان کے ماسوا ہیں وہ خود بخود حلال وطیب قرار پاتی ہیں۔ پس انسان کو صرف ان چیزوں سے پرہیز کرنا چاہیئے جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے ورنہ ہم پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد صادق آئے گا:

﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا .﴾(۵)
''کہو! کیا تم نے یہ بھی سوچا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے جو رزق نازل کیا ہے تم نے اس میں سے کسی کو حرام وحلال کرلیا ہے۔''

پس خوردونوش کی چیزوں میں سے محرمات کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی مرضی کے مطابق جس چیز کی طرف بھی رغبت ہو بلا کسی جھجک کے کھا پی سکتے ہیں کیونکہ جب تک شریعت ان پر پابندی عائد نہیں کرتی وہ اپنی اصل اطلاقی حالت پر باقی رہتی ہیں۔(۶) کسی دیار کے لوگوں کا کسی دریائی چیز کو انتہائی شوق ورغبت سے کھانا اور دوسرے مقام

---

(۱) مجمع الزوائد ۷/۵۵ (۲) نفس مصدر ۱/۱۷۱ (۳) رواہ الطبرانی فی الکبیر
(۴) مجمع الزوائد ۱/۱۷۱ (۵) یونس-۵۹ (۶) القواعد النورانیۃ الفقہیۃ لابن تیمیہ ص ۱۱۳

کے لوگوں کا اس سے کراہت محسوس کرنا اس شئ کی اصل اطلاقی حالت پر اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ قرآن میں بصراحت مذکور ہے:

﴿ أحل لكم صيد البحر وطعامه ﴾(۱)

یعنی ''تمہارے لئے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا ہے۔''

پس کسی دریائی چیز کے متعلق بعض کا شوق و رغبت ظاہر کرنا اور بعض کا کراہت محسوس کرنا دراصل حلت وحرمت کی بنا پر نہیں بلکہ اختلاف طبائع کے باعث ہے۔

جناب اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا کہ ــــــ ''ان میں اتنی بوقلمونی اور اتنی قسمیں ہیں کہ قطعیت کے ساتھ ہر چیز کی حلت اور حرمت کا فیصلہ مشکل ہے'' ــــــ کس طرح درست ہوسکتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾(۲)

یعنی ''اللہ تعالیٰ نے تمہارے اوپر جو چیزیں حرام کی ہیں انہیں تمہارے لئے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔''

اور ایک صحیح حدیث میں نبی ﷺ کا ارشاد یوں مروی ہے:

"الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات لا يدرى كثير من الناس أمن الحلال هى أم الحرام فمن تركها استبراءً لدينه وعرضه فقد سلم ومن واقع شيئاً منها يوشك أن يواقع الحرام كما أن من يرعىٰ حول الحمىٰ أوشك أن يواقعه۔ ألا و إن لكل ملك حمى ألا وإن حمي الله محارمه."(۳)

''حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان کچھ چیزیں مشتبہ ہیں جن کے بارے میں بہت سے لوگوں کو معلوم نہیں کہ آیا وہ حلال ہیں یا حرام تو جو شخص اپنے دین اور اپنی آبرو کو بچانے کے لئے ان سے احتراز کرے گا وہ سلامتی میں رہے گا لیکن جو شخص ان میں سے کسی چیز میں مبتلا ہوگا تو اسکا حرام میں مبتلا ہونا بعید نہیں۔ جس طرح کوئی شخص اپنے جانور ممنوعہ چراگاہ کے اردگرد چراتا ہے تو ان کے اندر داخل ہونے کا امکان ہوتا ہے سنو! ہر بادشاہ کی ایک ممنوعہ چراگاہ ہوتی ہے اور سنو! اللہ کی ممنوعہ چراگاہ اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں۔''

شیخ الاسلام یعنی ابن تیمیہؒ بیان کرتے ہیں:

''سلف صالحین حرام کا اطلاق صرف اس چیز پر کیا کرتے تھے جس کی حرمت قطعی طور پر ثابت ہو، اسی طرح امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سوال کے جواب میں فرمایا کرتے: میں اسے مکروہ خیال کرتا ہوں یا اچھا نہیں سمجھتا یا یہ پسندیدہ

---

(۱) المائدہ-۹۶ (۲) الانعام-۱۱۹

(۳) رواہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی (مع التعلیقات السلفیہ ۲/۲۰۴)

(۴) الحلال والحرام فی الاسلام للقرضاوی

نہیں ہے۔ یہی بات امام مالک، امام ابوحنیفہ اور دیگر ائمہ سے بھی منقول ہے۔'' (۴)

اور امام شافعیؒ نے کتاب ''الأم'' میں قاضی ابو یوسفؒ سے روایت نقل کی ہے کہ:

''میں نے بہت سے اہل علم مشائخ کو دیکھا ہے کہ وہ اپنی رائے سے فتوی دینا پسند نہیں کرتے ہیں بلکہ کسی چیز کو حلال یا حرام کہنے کے بجائے کتاب اللہ میں جو کچھ مذکور ہے اسے بلا تفسیر بیان کرنے پر ہی اکتفاء کرتے ہیں...... ابراہیم النخعیؒ سے جو کوفہ کے ممتاز فقہائے تابعین میں سے ہیں منقول ہے کہ جب ان کے اصحاب فتوی دیتے تو یہ مکروہ ہے یا اس میں کوئی حرج نہیں کے الفاظ استعمال کرتے کیونکہ کسی چیز پر حلت و حرمت کا حکم لگانے سے زیادہ غیر ذمہ دارانہ بات اور کیا ہو سکتی ہے۔'' (۱)

فقہائے حنفیہ کی رائے اور اس کا جائزہ

''حنفیہ کی رائے'' کے زیر عنوان جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''اخبار آحاد کے معاملے میں حنفیہ کا مسلک بھی مختلف ہے۔ حنفیہ ان معاملات میں اخبار آحاد کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے جن کا تعلق عموم بلوی سے ہو۔ عموم بلوی سے مراد زندگی کے وہ معاملات ہیں جن کا تعلق عام ضرورت سے ہے۔ حنفیہ کا معارضہ بالکل عقلی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک ایسے معاملے میں جس کا تعلق دوسرے بہت سے لوگوں سے ہو اس کے باب میں آخر ایک یا دو ذریعوں ہی سے روایت کیوں ہو؟ چنانچہ اس طرح کے حالات میں وہ بعض اوقات روایت کے بالمقابل اجتہاد اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس صورت میں خبر واحد کو وہ اس سنت کا درجہ نہیں دیتے جو انہیں اجتہاد سے بے نیاز کردے، لہذا وہ ایک فقیہ کو اس بات کا مجاز سمجھتے ہیں کہ وہ اجتہاد کے ذریعہ سے حکم متعین کرے۔'' (۲)

تقریباً یہی بات آں موصوف باب اول کے تحت بھی فرما چکے ہیں، آپ کے الفاظ ہیں:

''احناف کے نزدیک عموم بلوی کی شکل میں (یعنی جہاں ضرورت کی نوعیت کا تقاضا یہ ہو کہ روایت متعدد طریقوں سے آئے) اخبار آحاد کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی جاتی۔ ایسے امور میں وہ بسا اوقات اجتہاد اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔'' (۳)

اور

''احناف بھی عموم بلوی میں اخبار آحاد کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔'' (۴)

مندرجہ بالا سطور کے مطالعہ سے پہلی بات تو یہ ظاہر ہوتی ہے کہ اخبار آحاد کی قبولیت کے متعلق فقہائے حنفیہ کے مخصوص موقف کے بارے میں جناب اصلاحی صاحب کا علم انتہائی محدود ہے کیونکہ آں محترم نے متأخرین فقہائے

---

(۱) الحلال والحرام فی الاسلام للقرضاوی۔ (۲) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۵-۱۱۶

(۳) نفس مصدر، ص ۲۳ (۴) نفس مصدر، ص ۲۹

حنفیہ کے وضع کردہ نو (۹) اصول وقواعد میں سے صرف ایک قاعدہ یعنی بلوی عام سے متعلق اخبار آحاد کو اہمیت نہ دینے کا ہی تذکرہ فرمایا ہے۔ہم نے اوپر فقہائے حنفیہ کے ان تمام اصول وقواعد پر ''علمائے حنفیہ کے نزدیک اخبار آحاد کی قبولیت کی شرائط اور ان کا جائزہ'' کے عنوان سے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، جس میں عموم بلوی سے متعلق جناب اصلاحی صاحب کے پیش کردہ حنفی اصول پر تفصیلی تبصرہ ''چھٹا حنفی اصول'' کے زیر عنوان گزر چکا ہے، لہذا نفس مسئلہ پر مکرر بحث کرنے کی بجائے ہم مندرجہ بالا اقتباس کے چند دوسرے امور کا جائزہ لیں گے:

جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: ''اخبار آحاد کے معاملے میں حنفیہ کا مسلک بھی مختلف ہے'' لیکن آں محترم نے یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ اخبار آحاد کے معاملے میں حنفیہ کا مسلک کس سے مختلف ہے آیا سنن انبیاء اور جمہور امت (بشمول خلفائے راشدین، اہل بیت، جمیع صحابہ، تابعین، تبع تابعین، محدثین، جمیع فقہائے وعلمائے امصار) سے یا کسی مخصوص طبقہ سے؟ ہمارا حاصل مطالعہ تو یہ ہے کہ اخبار آحاد کے معاملے میں متاخرین فقہائے حنفیہ کا مسلک کسی خاص طبقہ سے نہیں بلکہ سنن انبیاء اور جمہور امت سے مختلف ہے۔کاش اصلاحی صاحب خود اپنے قلم سے اس اختلاف کی نوعیت پر کچھ روشنی ڈالنے کی جرأت فرماتے۔

فقہائے حنفیہ کے مسلک کے سبیل المؤمنین سے مختلف ہونے کے اظہار کے بعد اصلاحی صاحب نے ایک اور انتہائی حقیقت پسندانہ بات درج فرمائی ہے کہ ''حنفیہ کا معارضہ بالکل عقلی ہے''، یعنی نقلی اور ماثور نہیں ہے۔آں محترم مزید فرماتے ہیں کہ: ''وہ (حنفیہ) کہتے ہیں کہ ایک ایسے معاملے میں جس کا تعلق دوسرے بہت سے لوگوں سے ہو اس کے باب میں آخر ایک یا دو ذریعوں ہی سے روایت کیوں ہو''؟ پھر خود ہی حنفیہ کے اس موقف کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''تاہم یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ عموم بلوی کی ہر شکل میں عمومی روایت کیوں ضروری ہے؟ ہوسکتا ہے کہ ایک معاملے کا تعلق ہو تو بہتوں سے لیکن وہ آنحضرت ﷺ کی زندگی کے ایسے گوشے سے متعلق ہو جس تک رسائی نہایت محدود ہو۔دوسرے الفاظ میں یوں کہئے کہ اس سے متعلق مسئلہ کی ضرورت تو عام ہو لیکن ذرائع خبر، قدرتی طور پر محدود ہوں۔صرف ایک محدود اور مخصوص طبقہ ہی اس کا ذریعہ بن سکتا ہو مثلاً خانگی اور ازدواجی معاملات وغیرہ تو اس بارے میں کثرت روایات کا اہتمام آخر کہاں سے ہوگا؟ ازدواجی زندگی کے معاملات سے متعلق یہ ضرورت تو ہر شخص کو ہے کہ وہ پیغمبر ﷺ کے تعلیم کردہ آداب طہارت اور دیگر امور سے واقف ہو لیکن ان کے متعلق خبر دینے والا طبقہ اصلاً ازواج مطہرات ؓ ہی کا ہوسکتا ہے۔لہذا حضرت عائشہ ؓ، حضرت ام سلمہ ؓ، حضرت حفصہ ؓ، اور دیگر امہات المومنین ؓ کی روایات، ان معاملات میں ہمارے لئے حجت ہونی چاہئیں، اگرچہ وہ آحاد ہی ہوں۔ان میں تقدیم وتاخیر کے پہلو

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص ۱۱۸

سے تو بحث ہو سکتی ہے، لیکن ان کو اصل ذریعہ خبر ہونے کے پہلو سے بہرحال ترجیح حاصل رہے گی۔'' (۱)

ذیل میں ہم چند ایسے تاریخی واقعات کا تذکرہ کریں گے جن سے یہ حقیقت بخوبی ظاہر ہو سکے گی کہ بعض معاملات کا تعلق اگرچہ عام ضرورتوں سے ہوتا ہے مگر ان کے متعلق سنت نبوی کے ہم تک پہنچنے کے وسائل بہت محدود ہوتے ہیں، پس ان سنن کو محض بطریق آحاد مروی ہونے کی بنا پر رد کرنا کسی طرح معقول نہیں ہے:

۱- رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد مسئلہ خلافت کے اختلاف کے موقع پر حضرت ابوبکرؓ کا حدیث نبوی: "الأئمة من قريش" سنا کر تمام انصار و مہاجرین کو مطمئن کر دینا، حالانکہ خلافت کا تعلق ہر عام مسلمان سے ہوتا ہے، لیکن اس کے متعلق فرمان نبوی تک رسائی کا ذریعہ صرف حضرت ابوبکرؓ کی ذات گرامی ہی تھی مگر نہ کسی انصاری نے اس پر اعتراض کیا اور نہ ہی کسی مہاجر نے، بالفاظ دیگر اس پر صحابۂ وقت نے سکوتی اجماع فرما لیا تھا۔

۲- عہد فاروقی میں شام کے سفر کے دوران سرغ کے مقام پر جب حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے طاعون کے متعلق حدیث نبوی تمام انصار و مہاجرین، جو شریک قافلہ تھے، کو سنائی تو سب نے اس کو قبول کیا، کیونکہ اس فرمان نبوی تک رسائی کا ذریعہ فقط حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی ذات ہی تھی۔ اگرچہ اس حدیث کا تعلق بھی عموم بلوی سے ہے مگر کوئی صحابی بھی اس کو قبول کرنے پر معترض نہ ہوا، جیسا کہ زیر مطالعہ باب کے اوائل میں بیان کیا جا چکا ہے۔

۳- حضرت عمرؓ کا حضرت عمار بن یاسرؓ کی تیمم والی حدیث کو قبول فرمانا حالانکہ اس کا تعلق بھی عموم بلوی سے ہے، مگر اس حدیث تک رسائی کا اکیلا ذریعہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی ذات گرامی ہی تھی۔

۴- حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی مسح علی الخفین والی حدیث کو قبول فرمانا، حالانکہ اس کا تعلق بھی عموم بلوی سے ہے، وعلی ہذا القیاس۔

پس ثابت ہوا کہ حدیث نبوی تک رسائی کے لئے ذرائع کا محدود ہونا امر مانع نہیں ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: ''اس طرح کے حالات میں وہ بعض اوقات روایت کے بالمقابل اجتہاد اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں'' ــــــ میں کہتا ہوں کہ فقہائے حنفیہ کا زیر بحث اصول صرف ''بعض اوقات'' ہی نہیں بلکہ ''تمام اوقات'' روایت کے بالمقابل اجتہاد و قیاس کو ترجیح دینے کا متقاضی ہے۔

آں محترم مزید فرماتے ہیں: ''اس صورت میں خبر واحد کو وہ اس سنت کا درجہ نہیں دیتے جو انہیں اجتہاد سے بے نیاز کر دے'' ــــــ ہم اصلاحی صاحب سے پوچھتے ہیں کہ آخر وہ پھر خبر واحد کو کونسی سنت کا درجہ دیتے ہیں؟ کیا آں محترم کے نزدیک سنت نبوی کے بھی کئی مدارج ہوتے ہیں؟ کیا کچھ سنتیں ایسی ہوتی ہیں کہ جو کسی مجتہد کو اجتہاد سے بے نیاز نہیں کرتیں جبکہ بعض سنتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن سے مجتہد بے نیاز ہوتا ہے، ہمارے علم کے مطابق تو سلف صالحین

کے دور میں سنن کے درمیان اس قسم کی تفریق و تقسیم کا کوئی وجود نہ تھا بلکہ خلف میں بھی جناب اصلاحی سے قبل شاید ہی کسی نے سنن نبوی کے درمیان اس تفریق کا دعوی کیا ہو۔ جن معتزلہ اور بعض متأخرین فقہاء نے غیر متواتر احادیث (یعنی اخبارِ آحاد) کی حجیت کا انکار کیا ہے انہوں نے بھی سنن نبوی کے درمیان کسی تفریق کی بنا پر ایسا نہیں کیا بلکہ ان اخبار کی صحت کو مشتبہ سمجھنے کے باعث کیا ہے، بالفاظ دیگر ان کے نزدیک اخبارِ آحاد کا سنت ہونا ہی مشکوک ہے۔ اگر وہ لوگ ان اخبار کو سنت نبوی تسلیم کر لیتے تو پھر کسی انکار کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ پس معلوم ہوا کہ سنت صرف سنت ہوتی ہے اور یہ کہ اس کی مختلف اقسام نہیں ہیں۔ اگر اصلاحی صاحب اور فقہائے احناف اخبارِ آحاد کو سنت یا ان کے ہی الفاظ میں سنت کی کوئی قسم تسلیم کر لیں تو پھر اختلاف خود بخود رفع ہو جاتا ہے کیونکہ سنت نبوی کی موجودگی میں قیاس واجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہے جیسا کہ اوپر ''تقدیم قیاس کی چند مثالیں'' کے زیر عنوان مفصل طور پر بیان کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا صحیح سنت نبوی کی موجودگی میں کسی فقیہ کو اجتہاد کے ذریعہ حکم معین کرنے کا مجاز سمجھنا سنت نبوی کی تحقیر و تذلیل ہی نہیں بلکہ اصول شریعت میں سے ایک اصل کا انکار ہے حالانکہ من جانب اللہ اس کی کامل اتباع مسلمانوں پر لازم کی گئی ہے۔ پس خبر واحد کو سنت تسلیم کرنے سے تقدیم اجتہاد کے حنفی موقف کا بطلان لازم آیا۔

چونکہ خبر واحد کو سنت ماننے سے انکار ممکن نہ تھا لیکن ساتھ ہی حنفیت کا دفاع بھی مقصود تھا، غالباً اسی لئے اصلاحی صاحب موصوف نے سنت کے مختلف مدارج میں منقسم ہونے کا یہ حیلہ تراش لیا ہے۔ اگر اصلاحی صاحب کمال ہمت سے کام لیتے ہوئے ''اس صورت میں خبر واحد کو وہ اس سنت کا درجہ نہیں دیتے الخ'' کی بجائے یہ لکھتے کہ ''اس صورت میں خبر واحد کو وہ سنت کا درجہ ہی نہیں دیتے'' تو سنن نبوی کے درمیان اس اختراعی تفریق کی قطعاً ضرورت پیش نہ آتی، لیکن ایسا کرنے میں ایک بڑی دشواری یہ تھی کہ اس سے دنیائے حنفیت پر اعتزال کا الزام لازم آتا، شاید اسی لئے آں موصوف نے سنن نبوی میں تفریق کے اس جھوٹے سہارے کو ترجیح دی ہے، واللہ اعلم۔

حنفیہ کے موقف کی اس دفاعی کوشش کے بعد اصلاحی صاحب مزید وکالت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''کیونکہ یہ وہ طریقہ ہے جو قرآن وسنت کی رہنمائی کی عدم موجودگی میں خود رسول اللہ ﷺ نے تعلیم فرمایا ہے۔''(۱)

یقیناً اس بات میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ قرآن وسنت کی عدم رہنمائی کی صورت میں اجتہاد کی اجازت ہے۔ اکثر صحابہ، تابعین، فقہاء، محدثین، اور متکلمین اس بات کے قائل رہے ہیں کہ قطعی شرعی نصوص (یعنی کتاب وسنت کے حکم کی عدم موجودگی میں اس سے بقدر ضرورت باقاعدہ استدلال درست ہے، صرف اہل ظاہر نے اس کا انکار کیا ہے۔(۲) لیکن حنفیہ کا صحیح خبر واحد کی موجودگی کو بلا دلیل سنت نبوی کی عدم رہنمائی پر محمول کرتے ہوئے

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۶ (۲) افادۃ الشیوخ للنواب صدیق حسن خاں، ص ۱۲۲

کسی مجتہد کو تعیین احکامات کے لئے اجتہاد کا مجاز سمجھنا قطعی طور پر باطل اور انتہائی غیر دانشمندانہ حماقت ہے۔

اس بارے میں جناب اصلاحی صاحب کا طریقہ استدلال بھی انتہائی افسوسناک ہے کیونکہ آں موصوف نے متاخرین فقہائے حنفیہ کے اس طریقہ کیلئے محل اجتہاد سے سبیل جواز پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، حالانکہ یہ طریقہ فی نفسہ محل اجتہاد نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس جملہ سے اصلاحی صاحب کی مراد اجتہاد کے دائرہ عمل کا بیان ہے تو ہم قائل کی یہ بات قبول کرنے کے لئے قطعی طور پر تیار نہیں ہیں کیونکہ اس سے ماقبل مسلسل چھ جملوں میں آں محترم نے فقہائے حنفیہ کے موقف اور طریق کار کا ہی تذکرہ فرمایا ہے، پھر اس جملہ کو بھی ان الفاظ سے شروع کیا ہے: ''کیونکہ یہ وہ طریقہ ہے جو...... الخ۔'' جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اصلاحی صاحب نے عمداً فقہائے حنفیہ کے موقف اور طریق کار کے لئے سند جواز فراہم کرنے کی ایک بے جوڑ سی سعی فرمائی ہے، بے جوڑ اس لئے کہ قرآن وسنت کی عدم رہنمائی کی صورت میں اجتہاد کی شرعی اجازت سے خبر واحد سے احتجاج ترک کرنے پر استدلال کیا جا رہا ہے، فانا اللہ وانا الیہ راجعون۔

اصلاحی صاحب کا ایک 'منکر' حدیث سے استدلال فرمانا

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب ''قرآن وسنت کی رہنمائی کی عدم موجودگی میں'' رسول اللہ ﷺ کی اس تعلیم کا ذکر فرماتے ہیں جسے علم ''اصول فقہ'' میں قیاس واجتہاد کی اساس بنا کر بحث کی جاتی ہے، فرماتے ہیں:

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی مشہور روایت ہے:

"أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله، قال: فإن لم تجد فى كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ ، قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله ﷺ ولا فى كتاب الله؟ قال: أجتهد رأئى ، ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره ، وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضى رسول الله."(۱)

''کہ جب رسول اللہ ﷺ حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجنے لگے تو آپؐ نے ان سے دریافت فرمایا کہ جب تمہارے سامنے کوئی معاملہ فیصلہ کے لئے پیش ہوگا تو تم اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا کہ میں اس کا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اللہ کی کتاب میں اس کے متعلق کوئی بات نہ ملے تو کیا کرو گے؟ انہوں نے کہا کہ پھر اس کا فیصلہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق کروں گا۔ پھر حضورؐ نے فرمایا کہ اگر رسول اللہ ﷺ کی سنت میں بھی اس کے متعلق کوئی بات نہ ملے اور نہ اللہ کی کتاب میں تو کیا کرو گے؟

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۶-۱۱۷ (بحوالہ سنن ابی داؤد: کتاب الاقضیۃ، باب اجتہاد الرأی فی القضاء)

انہوں نے عرض کیا پھر میں اجتہاد کر کے اپنی رائے متعین کروں گا اور اس کوشش میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھوں گا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کی یہ بات سنی تو ان کے سینہ پر ہاتھ مارا اور فرمایا کہ اس اللہ کا شکر ہے جس نے اللہ کے رسول کے نمائندے کو اس بات کی توفیق دی جو اللہ کے رسول کو پسند ہے۔''

اس حدیث کی تخریج امام احمد نے اپنی ''مسند''(۱) میں، امام ابوداؤد نے اپنی ''سنن''(۲) میں، امام ترمذیؒ نے اپنی ''جامع''(۳) میں، امام ابوداؤد الطیالسیؒ نے اپنی ''مسند''(۴) میں، امام بیہقیؒ نے ''السنن الکبریٰ''(۵) میں، امام دارمیؒ نے اپنی ''مسند''(۶) میں، عبد بن حمیدؒ نے اپنی ''منتخب''(۷) میں، حافظ ابن عبدالبرؒ نے ''جامع بیان العلم وفضلہ''(۸) میں، خطیب بغدادیؒ نے ''الفقیہ والمتفقہ''(۹) میں، ابن سعدؒ نے ''الطبقات الکبریٰ''(۱۰) میں، اور ابن حزم الظاہریؒ نے ''الإحکام فی اصول الأحکام''(۱۱) میں، بطريق شعبة عن أبي العون الثقفي عن الحارث بن عمرو ـــــ أخي المغيرة بن شعبة ـــــ عن أصحاب معاذ بن جبل من أهل حمص عن معاذبن جبل به کی ہے ـــــ لیکن جناب اصلاحی صاحب کی وسعت علم ملاحظہ ہو کہ آنجناب کو اس قدر مخرجین میں سے یہ حدیث صرف امام ابوداؤدؒ کی ''سنن'' ہی میں نظر آ سکی ہے۔ اگر آں محترم کے علم میں ہوتا کہ یہ حدیث ''سنن ابی داؤد'' کے علاوہ اور دوسری کتب حدیث میں بھی موجود ہے تو یقیناً اس حوالہ کے آگے ''وغیرہ'' ضرور درج فرماتے۔

پھر بعض طرق میں ''عن معاذ بن جبل'' موجود نہیں ہے، جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا، اور راقم کے نزدیک یہی اقرب الی الصواب بھی ہے، پس اس حدیث کو بالجزم ''حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی مشہور روایت'' قرار دینا محل نظر ہے۔

حضرت معاذ بن جبل کی طرف منسوب زیر مطالعہ حدیث کی بعض روایات میں اگرچہ تھوڑا بہت لفظی اختلاف موجود ہے لیکن یہ حدیث تمام فقہاء کی کتب کی زینت ہے اور اس قدر شہرت پا چکی ہے کہ اس کو نقل کرتے وقت کسی چھان بین کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی جاتی۔ اس حدیث پر اعتماد کرنے والے چند مشاہیر علماء و محققین کے اسماء گرامی اور ان کے اقوال مختصراً پیش خدمت ہیں:

۱- اس حدیث کو حافظ عماد الدین ابن کثیرؒ (م ۷۷۴ھ) نے اپنی شہرۂ آفاق تفسیر میں وارد کیا ہے اور فرماتے ہیں:
"بإسناد جيد كما هو مقرر في موضعه ."(۱۲) یعنی ''اس روایت کی سند عمدہ ہے جیسا کہ اپنے

(۱) ۲۳۰/۵، ۲۳۶، ۲۴۲ (۲) ۳۳۰/۳ مع عون المعبود (۳) ۲۷۵/۲ مع تحفۃ الأحوذی
(۴) ۲۸۶/۱ مع منحۃ المعبود (۵) ۱۱۴/۱۰ (۶) ۶۰/۱
(۷) ق ۳۰ (۸) ۵۵/۲-۵۶ (۹) ۱۸۸/۱، ۱۸۹
(۱۰) ۳۴۷/۲، ۵۴۸ طبع بیروت (۱۱) ۳۵/۶، ۳۶ (۱۲) تفسیر ابن کثیر ۳/۱

موقع پر ثابت ہے۔'' آں رحمہ اللہ آیت ﴿یأیها الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی الله ورسوله واتقوا الله إن الله سمیع علیم .﴾(۱) یعنی: ''اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول سے تم سبقت مت کیا کرو اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ تعالیٰ جاننے والا اور سننے والا ہے۔'') ـــــ کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''یہ وہ آداب ہیں جن کی تأدیب اللہ تعالیٰ نے اپنے مؤمن بندوں کو فرمائی ہے اور وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جو بھی کام کریں اس میں آپؐ کی توقیر، احترام، تبجیل اور اعظام کو پیش نظر رکھیں، پس اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے: ﴿یأ یها الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی الله ورسوله.﴾ یعنی چیزوں میں آپ سے تیزی نہ دکھاؤ یعنی آپ سے قبل بلکہ جملہ امور میں آپؐ کی اتباع کرنے والے ہو جاؤ۔ اس ادب شرعی کے عموم میں (زیر مطالعہ) حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بھی داخل ہے کہ جس میں نبی ﷺ نے ان کو یمن بھیجتے وقت ان سے فرمایا تھا...... الخ (حدیث) اس حدیث کو امام احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور اس کی غرض وغایت یہ ہے کہ حضرت معاذؓ نے اپنی ''رائے'' یا ''نظر'' یا ''اجتہاد'' کو کتاب وسنت کے بعد یعنی مؤخر رکھا ہے۔ اگر وہ ان دونوں چیزوں سے بحث سے قبل اپنی رائے یا اجتہاد کو مقدم رکھتے تو یہ فعل باب التقدیم بین یدی اللہ ورسولہ سے ہوتا الخ۔'' (۲)

۲- علامہ خطابیؒ 'معالم السنن'' میں فرماتے ہیں:

"وفی هذا إثبات للحکم بالقیاس." (۳) یعنی ''اس حدیث میں قیاس سے حکم کا اثبات موجود ہے۔''

۳- امام الحرمین اپنی مشہور کتاب ''أصول الفقہ'' میں فرماتے ہیں:

"والعمدة فی هذا الباب علی حدیث معاذ والحدیث مدون فی الصحاح متفق علی صحته لا یتطرق إلیه التأویل."

۴- علامہ ابن اثیرؒ نے اس حدیث کو حارث بن عمرو سے بالفاظ مختلف روایت کیا ہے۔ (۴) اور اسے ابوداؤد کی طرف منسوب کیا ہے حالانکہ ''سنن ابی داؤد'' و ''مراسیل ابی داؤد'' کیا تمام معروف کتب مصادر میں سے کسی کتاب میں بھی یہ روایت باوجود تلاش بسیار کے نہ مل سکی۔

۵- علامہ شاطبیؒ نے ''الموافقات'' (۵) میں حدیث معاذؓ سے نہ صرف استدلال کیا ہے بلکہ اس سے فوائد بھی اخذ کئے ہیں۔

۶- علامہ شمس الحق عظیم آبادیؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) الحجرات-۱ (۲) تفسیر ابن کثیر سورۃ الحجرات-۱

(۳) تحفۃ الأحوذی ۲/ ۲۷۶، عون المعبود ۳/ ۳۳۱ وکذا فی المرقاۃ للقاری

(۴) جامع الاصول ۱۰/ ۵۵۱ (۵) ۴/ ۵-۶

''میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے لئے حضرت عمر بن الخطاب، ابن مسعود، زید بن ثابت اور ابن عباس سے موقوفاً شواہد مروی ہیں اور امام بیہقیؒ نے ان کی تخریج اپنی سنن میں زیر مطالعہ حدیث کی تخریج کے عقب میں بغرض تقویت کی ہے جیسا کہ مرقاۃ الصعود میں مذکور ہے۔''(۱)

۷-شاہ اسماعیل شہیدؒ نے اپنی مشہور کتاب: ''تقویۃ الایمان مع تذکیر الإخوان'' میں حدیث معاذ کو بطور استدلال نقل کیا ہے۔

۸-محدث شہیر علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ نے اگرچہ ''تحفۃ الأحوذی''(۲) میں اس حدیث پر محققین کے ناقدانہ کلام کو نقل کرنے کا التزام فرمایا ہے لیکن ''مقدمۃ تحفۃ الأحوذی''(۳) میں اس حدیث کو سورۃ الحجرات کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر کے تحت بحوالہ تفسیر ابن کثیر بلا نقد و جرح نقل کیا ہے۔

۹-شیخ اُسد رستم نے ''مصطلح التاریخ''(۴) میں اس حدیث کو بطور دلیل نقل کیا ہے۔

۱۰-شیخ محمد زاہد الکوثری حنفی نے اپنے ''مقالات''(۵) میں حدیث معاذ کی تقویت بیان کی ہے اور اپنے مقصد کی برآری کے لئے جرح و تعدیل کے مسلمہ اصول کو اپنی مخصوص فکر کی قربان گاہ پر بری طرح ذبح کر ڈالا ہے۔

۱۱-سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب ایک مقام پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ان لوگوں کیلئے "فردوه إلى الله والرسول" کا منشا پورا کرنے کا جو طریقہ حضورؐ نے خود پسند فرمایا ہے وہ حضرت معاذ بن جبلؓ کی مشہور حدیث میں بیان ہوا ہے (پھر ترمذی اور ابوداؤد کی یہ حدیث نقل کرتے ہیں)۔''(۶)

۱۲-جناب محمد سرفراز خاں صفدر صاحب حنفی اپنے مضمون ''اجتہاد کی شرعی حیثیت'' میں زیر مطالعہ حدیث کو بطور دلیل نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''اس روایت میں آں حضرت ﷺ نے حضرت معاذؓ کے اس جواب پر کہ "أجتهد برأئي" (کہ میں قیاس اور رائے سے کام لوں گا) اللہ تعالیٰ کا شکر ادا فرمایا اور اظہار مسرت کیا جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے فروعی قوانین کو منجمد رکھنا پسند نہیں فرمایا بلکہ ضرورت کے پیش نظر ایسے قوانین کو استقرائی رکھنا چاہا ہے تاکہ انسان کے قوائے دماغیہ کی نشوونما اور انسانی ترقیات میں کسی قسم کی رکاوٹ پیدا نہ ہوسکے۔''(۷)

---

(۱) عون المعبود ۳/۳۳۱
(۲) ۲/۲۷۵-۲۷۶
(۳) ص ۲۳
(۴) ص ۵۳ طبع بیروت
(۵) ص ۶۰-۶۱
(۶) سیرت سرور عالم ﷺ ۱/۲۹۷، اسلامی ریاست، ص ۴۶۵-۴۶۶
(۷) ماہنامہ الشریعۃ گوجرانوالہ ج ۲ عدد ۱، ص ۴-۵ مجریہ ماہ اکتوبر ۱۹۹۰ء
(۸) ص ۳۰

۱۳-ابولبابہ حسین نے اپنی کتاب ''الجرح والتعدیل'' (۸) میں حدیث معاذ کو بطور دلیل نقل کیا ہے۔

۱۴-عزالدین بلیق نے ''مقدمۃ منہاج الصالحین'' (۱) میں حدیث معاذ سے استدلال کیا ہے۔

۱۵-حافظ محمد تقی امینی صاحب (سابق صدر شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) ایک مقام پر حدیث معاذ کو بحوالہ کتاب ''اصول فقہ'' بطور حجت پیش کرنے سے قبل رقمطراز ہیں:

''البتہ رسول اللہ ﷺ کے صریح ارشادات قیاس کے باب میں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں، چنانچہ جب آپ ﷺ حضرت معاذ بن جبل کو یمن بھیج رہے تھے تو امتحان کے طور پر ان سے پوچھا کہ......الخ۔'' (۲)

۱۶-جناب محمد طاسین صاحب ''انجمن خدام القرآن لاہور'' کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے محاضرات قرآنی (مارچ ۱۹۸۸ء) میں پیش کئے گئے اپنے مقالہ (''اجتہاد اور اجتہادی مسائل'') میں فرماتے ہیں:

''میں سمجھتا ہوں کہ اس تعریف میں جہاں اجتہاد کے لغوی معنی کو ملحوظ رکھا گیا ہے وہاں اس حدیث نبوی کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے جو حدیث معاذ بن جبلؓ کے نام سے مشہور ہے......غرضیکہ یہ حدیث اجتہاد کے متعلق بڑی جامع اور بنیادی اہمیت کی حامل حدیث ہے اور اس سے اجتہاد کے مختلف پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔'' (۳)

۱۷-جناب ابوعمار زاہدی الراشدی صاحب (مدیر ماہنامہ ''الشریعۃ'' گوجرانوالہ) اپنے ایک مضمون ''شریعت بل، پارلیمنٹ کی خودمختاری اور اجتہاد ـــــ ڈاکٹر جاوید اقبال کے افکار پر ایک نظر'' کے تحت فرماتے ہیں:

''اجتہاد کا دائرۂ کار خود جناب رسالت مآب ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ والی حدیث میں متعین فرما دیا ہے کہ جس مسئلہ میں قرآن کریم اور سنت رسول اللہ ﷺ کا کوئی واضح حکم نہ ہو اس میں مجتہد کو اجتہاد کا حق حاصل ہے الخ۔'' (۴)

۱۸-جناب محمد یوسف راپچوری صاحب نے، جو کہ ایک سلفی عالم ہیں، اپنے درس حدیث ''علم کا بیان'' (۵) میں اس حدیث کو بطور احتجاج نقل کیا ہے۔

۱۹-جناب سید معین الدین صاحب کی تالیف ''انکار حدیث یا انکار رسالت'' کے مقدمہ نگار جناب سید عبدالحکیم صاحب (ایم۔اے) نے حدیث معاذ کو اپنے مقدمہ میں بطور دلیل نقل کیا ہے (۶) ـــــ واضح رہے کہ کتاب ہذا پر علامہ شیخ احمد بن حجر آل بوطامی البنعلی (رئیس قضاۃ المحکمۃ الشرعیۃ بدوحۃ دولۃ القطر) رحمہ اللہ نے نظر

(۱) ص ۲۱-۲۲ (۲) فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۲۸

(۳) ماہنامہ حکمت قرآن لاہور ج ۷ عدد ۷، ص ۲۰-۲۱ مجریہ ماہ جولائی ۱۹۸۸ء

(۴) ماہنامہ الشریعۃ ج ۲ عدد ۱، ص ۲۶ مجریہ ماہ اکتوبر ۱۹۹۰ء

(۵) ہفت روزہ ترجمان دہلی ج ۱۲ عدد ۷، ص ۲ مجریہ ۱۳ فروری ۱۹۹۱ء

(۶) مقدمہ انکار حدیث یا انکار رسالت، ص ۳۴ طبع مکتبہ ترجمان الحدیث سکندر آباد ۱۹۹۱ء

ثانی فرما کر اسے پسند فرمایا ہے۔

۲۰-جناب شمس پیرزادہ صاحب نے ۳/اپریل ۱۹۹۴ء کو بمقام پٹنہ اجتہاد کے موضوع پر منعقد ہونے والے سیمینار میں پیش کئے گئے اپنے مقالہ: ''تصور اجتہاد: ضرورت واہمیت اور نصوص کی تشریح وتعبیر'' میں اس حدیث کو بطور دلیل بیان کیا ہے۔ اگرچہ ساتھ ہی امام ترمذیؒ اور علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ کا کلام بھی نقل کیا گیا ہے لیکن آخر میں حافظ ابن قیمؒ کی رائے کو مختصراً نقل کر کے اس حدیث کی صحت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔(۱)

۲۱-جناب امین احسن اصلاحی صاحب کے شاگرد خصوصی جناب جاوید احمد غامدی صاحب (مدیر ماہنامہ ''اشراق'' لاہور) نے اپنی تالیف: ''میزان'' کا ''مقدمہ'' ہی اس حدیث کے اردو ترجمہ کو بنایا ہے۔ اور فرماتے ہیں:

''میں نے اس کتاب کے مباحث میں اسی طریقے کی پیروی کی ہے الخ۔''(۲)

علماء کی جانب سے اس تساہل اور تحقیقی رجحان کے فقدان کی اور بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں لیکن ہم صرف انہی چند مثالوں پر اکتفاء کرتے ہیں۔ ان مثالوں کو پیش کرنے کا مقصد اس کے سوا کچھ اور نہیں ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ہر خاص و عام کی زبان پر جاری وساری ہے اور شاید ہی اصول فقہ کی کوئی کتاب اس کے ذکر سے خالی ہو لیکن ''لغوی'' اعتبار سے تو اسے ''مشہور'' کہا جا سکتا ہے لیکن محدثین کی اصطلاح میں ''مشہور'' سے جو حدیث مراد ہوتی ہے، اس دائرہ سے یہ قطعاً خارج ہے۔ شاید اصلاحی صاحب کے اسے ''مشہور'' بیان کرنے سے بھی اس کی لغوی شہرت مراد ہوگی نہ کہ اصطلاحی شہرت، واللہ اعلم۔

اب ذیل میں اس حدیث کے جملہ کوائف پر مختصراً بحث پیش کی جاتی ہے:

اس حدیث کے متعلق امام ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں:

''یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ اگرچہ تمام فقہاء اپنی کتب میں اس کا تذکرہ کرتے رہے ہیں خواہ معنوی اعتبار سے یہ صحیح ہو مگر اس کا ثبوت معروف نہیں ہے کیونکہ حارث بن عمرو مجہول اور اہل حمص میں سے اصحاب معاذ بھی غیر معروف ہیں۔ جب طریق اسناد کا یہ عالم ہو تو اس کے ثبوت کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔''(۳)

امام عقیلیؒ فرماتے ہیں:

''امام بخاریؒ کا قول ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور وہ صرف اس مرسل طریقہ سے معروف ہے۔''(۴)

امام بخاریؒ کا یہ قول ان کے الفاظ میں یوں مذکور ہے:

---

(۱) ماہنامہ البلاغ بمبئی ج ۴ عدد ۱ ص ۲۴-۲۵ مجریہ ماہ مئی ۱۹۹۴ء

(۲) میزان للغامدی ۱/۷-۸ طبع لاہور ماہ مئی ۱۹۸۵ء

(۳) العلل المتناهية فی الاحادیث الواهية ۲/۲۷۲-۲۷۳

(۴) الضعفاء الکبیر ۱/۲۱۵

(۵) التاریخ الکبیر ۲/۱ ص ۲۷۵

"لا يصح ولا يعرف إلا بهذا المرسل."(۵)

امام ترمذیؒ کا قول ہے:

"هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل ."(۱)

یعنی "اس حدیث کو ہم صرف اسی اسناد سے جانتے ہیں اور اس کی اسناد میرے نزدیک متصل نہیں ہے۔" علامہ منذری اور حافظ زین الدین عراقی رحمہما اللہ نے امام ترمذیؒ کے اس قول کی توقیر فرمائی ہے۔(۲)

علامہ ابن حزم اندلسیؒ، امام بخاریؒ کا مذکورہ بالا قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"یہ حدیث باطل ہے، اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔"

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حارث مجہول ہے، اس کے شیوخ ائمہ کے نزدیک غیر معروف ہیں۔ بعض نے اس کے تواتر کا دعوی کیا ہے، لیکن یہ دعوی کذب ہے۔ بلکہ یہ تو تواتر کی ضد ہے۔ کیونکہ اس کو حارث سے ابوعون کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا، پس یہ کیوں کر متواتر ہو سکتی ہے؟۔"

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"یہ حدیث ساقط ہے۔ کسی نے اس کو اس سند کے علاوہ روایت نہیں کیا ہے۔ اس کا پہلا سقوط یہ ہے کہ یہ روایت مجہولین کی ایسی قوم سے مروی ہے جن کا نام تک نہیں لیا گیا ہے، پس جس کے متعلق یہ علم ہی نہ ہو کہ وہ کون ہے، تو وہ کس طرح حجت ہو سکتا ہے؟ اس کی سند میں حارث بن عمرو بھی ہے جو کہ مجہول ہے، نہ معلوم کہ وہ کون شخص تھا؟ یہ حدیث اس طریق کے علاوہ وارد ہی نہیں ہے۔"(۳)

علامہ جوزقانیؒ نے اسے اپنی "الموضوعات" میں وارد کیا ہے اور فرماتے ہیں:

"یہ حدیث باطل ہے اس کو شعبہ سے ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔ میں نے اس حدیث کا کبار وصغار تمام مسانید میں تفحص کیا اور ان علمائے نقل سے دریافت بھی کیا جن سے کہ میری ملاقات ہوئی، مگر مجھے سوائے حارث بن عمرو کے اس طریق کے کوئی دوسرا طریق نہ مل سکا۔ اور حارث بن عمرو مجہول ہے، حمص کے حضرت معاذؓ کے اصحاب بھی غیر معروف ہیں اور اس طرح کی اسناد پر اصول شریعت میں اعتماد نہیں کیا جاتا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ فقہائے قاطبہ نے اپنی کتب میں اس کو وارد کیا ہے اور اس پر اعتماد کیا ہے، بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ وہ طریقہ ہے کہ جس پر

---

(۱) جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۲/۲۷۶

(۲) تخریج أحادیث منہاج الأصول للبیضاوی ۱/۶۷ ق، عون المعبود ۳/۳۳۱

(۳) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۶/۳۶

خلف نے سلف کی تقلید کی ہے، پس اگر وہ اہل نقل کے نزدیک ثابت کوئی دوسرا طریق پیش کریں تو ہم ان کے قول کی طرف رجوع کریں گے، لیکن یہ ان سے ممکن نہ ہوا۔"(۱)

امام ذہبیؒ اور امام عقیلیؒ فرماتے ہیں:

"اس میں ابوعون محمد بن عبیداللہ الثقفی کا حارث بن عمرو الثقفی برادر مغیرہ بن شعبہ کے ساتھ تفرّد ہے اور جو چیز حارث سے ابوعون کے بغیر مروی ہو وہ مجہول ہوتی ہے۔"(۲)

اسی بنا پر حافظ ابن حجر عسقلانیؒ بالجزم فرماتے ہیں کہ "یہ حارث مجہول ہے۔"(۳) اور حافظ جمال الدین مزیؒ کا قول ہے:

"حارث بن عمرو اس حدیث کے علاوہ غیر معروف ہے۔ امام بخاریؒ کا قول ہے: "لايصح حديثه ولايعرف."(۴)

علامہ عبدالحقؒ کا قول ہے:

"لايسند ولايوجد من وجه صحيح."

یعنی "یہ مسند نہیں ہے اور نہ ہی صحیح سند سے پائی جاتی ہے۔"

علامہ سبکیؒ نے بھی اس حدیث کی صحت کا انکار کیا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اس حدیث کے متعلق امام بخاریؒ کے قول پر تعلیقاً لکھتے ہیں:

"امام دارقطنیؒ نے "العلل" میں لکھا ہے کہ اس کو شعبہ نے ابوعون سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ ابن مہدی اور جماعات نے اس کو اس سے ارسال کیا ہے اور اس کا مرسل ہونا اُصح ہے۔ ابوداؤد الطیالسی کا قول ہے کہ اکثر شعبہ ہم سے عن أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ حدیث بیان کیا کرتے تھے، ایک مرتبہ انہوں نے عن معاذ بھی کہا ہے......اور خطیبؒ نے کتاب "الفقیہ والمتفقہ" میں عبدالرحمٰن بن غنم عن معاذ بن جبل کی روایت سے بھی تخریج کی ہے، پس اگر عبدالرحمٰن تک اسناد ثابت ہو تو یہ صحت حدیث کے لئے کافی ہے۔"(۵)

لیکن جاننا چاہیئے کہ یہاں حافظ رحمہ اللہ کو علامہ خطیب بغدادیؒ کی عبارت سے غلط فہمی لاحق ہو گئی ہے کیونکہ آں رحمہ اللہ نے "الفقیہ والمتفقہ" میں اس حدیث کی تخریج نہیں فرمائی ہے بلکہ تعلیقاً یوں لکھا ہے:

"کہا گیا ہے کہ عبادہ بن نسی نے اس کو عبدالرحمٰن بن غنم عن معاذ روایت کیا ہے، یہ اسناد متصل ہے اور اس کے رجال ثقاہت کیلئے معروف ہیں۔"(٦)

---

(۱) عون المعبود ۳/۳۳۱ (۲) میزان الاعتدال للذھبی ۱/۴۳۹، الضعفاء الکبیر للعقیلی ۱/۲۱۵

(۳) تقریب التہذیب ۱/۱۴۳، تہذیب التہذیب ۲/۱۵۲، عون المعبود ۳/۳۳۱، تحفۃ الاحوذی ۲/۲۷۵

(۴) عون المعبود ۳/۳۳۱ (۵) التلخیص الحبیر ص ۴۰۱ (٦) الفقیہ والمتفقہ للخطیب ص ۱۸۹

حافظ ابن قیمؒ نے "تہذیب السنن" میں علامہ خطیب بغدادیؒ کی اتباع کرتے ہوئے عبادہ بن نسی کی اس حدیث کوتعلیقاً یوں وارد کیا ہے:

"ابن ماجہ نے اپنی "سنن" میں بطریق يحيیٰ بن سعيد الأموی عن محمد بن سعيد بن حسان عن عبادة بن نسى عن عبد الرحمن بن غنم حدثنا معاذ بن جبل یوں روایت کی ہے: "لما بعثنی رسول اللهﷺ إلى اليمن قال: لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه أو تكتب إلي فيه." (یعنی "جس وقت رسول اللہﷺ نے مجھ کو یمن کی طرف روانہ فرمایا تو ارشاد فرمایا کہ تو ہرگز فیصلہ نہ کرنا مگر اسی سے جو تو جانتا ہے۔ اگر تیرے سامنے کوئی مشکل مسئلہ پیش ہوتو اس کی تحقیق کرنے تک توقف کرنا یا میری طرف اسے لکھ کر بھیجنا۔") ____ اس کی اسناد پہلی اسناد کے مقابلہ میں بہتر ہے، لیکن اس میں رائے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔"(۱)

حافظ ابن قیم کی بیان کردہ اس حدیث کی تخریج ابن ماجہؒ نے اپنی "سنن"(۲) میں اور ابن عساکرؒ نے اپنی "تاریخ"(۳) میں کی ہے لیکن ابن عساکر کے الفاظ ابن ماجہ کی روایت سے قدرے مختلف ہیں۔ ان روایات کو بغور دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حافظ ابن قیمؒ کو اس حدیث کے راوی محمد بن سعید بن حسان کے متعلق غلط فہمی ہوگئی ہے۔ آں رحمہ اللہ اسے "حمصی" سمجھ بیٹھے ہیں حالانکہ یہ دمشقی "مصلوب" ہے۔ کیونکہ سنن ابن ماجہ کی سند میں جو محمد بن سعید بن حسان ہے وہ "حمصی" ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ وہ "دمشقی" کے بعد گذرا ہے۔ ابن نسی سے اس کی کوئی روایت حفاظ نے بیان نہیں کی ہے۔ اور نہ ہی اس سے روایت کرنے والوں میں کوئی راوی یحییٰ بن سعید الاموی ہے۔ مزید یہ کہ "حمصی" ابن ماجہ کے رجال میں سے بھی نہیں ہے، حالانکہ "دمشقی" کے بارے میں ائمۂ فن یہ تمام چیزیں بیان کرتے ہیں، پس یہ محمد بن سعید بن حسان الدمشقی ہی ہے جسے بقول امام احمدؒ: "خلیفہ منصور نے زندقہ کے باعث قتل کیا اور پھانسی دی تھی۔"

امام احمد بن صالح، محمد بن سعید الدمشقی کے متعلق فرماتے ہیں کہ "اس نے چار ہزار حدیثیں گھڑی تھیں" سفیانؒ کا قول ہے کہ "کذاب تھا۔" امام احمدؒ فرماتے ہیں: "اس کی حدیثیں موضوع ہوتی ہیں۔" عمرو بن علیؒ کا قول ہے: "حدث بأحاديث موضوعة"، یحییٰؒ کا قول ہے: "منکر الحدیث ہے۔" ابن راہویہؒ کا قول ہے: "تركوه"، امام بخاریؒ بیان کرتے ہیں: "متروك الحديث صلب وقتل فى الزندقة." امام نسائی اور امام دارقطنی رحمہما اللہ فرماتے ہیں: "متروک الحدیث ہے۔" امام ابن حبان فرماتے ہیں: "ثقات کی طرف منسوب کرکے احادیث گھڑا کرتا تھا۔ صرف اس کی قدح کے لئے اس کا تذکرہ جائز ہے۔" امام ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں: "كان كذاباً يضع

(۱) تہذیب السنن لابن قیم ۵/۲۱۳
(۲) سنن ابن ماجہ ۱/۲۸
(۳) ابن عساکر ۱۶/۳۱۰/۱

الحديث ويفسد أحاديث الناس صلب على الزندقة." ابواحمد الحاکمؒ فرماتے ہیں: ''حدیث گھڑتا تھا۔'' امام نسائیؒ کا قول ہے: "غير ثقة ولا مأمون." ابوزرعہ الدمشقیؒ امام احمد بن حنبلؒ سے روایت کرتے ہیں: "كان كذاباً" (یعنی جھوٹا تھا)، علامہ برھان الدین حلبیؒ فرماتے ہیں: "كان أحد الزنادقة وكبار الوضاعين وضع الاستثناء في حديث خاتم الأنبياء صلب في الزندقة." اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: ''وضاع تھا اور زندیق کی موت مرا'' ـــــ مزید تفصیلی ترجمہ کیلئے حاشیہ (۱) کے تحت مذکورہ کتب کا مطالعہ مفید ہوگا۔

لہذا سنن ابن ماجہ کی اس حدیث کی اسناد پہلی اسناد کے مقابلہ میں کس طرح بہتر و اُجود ہو سکتی ہے؟ جیسا کہ حافظ ابن قیمؒ نے دعویٰ کیا ہے۔ علامہ بوصیریؒ نے بھی اس جانب یوں اشارہ فرمایا ہے:

''یہ اسناد ضعیف ہے۔ محمد بن سعید جو کہ مصلوب ہے، حدیث وضع کرنے کیلئے متہم ہے۔'' (۲)

اور حافظ رحمہ اللہ نے سنن ابن ماجہ کے طریق میں محمد بن سعید بن حسان المعروف بالمصلوب کی موجودگی کی نشاندہی فرماتے ہوئے لکھا ہے:

''امام احمد، فلاس، نسائی اور ابو حاتم وغیرہ نے اس کی تکذیب فرمائی ہے۔ لہذا اس کی حدیث نہ استشہاد کے لئے درست ہو سکتی ہے اور نہ متابعت کیلئے۔'' (۳)

عبادہ بن نسی کی ایک اور روایت حافظ ابن عساکرؒ نے اپنی ''تاریخ'' میں بطریق سليمان الشاذ كوني نا الهيثم بن عبدالغفار عن سبرة بن معبد عنه بلفظ: "اجتهد رأيك فإن الله إذا علم منك الحق وفقك للحق." (۴) (یعنی ''اجتہاد کر اپنی رائے سے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ تجھ سے حق ظاہر کرانا چاہے گا تو تجھے حق کی توفیق عطا فرمائے گا۔'') روایت کی ہے ـــــ لیکن اس طریق میں بھی کذاب و وضاع راوی موجود ہیں۔ چنانچہ ہیثم بن عبدالغفار کے متعلق ابن مہدیؒ فرماتے ہیں کہ ''حدیث گھڑتا تھا۔'' ابن المدینیؒ کا قول ہے: "ضربت على حديثه." امام دارقطنیؒ کا قول ہے: ''متروک''، ازدیؒ فرماتے ہیں: ''حدیث گھڑتا تھا اور جھوٹا تھا۔'' اور ہیثمؒ کا قول ہے: "خرقنا حديثه" ـــــ مزید تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ (۵) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف

---

(۱) الضعفاء والمتروکین للنسائی ۵۱۸، الضعفاء والمتروکین للدارقطنی ۴۶۲، الجرح والتعدیل ۷/ ۲۶۲، الضعفاء الکبیر ۴/ ۷۰، التاریخ الکبیر ۱/ ۹۴، الکامل لابن عدی ۶/ نمبر ۲۱۵۰، میزان الاعتدال ۳/ ۵۶۱، کشف الحثیث للحلبی، ص ۳۷۴، تقریب التہذیب ۲/ ۱۶۴، التہذیب ۹/ ۱۸۴، المغنی للذہبی ۲/ ۵۸۵، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۳/ ۶۵، تنزیہ الشریعہ لابن عراق ۱/ ۱۰۵، قانون الموضوعات للفتنی، ص ۲۹۰، مجمع الزوائد للہیثمی ۱/ ۲۳۳، ۸/ ۸۳، موضح اوہام الجمع والتفریق للخطیب بغدادی بتحقیق عبدالرحمٰن بن یحییٰ المعلمی الیمانی ۱/ ۱۳

(۲) الزوائد للبوصیری ق ۵/ ۲ (۳) الامالی فی المجلس السبعین بعد المائۃ، ص ۲۱۴ ق

(۴) تاریخ ابن عساکر ۱۶/ ۱، ص ۳۱۰

(۵) الضعفاء الکبیر ۴/ ۳۵۷، المجروحین لابن حبان ۳/ ۹۲، الکامل فی الضعفاء لابن عدی ۷/ نمبر ۲۵۶۳، میزان الاعتدال للذہبی ۴/ ۳۲۳، الضعفاء والمتروکین للدارقطنی نمبر ۵۶۶، الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ۴/ ۲/ ص ۸۴، علل لابن حنبل ۱/ ۲۲۴، ۲۳۱، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۳/ ۱۷۹، کشف الحثیث للحلبی، ص ۴۵۰-۴۵۱، تنزیہ الشریعہ لابن عراق الکنانی ۱/ ۱۲۴، قانون الموضوعات والضعفاء للفتنی، ص ۳۰۳

مراجعت مفید ہوگی۔

اس سند کا دوسرا مجروح راوی سلیمان بن داؤد الشاذکونی ہے جس کے متعلق صالح بن محمد کا قول ہے کہ ''حدیث کے معاملہ میں کذب بیانی کرتا تھا۔'' یحییٰؒ کا قول ہے: ''دھیلہ برابر بھی نہیں'' آں رحمہ اللہ کا ایک دوسرا قول ہے: ''جھوٹ بولتا ہے اور احادیث گھڑتا ہے۔'' امام بخاریؒ فرماتے ہیں: ''وہ میرے نزدیک تمام ضعفاء سے زیادہ ضعیف ہے۔'' اور رازیؒ فرماتے ہیں: ''دھیلہ برابر بھی نہیں، متروک الحدیث ہے۔'' امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: ''ضعیف ہے۔'' اور امام نسائیؒ کا قول ہے کہ ''ثقہ نہیں ہے'' ــــــ مزید تفصیلی ترجمہ کیلئے حاشیہ(۱) کے تحت درج شدہ کتب کا مطالعہ مفید ہوگا۔

پس معلوم ہوا کہ علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ: ''اسناد متصل ہے اور اس کے رجال ثقاہت کے لئے معروف ہیں۔'' ــــــ قطعی بے بنیاد اور غلط دعویٰ ہے۔ نہ معلوم خطیب رحمہ اللہ جیسے حفظ و معرفت رجال کے عبقری سے یہ علت قادحہ کس طرح پوشیدہ رہی؟

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ زیر بحث حضرت معاذؓ کی حدیث مندرجہ ذیل تین علل کی بنا پر نا قابل احتجاج ہے:

۱- اس حدیث کا مرسل ہونا۔

۲- اصحاب معاذ کا مجہول ہونا۔

۳- حارث بن عمرو کا مجہول ہونا۔

حافظ ابن قیمؒ نے ''اعلام الموقعین عن رب العالمین'' میں علامہ خطیب بغدادیؒ کی اتباع کرتے ہوئے مندرجہ بالا تین علل میں سے دوسری علت کا جواب یوں دینے کی کوشش فرمائی ہے:

''یہ حدیث اگرچہ غیر مسمین رواۃ سے مروی ہے لیکن وہ سب معاذؓ کے اصحاب ہیں، پس ان کا غیر مسمین ہونا اس کی صحت کیلئے مضر نہیں ہے کیونکہ یہ بات حدیث کی شہرت پر دلالت کرتی ہے، اس وجہ سے بھی کہ حارث بن عمرو نے اسے اصحاب معاذ کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے، نہ کہ ان میں سے کسی فرد واحد سے۔ لہٰذا اصحاب معاذ میں سے کسی ایک مسمی فرد سے مروی ہونے کے مقابلہ میں یہ زیادہ شہرت کو پہنچی ہوئی کہ اصحاب معاذ کے علم، دین، فضل اور صدق کی کیفیت و شہرت کسی پر مخفی نہیں ہے۔ ان کے اصحاب میں سے کوئی فرد نہ متہم ہے، نہ کذاب اور نہ مجروح بلکہ ان کے اصحاب افاضل مسلمین اور خیار میں سے تھے۔ اہل علم حضرات نے ان کی نقل روایت میں کوئی شک

---

(۱) التاریخ الصغیر للبخاری ۲/۳۶۴، الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ۲/۱/ص ۱۱۴-۱۱۵، الکامل لابن عدی ۳/نمبر ۱۱۴۲، میزان الاعتدال للذھبی ۲/۲۰۵، المغنی فی الضعفاء للذھبی نمبر ۲۵۸۱، تاریخ البغداد ۹/۴۰، کشف الحثیث للحلبی ص ۱۹۹، الضعفاء الکبیر للعقیلی ۲/۱۲۸، الضعفاء والمتروکین للدارقطنی ۲۵۲، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۲/۱۸، تذکرۃ الحفاظ ۲/۴۸۸-۴۸۹، طبقات الحفاظ ص ۲۱۲-۲۱۳، لسان المیزان ۳/۸۵، ۸۸، شذرات الذھب ۲/۸۰، اللباب ۲/۳، تنزیہہ الشریعۃ ۱/۶۴، مجمع الزوائد ۹/۶۷، ۱۰/۲۸۶، قانون الموضوعات والضعفاء، ص ۲۶۰

نہیں کیا ہے، پھر شعبہ بھی اس حدیث کے ناقلین وحاملین میں سے ہیں اور بعض ائمہ حدیث کا قول ہے کہ جب شعبہؒ حدیث کی اسناد پر نظر کرتے تھے تو اپنے ہاتھوں کو اخذ حدیث کے معاملہ میں سخت گیر کر لیتے تھے۔ ابو بکر الخطیب نے بیان کیا ہے: ''بیان کیا گیا ہے کہ عبادہ بن نسی نے اس کو عبدالرحمٰن بن غنم عن معاذ سے بھی ـــــ روایت کیا ہے اور یہ اسناد متصل ہے، اس کے رجال ثقاہت کے لئے معروف ہیں کہ جن سے اہل علم حضرات نے روایت نقل کی اور احتجاج کیا ہے، پس ہم نے ان کے نزدیک اس کی صحت کی موافقت کی ہے جس طرح کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ان ارشادات کی صحت کی موافقت کی ہے: "لاوصية لوارث"، "في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته"، "إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلفة قائمة تحالفا وتراد ا البيع" اور "الدية على العاقلة۔" اگر چہ کہ یہ احادیث اسناد کی جہت سے ثابت نہیں ہوتیں...... لیکن جب کوئی حدیث ان کے نزدیک کا فة عن الكافة منقول ہو تو اس کی صحت کے لئے ان کے نزدیک اسے طلب اسناد سے مستغنی سمجھا جاتا ہے۔ پس اسی طرح معاذؓ کی یہ حدیث بھی طلب اسناد سے مستغنی ہوئی کہ سب لوگ بالاتفاق اس سے احتجاج کرتے ہیں۔'' (۱)

حافظ ابن قیمؒ کے اس اقتباس کو علامہ شمس الحق عظیم آبادیؒ (۲) نے بلا تبصرہ اور عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ (۳) نے مندرجہ ذیل تبصرہ کے ساتھ نقل کیا ہے، فرماتے ہیں۔

''(اجتہاد کا) حکم تو وہی ہے جیسا کہ ابن قیمؒ نے بیان کیا ہے لیکن اس باب کی حدیث کی تصحیح میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے تو اس میں میرے نزدیک کلام ہے۔''

اگر حافظ ابن قیمؒ کے مذکورہ بالا بیان سے اصحاب معاذ کا غیر مجہول ہونا تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی آں رحمہ اللہ کا جواب اس حدیث کی تقویت کا باعث نہیں بن سکتا کیونکہ زیر مطالعہ حدیث میں اصحاب معاذ کی جہالت کے علاوہ دو اور بھی علتیں موجود ہیں جن کے دفیعہ کی کوئی صورت بہر حال ممکن نہیں ہے۔ پس یہ حدیث لامحالہ نا قابل اعتماد قرار پاتی ہے، ہوسکتا ہے کہ بعض علماء زیر مطالعہ حدیث پر ہماری تحقیق سے اس طرح چونک پڑیں گویا کسی بدیہی حقیقت کا انکار کیا جا رہا ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کی تضعیف پر کبار محدثین متفق رہے ہیں جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اور علامہ ابن طاہرؒ کے الفاظ میں:

''میں نے اس حدیث کا تفحص مسانید کبار وصغار میں کیا ہے اور حدیث کے جس عالم سے بھی ملاقات ہوئی اس سے اس حدیث کے متعلق سوال کیا لیکن مجھے اس کے دو طریقوں کے علاوہ کچھ نہ مل سکا۔ ان میں سے ایک طریقہ شعبہ کا ہے اور دوسرا عن محمد بن جابر عن اشعث بن ابی الشعثاء عن رجل من ثقیف عن معاذ، لیکن یہ دونوں طریق

(۱) اعلام الموقعین ۱/۲۴۳ — (۲) عون المعبود ۳/۳۳۱

(۳) تحفۃ الأحوذی ۲/۲۷۶

صحیح نہیں ہیں۔"

محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی اس پر "نکارت" (۱) کا حکم لگایا ہے۔ اس حدیث میں موجود نکارت کی معنوی علت پر بحث کو ہم فی الحال بخوف طوالت ترک کرتے ہیں۔ تفصیل کیلئے راقم کے مستقل مضمون "اجتہاد اور اس کی شرعی حیثیت" کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جناب اصلاحی صاحب کا اس حدیث معاذ سے احتجاج فرمانا قطعاً غیر مفید ہے۔ آں محترم بزعم خود حدیث معاذ سے اجتہاد کی بنیاد مستحکم کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"چنانچہ خبر واحد کے بالمقابل اجتہاد سے کام لینا دین کے نقطۂ نظر سے زیادہ محتاط راستہ ہے۔ اجتہاد کی ایک شرعی بنیاد ہے جو پیغمبر ﷺ نے خود قائم کی ہے۔ اس وجہ سے ایک ایسی روایت کے مقابل میں جس کے متعلق ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ صحیح ہے کہ غلط اس لئے کہ "الخبر يحتمل الصدق والكذب" (خبر صدق وکذب، دونوں کا احتمال رکھتی ہے) اجتہاد کرنا زیادہ اوفق بالکتاب والسنہ ہے۔" (۲)

جناب اصلاحی صاحب کا یہ دعوی کہ "خبر واحد کے بالمقابل اجتہاد سے کام لینا دین کے نقطہ نظر سے زیادہ محتاط راستہ ہے" یا یہ کہ "ایک ایسی روایت کے مقابل...... اجتہاد کرنا زیادہ اوفق بالکتاب والسنۃ ہے۔" ــــــ قطعی باطل اور محض دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ جمہور امت کے نزدیک اخبار آحاد کا شمار اصول شریعت میں ہوتا ہے اور اصول شریعت کا انکار باطل کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے؟ اس بارے میں جمہور علماء کا یہ مشہور قول بالکل واضح اور حقائق پر مبنی ہے: "إذا ورد الأثر بطل النظر" (یعنی "جب کوئی اثر یعنی حدیث مل جائے تو غور وفکر بیکار ہے۔")

جہاں تک اجتہاد کی مشروعیت کا تعلق ہے تو ہمیں اس سے انکار نہیں کہ قرآن وسنت کی عدم رہنمائی کی صورت میں اجتہاد کی اجازت ہے لیکن کسی صحیح حدیث نبوی کو ترک کر کے اجتہاد سے کام لینا "دین کے نقطۂ نظر سے" نہ کوئی 'محتاط راستہ' ہے اور نہ ہی "اوفق بالکتاب والسنۃ"، بلکہ سراسر گمراہی اور کتاب وسنت کے احکام کی صریح مخالفت ہے۔

اگر بفرض محال جناب اصلاحی صاحب کی بیان کردہ اجتہاد کی شرعی بنیاد (یعنی حدیث معاذؓ) کو درست تسلیم کر لیا جائے تو بھی اس سے ترک اخبار آحاد کا جواز کہاں سے فراہم ہوتا ہے؟ اس حدیث میں تو حضرت معاذ بن جبلؓ سے قرآن میں حکم نہ پانے کی صورت میں سنت رسول اللہ ﷺ کے مطابق فیصلہ کرنے کا اصول مروی ہے، یہ نہیں ہے کہ "میں صرف اسی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا جو بطریق آحاد مروی نہ ہو"۔ پھر آگے یہ ہے کہ اگر سنت نبوی میں بھی اس مسئلہ کا حل نہ ملا تو اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، یہ ہرگز نہیں ہے "سنت نبوی کی خبر کو ترک کر کے اجتہاد

---

(۱) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۲/۲۷۳

(۲) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۱۷

سے کام لوں گا کیونکہ خبر میں تو صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے، لہٰذا میرے نزدیک دین کے نقطہ نظر سے اجتہاد کا راستہ زیادہ محتاط اور اوفق بالکتاب والسنہ ہے'' ـــــ نہ معلوم جناب اصلاحی صاحب نے حدیث معاذ سے یہ نتیجہ کہاں سے اور کس طرح اخذ کر لیا ہے؟

المجتهد قد يخطئ ويصيب وأما النبي ﷺ فمعصوم عن الخطأ

یہ مشہور و مشہود بات ہے کہ مجتہد کے لئے اجتہاد میں خطا و صواب دونوں حالتیں ہو سکتی ہیں جب کہ نبی ﷺ کی ذات گرامی ہر خطا سے معصوم ہے جیسا کہ جمہور کے جملہ عقائد میں سے ہے۔ پس اس معصوم ذات گرامی کی معصوم عن الخطاء سنت کی طرف رجوع کرنا ''زیادہ محتاط'' اور ''اوفق بالکتاب والسنہ'' راستہ ہوا یا کہ مجتہد کے اجتہاد کی طرف کہ ''جس کے متعلق ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ صحیح ہے کہ غلط''؟ ـــــ جناب اصلاحی صاحب نے "المجتهد قد يخطئ ويصيب" کے بروزن "الخبر يحتمل الصدق والكذب" کا اصول وضع کر کے گویا اخبار نبوی کے ذخیرہ کو غیر معتبر اور مشتبہ ثابت کرنے کی سعی نامشکور فرمائی ہے، لیکن کوئی بھی ذی شعور انسان آنجناب کے اس کھوکھلے اصول کو قبول کرنے کے لئے ہرگز آمادہ نہ ہوگا کیونکہ اس اصول میں مجتہد کے خاطیٔ یا صائب ہونے کے بارے میں قطعی لاعلمی کے باوجود اس کے کلام پر تمسک کے لئے اصرار پایا جاتا ہے اور اس کے مقابلہ میں نبی معصوم ﷺ کے یقینی کلام کو بلا جھجک پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ نبی معصوم کے بالمقابل ائمہ مجتہدین کی اقتداء کی طرف دعوت دینے کا مطلب کہیں ان کو وہ مقام دینا تو نہیں جو اہل کتاب نے اپنے احبار و رہبان کو دے رکھا تھا؟ نعوذ بالله من ذلك.

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''اگرچہ حنفیہ کا یہ مسلک کمزور نہیں ہے لیکن بعض لوگوں کو یہ بات کھٹکتی ہے کہ حدیث کے ہوتے ہوئے اگرچہ اس میں ضعف کے بعض پہلو بھی ہوں، اجتہاد کو اختیار کرنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟ ہمارے نزدیک یہ بات کچھ زیادہ معقول نہیں ہے۔ ہر خبر کا یہ درجہ نہیں ہوا کرتا کہ اجتہاد اس کے آگے بے وزن ہو جائے۔ اجتہاد کی ایک محکم شرعی اساس ہے، جس کے خطا اور صواب دونوں میں اجر ہے۔ اس کے برعکس خبر میں جھوٹ کا احتمال ہے اور جھوٹ بھی پیغمبر ﷺ پر ـــ اس وجہ سے دین کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ آدمی وہ راہ اختیار کرے جس میں اس قسم کے جھوٹ کا اندیشہ نہ رہے۔''(۱)

جناب اصلاحی صاحب کے اس اقتباس کو پڑھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اب تک جو کچھ بھی بیان کیا گیا

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص ۱۱۷-۱۱۸

تھا وہ فقہائے حنفیہ کی رائے تھی جس پر پیش نظر اقتباس میں آں موصوف نے اپنا تبصرہ درج فرمایا ہے، لیکن نہ معلوم اصلاحی صاحب نے اس اقتباس سے ماقبل عبارتوں میں ایسا اسلوب نگارش کیوں اختیار فرمایا تھا جس سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا تھا کہ جو کچھ آں محترم فرما رہے ہیں وہ ان کی اپنی شخصی رائے ہے؟ بہرحال وہ ان کی اپنی ذاتی رائے رہی ہو یا فقہائے حنفیہ کی ترجمانی ـــــ اس کا بطلان اوپر واضح کیا جا چکا ہے۔ اب اصلاحی صاحب کے اس تازہ اقتباس کے مندرجات پر کچھ بحث پیش کی جاتی ہے:

بالآخر جناب اصلاحی صاحب اس اقتباس میں حنفیہ کے مسلک کی تائید وتصویب اور اس سے اپنی موافقت کا اظہار فرمانے کے بعد لکھتے ہیں ـــــ "لیکن بعض لوگوں کو یہ بات کھٹکتی ہے کہ حدیث کے ہوتے ہوئے، اگرچہ اس میں ضعف کے بعض پہلو بھی ہوں، اجتہاد کو اختیار کرنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟" ـــــ میں کہتا ہوں کہ اگر کسی حدیث میں ضعف موجود ہو تو وہ بلا امتیاز احکام وفضائل اعمال یا ترغیب وترہیب قابل رد ہی ہے۔ اس بارے میں باب چہارم: "سند کی عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو ـــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں (سند کا چوتھا خلاء اور اس کا جائزہ)" کے تحت مفصل بحث پیش کی جا چکی ہے۔ جہاں تک ضعیف حدیث کی موجودگی میں اجتہاد کے راستہ کو اختیار کرنے سے احتراز یا اس بارے میں کھٹک کا تعلق ہے تو یہ خود حنفی مکتب فکر کے سرخیل امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے جیسا کہ اوپر "تقدیم قیاس کی چند مثالیں" کے زیر عنوان گزر چکا ہے۔ اب جناب اصلاحی صاحب کو اختیار ہے کہ اسے امام ابوحنیفہؒ کی نگاہ میں حدیث نبوی کی عظمت وحجیت نیز اس سے ان کے قلبی لگاؤ پر محمول کریں یا "غیر معقول" ٹھہرا کر ترک کر دیں۔

اصلاحی صاحب موصوف کا اگلا قول ہے: "ہر خبر کا یہ درجہ نہیں ہوا کرتا کہ اجتہاد اس کے آگے بے وزن ہو جائے۔" ـــــ یقیناً اگر کوئی خبر نبوی باعتبار صحت درست اور ثابت ہو تو اس کے آگے ہر اجتہاد بے وزن اور فاسد الاعتبار قرار پائے گا، خواہ وہ خبر آحاد ہی کی قبیل سے کیوں نہ ہو، لیکن اگر کوئی خبر نبوی باعتبار صحت ضعیف ہو تو ہم اسے ہرگز حجت کا درجہ نہیں دیتے۔

کیا اجتہاد شرعی اساس ہے؟

جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: "اجتہاد ایک شرعی اساس ہے جس کے خطا اور صواب دونوں میں اجر ہے۔" اوپر بھی آں محترم نے ایک مقام پر اجتہاد کو "ایک شرعی بنیاد" اور دوسرے مقام پر "وہ طریقہ...... جو خود رسول اللہ ﷺ نے تعلیم فرمایا ہے" سے تعبیر فرمایا ہے ـــــ لیکن آیا اجتہاد شرعی اساس ہے یا نہیں؟ اس بات کے فیصلہ سے قبل "اجتہاد" کی تعریف اور اس کے بعض ضروری مباحث کو مختصراً جاننا ضروری ہے، لہٰذا پیش خدمت ہے:

اجتہاد کی تعریف

لغوی اعتبار سے ''قیاس'' یا ''اجتہاد'' کی بہت سی تعریفیں بیان کی گئی ہیں لیکن اصطلاحی معنی سے قریب تر اس کی جو تعریف ہے اسے یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱-التقدیر: پس کہا جاتا ہے، قست الأرض بالمتر.

۲-التسویۃ: اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف)-الحسية: مثلاً: قست النعل بالنعل.

(ب)-المعنوية: مثلاً فلان لا يقاس بفلان .

اصطلاحاً بھی اس کی بہت سی تعریفیں بیان کی گئی ہیں، عموماً ہر نئے دور کے جزئی اور فروعی احکام و مسائل نیز پیش آمدہ نئے واقعات، قانون اور فقہی ضروریات و حوادث کو شرعی اصول و کلیات کے تحت درج کرنا اور ان جزئیات کو کلیات پر منطبق کرنا ''اجتہاد'' کہلاتا ہے۔ اس کو یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ مسکوت عنہ جزئی کی کڑی، دلیل شرعی سے جوڑ دینے کا نام قیاس یا اجتہاد ہے، چنانچہ علامہ ابوالولید محمد بن احمد المعروف بابن رشد القرطبی (۵۹۵ھ) فرماتے ہیں:

"وأما القياس الشرعي فهو إلحاق الحكم الواجب لشئ ما بالشرع بالشئ المسكوت عنه لشبهه بالشئ الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم أو العلة جامعة بينهما."(۱)

''قیاس شرعی اس کو کہتے ہیں کہ جو حکم شریعت میں کسی چیز کے لئے ثابت ہو چکا ہے اس حکم کو آپس میں مشابہت کے باعث اس چیز کے اوپر بھی چسپاں کیا جائے جو مسکوت عنہ ہو یا اس لئے بھی کہ دونوں میں علت جامعہ مشترک ہے۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"القياس هو إثبات مثل حكم معلوم فى آخر لاشتراكهما فى علة الحكم."(۲)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"القياس هو تشبيه ما لا حكم فيه بما فيه حكم فى المعنى."(۳)

علامہ ابن اثیرؒ ''النہایۃ'' میں فرماتے ہیں:

''اجتہاد طلب امر میں دراصل بذل الوسع ہے جو جہد یعنی طاقت سے افتعال ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ حاکم کے پاس جو مقدمہ پیش ہوا سے وہ کتاب و سنت کی طرف بطریق قیاس لوٹائے اور ایسی رائے کہ جو محض اس کی

---

(۱) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۱/۳ (۲) فتح الباری ۱۳/۲۹۳

(۳) نفس مصدر ۱۳/۲۹۱

اپنی شخصی رائے ہو اور کتاب وسنت پر محمول نہ ہو اس کی طرف نہ لوٹائے۔''(۱)

علامہ ابن حزم اندلسیؒ فرماتے ہیں:

''اجتہاد کے معنی ہیں دینی مسئلہ معلوم کرنے کے سلسلہ میں انتہائی کوشش کرنا۔''(۲)

صاحب ''المجمع'' فرماتے ہیں:

''حدیث معاذ میں 'أجتهد رأئی' مروی ہے۔ اس اجتہاد کا مطلب قیاس کے ذریعہ کتاب وسنت کے مطابق طلب امر میں بذل الوسع ہے۔''(۳)

علامہ طیبیؒ کا قول ہے:

''(حدیث معاذؓ میں) قول 'أجتهد رأئی' کے جوہر لفظ میں مبالغہ قائم ہے اور اس کی بنیاد افتعال، اعتمال، سعی اور بذل الوسع ہے۔''(۴)

راغب اصبہانی کا قول ہے:

'جہد' طاقت ومشقت اور 'اجتہاد' نفس کو بذل طاقت کے ساتھ لینا اور مشقت اٹھانا ہے، کہا جاتا ہے:

'جهدت رأئی'، اور اجتهدت، يعنی أتعبته بالفكر."(۵)

علامہ خطابیؒ 'معالم السنن' میں فرماتے ہیں:

"يريد الاجتهاد فی رد القضية من طريق القياس إلى معنى الكتاب والسنة ولم يرد الرأی الذی يسنح له من قبل نفسه أو يخطر بباله من غير أصل من كتاب أو سنة وفی هذا إثبات القياس وإيجاب الحكم به."(۶)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کا ایک اور قول ہے:

''طلب امر میں بذل الجہد اجتہاد ہے اور اصطلاحاً حکم شرعی کی معرفت تک پہنچنے کے لئے بذل الوسع اجتہاد کہلاتا ہے۔''(۷)

محی السنۃ علامہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

''واما القیاس پس در اصطلاح فقہاء حمل معلوم بر معلوم است در اثبات حکم یا نفی او با مر جامع میان ہر دو از حکم یا صفت، واختارہ جمہور المحققین۔''(۸)

---

(۱) تحفۃ الأحوذی ۲/۲۷۶
(۲) المحلی مترجم غلام احمد حریری ۱/۱۲۳
(۳) عون المعبود ۳/۳۳۱
(۴) تحفۃ الأحوذی ۲/۲۷۶
(۵) نفس مصدر ۲/۲۷۶، عون المعبود ۳/۳۳۰
(۶) تحفۃ الأحوذی ۲/۲۷۶، عون المعبود ۳/۳۳۱
(۷) فتح الباری ۱۳/۲۹۹
(۸) افادۃ الشیوخ، ص ۱۲۱

یعنی ''اور جو قیاس ہے تو وہ فقہاء کی اصطلاح میں معلوم کا معلوم پر حمل ہے، حکم کے اثبات یا نفی میں، یا حکم اور صفت ہر دو کے مابین امر جامع کے ساتھ اور اس کو جمہور محققین نے اختیار کیا ہے۔''

ملاجیون حنفی فرماتے ہیں:

"تقدير الفرع بالأصل فى الحكم و العلة."(۱)

یعنی ''حکم اور علت میں فرع کو اصل کے مطابق کرنا۔''

حسامی میں ہے:

"إذا أخذوا حكم الفرع من الأصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالأصل فى الحكم والعلة."(۲)

یعنی ''فقہاء جب فرع کا حکم اصل سے نکالتے ہیں تو اس کو قیاس کہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملہ میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ لگاتے ہیں۔''

"التوضيح والتلويح" میں مذکور ہے:

"رد الشئ إلى نظيره أى الحكم على الشئ بما هو ثابت لنظيره."(۳)

یعنی ''کسی شئ کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شئ کا قرار دینا۔''

جناب محمد تقی امینی صاحب (سابق ناظم شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) فرماتے ہیں:

''فقہاء کی اصطلاح میں علت کو مدار بنا کر کسی سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں۔''(۴)

اور جاسم بن محمد بن مہلہل الیاسین فرماتے ہیں:

"تسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد النص بحكمها فى الحكم المنصوص عليه لتساوى الواقعتين فى علة الحكم ومن التعاريف مساواة فرع الأصل فى علة الحكم."(۵)

قیاس کے ارکان اور ان کی شروط

قیاس کے تین ارکان ہیں:

۱-اصل ۲-فرع اور ۳-علت

(۱) نورالانوار مبحث القیاس، ص ۲۲۴

(۲) حسامی، ص ۹۱

(۳) التوضیح مع التلویح مبحث القیاس

(۴) فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۱۲۴

(۵) الجد اول الجامعہ فی العلوم النافعہ، ص ۵۶

۱-اصل

اس کی تعریف یہ بیان کی جاتی ہے:"وهو ما ورد النص بحكمه."(۱)اوراس کاحکم یہ ہے کہ کسی 'اصل' میں جس چیز کے متعلق نص وارد ہوئی ہوتی ہے وہ ایک شرعی حکم کی حیثیت رکھتی ہے۔اصل کی چند شروط یہ ہیں:

الف-شرعاً وہ حکم نص سے ثابت ہو۔ جہاں تک اجماع سے اس کے ثبوت کا تعلق ہے تو اس باب میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے لیکن راجح قول اس کے اعتبار کا ہی ہے کیونکہ اصل اور اس کے حکم کے مابین جو خاص مناسبت ہے اس کی مدد سے کسی حکم کی علت کی معرفت ممکن ہے۔

ب-وہ حکم معنوی اعتبار سے معقول ہو یعنی ایسی علت پر مبنی ہو کہ عقل جس کا ادراک کر سکتی ہو، چنانچہ احکام تعبدیہ میں قیاس درست نہیں ہے۔

ج-اصل کی علت صرف اسی پر قاصر نہ ہو کہ اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں اس کی تحقیق غیر ممکن ہو۔

د-اصل کا حکم اس کے ساتھ خاص نہ ہو، کیونکہ اختصاص تعدیۃ کے لئے مانع ہے، مثال کے طور پر رسول اللہ ﷺ کیلئے چار بیویوں سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اباحت اور آپ ﷺ کے بعد امہات المؤمنین کے نکاح کی تحریم کی تخصیص۔

۲-فرع

اس کی تعریف یہ بیان کی گئی ہے:

"وهو ما لم يرد نص بحكمه ويراد أن يكون له حكم الأصل بطريق القياس."(۲)اور اس کی شروط یہ ہیں:

الف-فرع اپنے حکم میں غیر منصوص ہو، اور

ب-کسی اصل کی علت اس فرع میں پائی ہو جاتی ہو۔

۳-علت

یہ وہ وصف ہے جو کسی اصل میں موجود ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے ہی کسی حکم کو مشروع کیا جاتا ہے۔فرع میں اسی وصف کے وجود کی بناپر جو اصل کا حکم ہوتا ہے وہی اس فرع پر لاگو کیا جاتا ہے۔علت کی شروط حسب ذیل ہیں:

الف-وصف ظاہر ہو، یعنی اصل اور فرع دونوں میں اس وصف کے وجود کی تحقیق ممکن ہو، مثلاً شراب کی طرح دیگر نشہ آور اشیاء کا خاصہ مشترک موجود ہونا۔

ب-وصف منضبط ہو، یعنی ایسا متعین وصف کہ جو اشخاص یا احوال کے اختلاف کے ساتھ باعث اختلاف نہ ہو۔مثال کے طور پر قتل میں قاتل کے میراث سے محروم ہونے کی علت۔

(۲،۱)الجد اول الجامعۃ فی العلوم النافعۃ،ص ۵۶

ج-علت وصف متعدی ہو، یعنی وصف صرف اصل پر مقصور نہ ہو کیونکہ قیاس کی اساس ہی فرع کی اصل کے ساتھ علت حکم میں مشارکت پر قائم ہے۔

د-علت ایسے اوصاف کی حامل ہو جن سے شارع کے معتبر احکام کی تغلیط نہ ہوتی ہو۔اس طرح کہ وہ وصف بظاہر مناسب حکم معلوم ہو لیکن فی الواقع نص اور کسی شرعی دلیل کے خلاف ہو، پس ایسا وصف معتبر نہ ہوگا۔مثال کے طور پر اولاد میں سے لڑکوں اور لڑکیوں کے مابین برابری اور اشتراک مناسب حکم ہے۔لیکن میراث کے معاملہ میں اس کا اعتبار درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یوصیکم الله فی أولادکم للذکر مثل حظ الأنثیین ."(۱)

یعنی ''اللہ تم کو تمہاری اولاد کے باب میں حکم دیتا ہے کہ لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصہ کے برابر۔''

ھ-وصف مناسب حکم ہو۔اس شرط کی مراد یہ بیان کی جاتی ہے:"أن ربط الحکم به مظنة تحقق حکمة الحکم۔"مثال کے طور پر عمداً قتل ایک وصف مناسب ہے اور اس کا ربط حکم قصاص سے ہے۔اس ربط کی غایت تشریع الحکم کی حکمت کی تحقیق ہے۔یہاں اس کی حکمت عدوان سے نفوس کو دور رکھنا اور انسانی نفوس کو ہلاکت سے محفوظ رکھنا ہے۔اعتبار اور الغاء کی جہت سے علی الترتیب التنازلی وصف مناسب کے تین ضوابط ہیں:۱-المناسب المؤثر،۲-المناسب الملائم،اور۳-المناسب المرسل (المصلحۃ المرسلۃ) لیکن یہ اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔

علت حکم اور حکمت حکم میں فرق

علت حکم وہ ظاہر اور منضبط وصف ہے جس پر حکم مبنی ہوتا ہے اور اس کے وجود یا عدم وجود سے اس حکم کا تعلق ہوتا ہے۔اس کی خصوصیت یہ ہے کہ علت،حکم کے ساتھ وجوداً یا عدماً مربوط ہوتی ہے۔علت کا حکم کے ساتھ یہ ربط، استقامت تکلیف،ضبط احکام،استقرار اوامر،تشریع عامہ کی راہ کھولتا ہے۔

حکمت حکم نفع اندوزی یا دفعیہ ضرر سے متعلق وہ مصلحت ہے جس کو شارع علیہ السلام نے حکماً مشروع بنا کر محقق فرمایا ہے اور یہ تشریع کا عظیم ترین مقصود ہے۔اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ وجوداً یا عدماً کسی حکم کے ساتھ مربوط نہیں ہوتی کیونکہ کبھی حکمت خفی بھی ہوسکتی ہے کہ جس کے وجود کی نہ تو تحقیق ممکن ہوتی ہے اور نہ ہی اس پر کسی حکم کی بنا رکھنا ممکن ہوتا ہے۔حکمت کی ایک دوسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ غیر منضبط ہوتی ہے کیونکہ لوگ اس کے وجود و عدم نیز اس کے ضوابط کے بارے میں مختلف رائے رکھتے ہیں۔مثال کے طور پر ماہ رمضان میں مفطر رہنے کی اباحت کی حکمت مشقت کا دفعیہ ہے لیکن یہ امر تقدیری غیر منضبط ہے چنانچہ حکم اس کے ساتھ مربوط نہیں ہے بلکہ امر منضبط کے ساتھ مثلاً سفر یا مرض میں واضح نصوص کے باعث مربوط ہے۔حکمت حکم کی دلیل یہ آیت ہے:

---

(۱) النساء-۱۱

﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون .﴾(۱)
یعنی ''اور فہیم لوگو! اس قانون قصاص میں تمہاری جانوں کا بڑا بچاؤ ہے تاکہ تم تقویٰ اختیار کرسکو۔''

علت کی معرفت کے ذرائع

علت کی معرفت کے تین اہم ذرائع حسب ذیل ہیں:

۱۔نص

اس کی دو قسمیں ہیں:

(اَلف)- وہ نص جو علت پر صریحاً دلالت کرتی ہے۔اور
(ب)- وہ نص جو علت پر اشارةً دلالت کرتی ہے۔ .

جو نص علت پر صریحاً دلالت کرتی ہے اس کی مزید دو قسمیں ہیں:

۱- دلالت قطعیہ: مثال کے طور پر ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل. ﴾(۲)
''ان رسل کو مبشرین اور منذرین اسلیئے بنا کر بھیجا تاکہ لوگوں کے پاس اللہ کے سامنے ان رسولوں کے بعد کوئی عذر باقی نہ رہے۔''

یہ نص بصراحت رسولوں کو مبشرین ومنذرین بنا کر بھیجنے کی علت بیان کرتی ہے۔

۲- دلالت ظنیہ: نص کسی علت پر دلالت تو کرتی ہو لیکن اس کے علاوہ دوسری علت پر بھی مرجوحاً محتمل ہو، مثال کے پر ارشاد باری ہے:

﴿الرٰ كتاب أنزلنا ه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور ﴾(۳)
یعنی ''الرٰ یہ ایک کتاب ہے جسے ہم نے آپ پر اس لئے نازل کیا ہے کہ آپ لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکال لاویں۔

اس آیت میں ''لتخرج'' میں جو 'لام' ہے وہ تعلیل کیلئے معتبر ہے لیکن یہاں اس کا احتمال بھی پایا جاتا ہے کہ یہ عاقبت کیلئے ہو۔نص کی جو دوسری قسم ہے وہ علت پر صراحتاً نہیں بلکہ اشارةً دلالت کرتی ہے مثال کے طور پر جب نبی ﷺ سے بلی کے لعاب کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: "إنه ليس بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات۔"

---

(۱) البقرة-۱۷۹ (۲) النساء-۱۶۵ (۳) ابراہیم-۱

۲-اجماع

لغۃً اجماع کے معنی اتفاق، مجموعہ اور عزم و تصمیم کے ہیں، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ فأجمعو أمركم وشركاء كم ﴾(۱) یعنی "پس تم اور تمہارے شرکاء جمع ہوکر اپنی تدبیر پختہ کرلو۔"

اجماع فرد واحد اور جماعت دونوں کی طرف سے ہوسکتا ہے۔ اصطلاحاً محمد ﷺ کی وفات کے بعد کے زمانوں میں سے کسی بھی زمانے میں آپؐ کی امت کے ائمۂ مجتہدین کا کسی دینی معاملہ میں اتفاق رائے کر لینا اجماع کہلاتا ہے۔ علماء کے باہم متفرق ہونے یا ان کی کثرت کے مختلف الرائے ہونے سے اجماع کا وجود متصور نہ ہوگا۔ معتزلہ اور شیعہ نے اجماع کی حجیت کا انکار کیا ہے۔ جو علماء اجماع کو حجت مانتے ہیں ان کے بھی دو طبقات ہیں۔ ۱- وہ جو اجماع کو حجت ظنی مانتا ہے، یہ قول فخر الدین رازی اور آمدی وغیرہما کا ہے۔ اور ۲- وہ جو اجماع کو حجت قطعی تسلیم کرتا ہے، یہ قول سرخسی وغیرہ کا ہے۔

اجماع کو حجت ماننے والوں کے دلائل یہ ہیں:

۱-﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وسآء ت مصيرا .﴾(۲)

یعنی "اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا باوجود اس کے کہ اس کو امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسروں کے راستہ پر چل پڑا تو وہ جو کچھ کرتا ہے ہم اسے کرنے دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور جانے کی بری جگہ ہے۔"

۲-"لا تجتمع أمتي على ضلال."(۳) "میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوسکتی۔"

لیکن علامہ محمد ناصر الدین الالبانیؒ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔(۴)

۳-"ما رآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن وما رأوه قبيحا فهو عندالله قبيح."۔۔۔۔(اس کی سند حسن ہے۔)

۳-السبر والتقسیم

"السبر" سے مراد اختبار ہے اور "تقسیم" یہ ہے کہ مجتہد، ان اوصاف صالحہ کا حصر کرتا ہے جنہیں وہ حکم کیلئے علت سمجھتا ہے پھر ان کی خوب اچھی طرح جانچ پڑتال کرتا ہے اور جنہیں غیر صالح پاتا ہے انہیں باطل کر دیتا ہے اور صالح کو باقی رکھتے ہوئے علت تک مسترشداً بشروط العلۃ رسائی پاتا ہے۔

---

(۱) یونس-۷۱ (۲) النساء-۱۱۵

(۳) رواہ ابوداؤد (۴) ضعیف الجامع الصغیر للألبانی نمبر ۱۸۱۵

تطبیق کی چند مثالیں

پہلی مثال میں اصل: "قتل الوارث لمورثه" ہے۔اس میں حکم الأ صل قاتل کا مورث کی میراث میں حصہ نہ ہونا ہے اور اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "القاتل لا يرث" (۱)_____ اس اصل اور اس کے حکم کا اطلاق اگر اس فرع پر کیا جائے کہ "قتل الموصى له الموصى" تو علت، جرم کے طریقہ سے استعجال قرار پائے گی اور فرع نیز اصل میں علت حکم کے اشتراک کے باعث نتیجتاً موصی کو اس کے برے مقاصد کے پیش نظر عقاباً وصیت سے محروم قرار دیا جائے گا۔

دوسری مثال میں اصل جمعہ کی اذان کے وقت بیع (فروخت) ہے اور حکم الأ صل اس چیز کی ممانعت اور تحریم ہے، جیسا کہ اس ارشاد باری تعالی میں مذکور ہے:

﴿يأيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذرو البيع .﴾(۲) یعنی ''اے ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کے لئے اذان کہی جایا کرے تو تم اللہ کی یاد کی طرف فوراً چل پڑا کرو اور خرید وفروخت چھوڑ دیا کرو۔''

اس اصل کے حکم کا اطلاق جمعہ کی اذان کے وقت کرایہ، رہن اور نکاح وغیرہ پر کیا جائے تو اس وقت بیع کی صورت میں نماز کے لئے سعی کرنے اور اس کے چھوٹ جانے کے خوف کی جو علت موجود ہے وہی استیجار (کرایہ)، رہن اور نکاح وغیرہ میں بھی موجود ہے، پس علت میں اصل وفرع کے مشترک ہونے کے باعث نتیجتاً استیجار اور اس قبیل کے دوسرے تمام کام ممنوع قرار پائیں گے۔

قیاس کی اقسام

قیاس کی دو قسمیں ہیں:

۱- قیاس أولی: جب کہ فرع کی علت اصل میں موجودہ علت سے قوی تر ہو، مثال کے طور پر ارشاد باری تعالی ہے: ﴿فلا تقل لهما أف .﴾(۳) یعنی ''پس ان کو کبھی اف مت کہنا۔''

اس لفظ میں علت ''ایذاء'' ہے، لیکن یہ علت ضرب کی صورت میں مزید شدت اختیار کر لیتی ہے۔

۲- قیاس مساوی: جب کہ اصل کی علت جس پر حکم کی بنا ہے، فرع میں بھی اسی قدر موجود ہو جس قدر کہ اصل میں متحقق ہے، مثال کے طور پر یتیم کا مال کھانے کی حرمت میں ارشاد ہوتا ہے:

---

(۱) جامع الترمذی نمبر ۲۱۱۰، سنن أبي داود نمبر ۴۵۶۴، سنن ابن ماجہ نمبر ۲۶۴۵، جامع الاصول ۹/۶۰۱

(۲) الجمعۃ-۹ (۳) الاسراء-۲۳

﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامىٰ ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا.﴾(۱)

یعنی ''بلا شبہ جو لوگ یتیموں کا مال بلا استحقاق کھاتے ہیں اور کچھ نہیں اپنے شکم میں آگ بھر رہے ہیں اور عنقریب جلتی آگ میں داخل ہوں گے۔

یہاں پر اعتداء علی مال الیتیم علت ہے اور یہی علت اتلاف میں بھی مساوی طور پر پائی جاتی ہے۔

محل اجتہاد اور اس کی بعض ضروری شرائط

۱-فقہاء کے نزدیک قیاس کے صرف وہی مواقع ہیں جہاں قرآن وسنت سے حکم ثابت نہ ہوتا ہو۔

۲-اصل کے حکم کی دلیل ایسی نہ ہو کہ وہ فرع کے حکم کو بھی شامل ہو ورنہ حکم دلیل سے ثابت ہوگا اور قیاس کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

۳-اصل کا حکم کسی دوسری اصل کا فرع نہ ہو بلکہ وہ حکم مستقل بالذات ہو، یعنی اس اصل کا حکم براہ راست کسی نص یا اجماع سے ثابت ہو، قیاس سے ثابت نہ ہو۔

۴-فرع کی علت بھی وہی ہو جو اصل کی علت ہے اگرچہ علت کی قوت وضعف میں فرق واضح ہو۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"يلحق غير المنصوص بالمنصوص إذا عرفت العلة واشتركا فيها."(۲)

۵-فرع میں اصل کا حکم بدلنے نہ پائے۔

۶-جو قیاس کسی نص کے مقابل ہو وہ باطل ومردود قرار پائے گا۔ ایسی صورت میں نص پر ہی عمل ہوگا۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"القياس فى مقابلة النص فاسد الاعتبار."(۳)

وہ امور جو قیاس کے دائرہ سے خارج ہیں

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

۱-حدود اور تقدیرات میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے۔(۴)

---

(۱) النساء-۱۰ (۲) فتح الباری ۲/۳۰

(۳) نفس مصدر ۱/۴۴۶، ۲/۲۳۹، ۲۸۹، ۳۵۶، ۴۱۰، ۵۳۹، ۳/۴۰۳، ۴/۴۴، ۵۴، ۱۵۷، ۲۱۲، ۳۳۰، ۴۰۳، ۵/۲۱۵، ۹/۱۵۱، ۱۶۶، ۲۰۹، ۳۵۵، ۱۰/۶۹، ۱۲/۵۰، ۲۲۳، ۲۵۵، ۳۴۵ (۴) فتح الباری ۴/۱۳

۲- قیاس سے خصائص بھی ثابت نہیں ہوتے۔(۱)
۳- قیاس سے فضائل کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔(۲)
۴- ابوالحسن قابسیؒ کا قول ہے کہ:
''اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات میں قیاس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔''(۳)
۵- امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ:
''قیاس کا رخص میں کوئی دخل نہیں ہے۔''(۴)

اجتہاد کے متعلق امت کا موقف

عہد رسالت میں اجتہاد کے جواز کے متعلق صحابہ کرام کے مابین اختلاف پایا جاتا تھا۔امام دارمی اور حافظ ابن عبدالبر وغیرہما نے ابن مسعودؓ وغیرہ سے قیاس کا انکار نقل کیا ہے۔لیکن اس بارے میں مختار مذہب جواز کا ہی ہے،رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ کے دوران اور بعد میں بھی۔(۵) امام ابن قیم،امام ابن حجر عسقلانی،علامہ شمس الحق عظیم آبادی اور علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوری وغیرہم رحمہم اللہ نے عہد رسالت میں کئے جانے والے اجتہادات صحابہ کا اپنی تصانیف میں تفصیلی تذکرہ کیا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ صحابہ کرام عہد رسالت میں اور آپ ﷺ کے بعد بھی نوازل میں اجتہاد اور بعض احکام کو دوسرے احکام پر قیاس نیز نظائر پر اعتبار کیا کرتے تھے،لیکن یہاں ان امثلہ کو بیان کرنا طول کا باعث ہوگا،لہٰذا ہم اس سے صرف نظر کرتے ہوئے ''فتح الباری''(۶)،''عون المعبود''(۷) اور ''تحفۃ الأحوذی''(۸) وغیرہ کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دیں گے۔

صحابہ کرام کے بعد عہد تابعین میں فقہائے کوفہ میں سے تابعی عامر الشعبی اور فقہائے بصرہ میں سے محمد بن سیرین نے بھی قیاس کا انکار کیا ہے۔علماء اور محدثین کے درمیان بھی اس بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا رسول اللہ ﷺ بھی بعض معاملات میں وحی کی عدم موجودگی کی صورت میں اجتہاد فرمایا کرتے تھے یا نہیں؟ صحابہ میں سے حضرت ابن مسعودؓ اور محدثین میں سے امام بخاریؒ وغیرہما کا موقف یہ ہے کہ نبی ﷺ،جب تک کسی بارے میں وحی نازل نہ ہو اس بارے میں سوال کا جواب اپنی رائے یا قیاس سے دینے کی بجائے نزول وحی تک سکوت اختیار فرماتے،یا فرماتے تھے:''مجھے علم نہیں ہے۔'' چنانچہ امام بخاریؒ نے اپنی ''صحیح'' میں ایک باب یوں مقرر فرمایا ہے:

(۱) فتح الباری ۳/۳۹۹
(۲) نفس مصدر ۶/۱۰۵، ۱۳۳
(۳) نفس مصدر ۱۱/۲۱۷
(۴) نفس مصدر ۱۰/۷۸
(۵) نفس مصدر ۱/۲۰۹، ۲۲۷، ۲۲۴، ۴۵۱، ۴۵۴، ۵۰۷، ۲/۳۵۶، ۴/۳۱، ۲۳۸، ۷/۴۱۶
(۶) نفس مصدر ۴/۱۳، ۶/۲۹۷
(۷) عون المعبود ۳/۳۳۱-۳۳۲
(۸) تحفۃ الأحوذی ۲/۲۷۶

"باب ماكان النبیﷺ يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا أدری أو لم يجب حتی ينزل عليه الوحي ولم يقل برأی ولا قياس لقوله تعالی: بما أراك الله ."(۱)

اور حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے:

"سئل النبیﷺ عن الروح فسكت حتی نزلت الآية."(۲)

لیکن (ابن شہاب، داودی، ابن بطال اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہم اللہ نبی ﷺ کے اجتہاد فرمانے کے قائل ہیں۔ ابن بطال نے ان تمام افعال کا تذکرہ کیا ہے جو آں ﷺ نے اپنی رائے سے فرمائے تھے مثلاً اُمرِ حرب، تنفیذِ الجیوش، إعطاء المؤلفۃ، سرایائے بدر سے فدیہ لینا وغیرہ، اور اس آیت سے استدلال کیا ہے: ﴿وشاورهم فی الأمر﴾(۳) اور ظاہر ہے کہ مشورہ انہی معاملات میں لیا جاتا ہے جن کے متعلق کوئی صریح نص موجود نہ ہو۔

داودی نے ابن شہاب کے طریق سے وارد ہونے والے حضرت عمرؓ کے قول: "أن الرأی كان من رسول اللهﷺ مصيبا لأن الله عز وجل يريه وإنما هو منا الظن والتكلف" (یعنی "بیشک نبی ﷺ کی جو رائے ہوتی تھی وہ درست ہوتی تھی کیونکہ اللہ عز وجل انہیں دکھا رہا ہوتا تھا مگر ہماری جو رائے ہے وہ محض ظن اور تکلف ہے"ـــــ سے استدلال کیا ہے۔"(۴)

بعض لوگوں نے قرآن کی آیت: ﴿فاعتبروا يا أولی الأبصار﴾(۵) سے استدلال کیا ہے۔ کیونکہ انبیاء کرام سے افضل اور بڑھ کر اولی الابصار کون ہوسکتا ہے۔ اسی طرح ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة﴾(۶) سے بھی آں ﷺ کا اجتہاد فرمانا ثابت کیا گیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ چونکہ مجتہد کیلئے بہرحال اجر مقرر اور صحیح احادیث سے ثابت ہے تو انبیاء اس اجر کے زیادہ مستحق ہوئے۔ بعض لوگوں نے اس بارے میں چند واقعات سے بھی استدلال کرنا چاہا ہے، مثلاً حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں مذکور ایک صحابی کے قول: "إن امرأتی ولدت غلاما أسود" کو سن کر آں ﷺ نے فرمایا تھا: "هل لك من إبل؟ الخ." اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جس میں ایک عورت نے آں ﷺ سے دریافت کیا کہ اس کی ماں نے حج کرنے کی نذر مانی تھی لیکن وہ اس سے قبل ہی فوت ہوگئی تو کیا وہ اس کی طرف سے حج کرے؟ آں ﷺ نے اس کے استفسار کے جواب میں فرمایا تھا: "اللہ قضاء کا زیادہ مستحق ہے" وغیرہ۔

بظاہر عربی لغت کے اعتبار سے یہ قیاس کی ہی ایک صورت ہے لیکن محققین کے نزدیک ایک چیز جس کا حکم معلوم ہے اسے غیر معلوم چیز سے علت مشترک کے باعث تشبیہ دینا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نبی ﷺ نے یہ یا اس طرح

(۱،۲) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۳/۲۹۰ (۳) آل عمران-۱۵۹

(۴) کمافی فتح الباری ۱۳/۲۹۲ (۵) الحشر-۲ (۶) النساء-۱۱۳

کے بعض دوسرے قضایا کے فیصلے قطعاً اپنی رائے سے نہیں فرمائے، بلکہ یقیناً آپ ﷺ کو پہلے سے اس بارے میں بذریعہ وحی اطلاع رہی ہوگی۔ یہ الگ بات ہے کہ آپ ﷺ نے ان مواقع پر اپنے مخاطب کو بہتر طریقہ پر سمجھانے کیلئے مذکورہ تشبیہی اسلوب اختیار فرمایا تھا، واللہ اعلم بالصواب۔

بہر حال حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نبی ﷺ کے اجتہاد فرمانے کے قول کو راجح سمجھتے ہیں۔(۱) اور علامہ مزنیؒ کا قول ہے:

''عہد رسالت سے آج تک کے تمام فقہاء اپنے تمام دینی احکام میں فقہی قیاس کو استعمال کرتے رہے ہیں اور اس پر اجماع ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہوتی ہے۔ پس قیاس کا انکار کسی کے لئے جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ایک امر کی دوسرے امر کے ساتھ تشبیہ ومماثلت ہی تو ہے۔''(۲)

علامہ خطابی رحمہ اللہ ''معالم السنن'' میں اجتہاد شرعی کی تعریف بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وفى هذا إثبات القياس وإيجاب الحكم به."

علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوری اور علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

''نبی ﷺ نے حاکم کے لئے اپنی رائے سے اجتہاد کرنا جائز قرار دیا ہے۔ اور اس کی اجتہادی رائے کی خطا پر بھی اسے ایک اجر کا مستحق قرار دیا ہے بشرطیکہ اس کا قصد حق کی معرفت اور اتباع ہو۔''(۳)

بعض علماء نے اجتہاد کو ''فرض کفایہ'' بتایا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

"وقالوا الاجتهاد فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه الاتفاق على الباطل الخ."(۴)

پس معلوم ہوا کہ جن معاملات میں قرآن وسنت خاموش ہوں ان کے حل کیلئے اجتہاد کی راہ اختیار کرنا شرعاً جائز اور ہمیشہ سے عندالجمہور معمول بہ رہا ہے۔ اسلاف میں سے متعدد صحابہ، تابعین، تبع تابعین، محدثین، فقہاء اور متکلمین، اجتہاد کے جواز کے قائل رہے ہیں۔ سعید بن المسیب، عروۃ بن الزبیر، مجاہد، شافعی، اوزاعی اور ابوحنیفہ رحمہم اللہ کے اسماء گرامی تو اس بارے میں ہر خاص وعام کے علم میں ہیں۔ قیاس کے قائلین کا مقصد جو اس قصیر العلم کی سمجھ میں آسکا ہے ہرگز یہ نہ تھا کہ وہ نصوص کو پرے دھکیلنا چاہتے تھے یا یہ کہ وہ اس کے ذریعہ احکام شریعت کو عبث بنانے پر آمادہ تھے۔ یا احکام شریعت پر اپنی نفسانی خواہشات یا اپنے قول کو مسلط کرنا چاہتے تھے، بلکہ ان کا یہ عمل کتاب وسنت یا اجماع میں سے کسی نص کے عدم وجود کی صورت میں اللہ عزل وجل کے حکم تک پہنچنے کی ایک مخلصانہ کوشش تھی، واللہ اعلم۔

---

(۱) فتح الباری ۲/۸۲،۲۷۶/۳،۳۲۷/۴،۳۹۵/۶،۴۹/۱۳،۴۶۵/۱۷۴،۱۷۲

(۲) عون المعبود ۳/۳۳۲، تحفۃ الاحوذی ۲/۲۷۶

(۳) عون المعبود ۳/۳۳۱، تحفۃ الاحوذی ۲/۲۷۶

(۴) فتح الباری ۱۳/۲۸۶

قیاس کے قائلین کے دلائل

۱-﴿فاعتبروا یا أولی الأبصار﴾ـــــ جس طرح اعتبار سے مراد "الانتقال من الشئ إلی غیرہ" ہے اسی طرح قیاس بھی "الانتقال بالحکم من المقیس علیه إلی المقیس" ہے۔

۲-مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: "یارسول الله صنعت الیوم أمراً عظیما قبلت وأنا صائم"، تو نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: "أرأیت لو تمضمضت بالماء"، فقال: "لا بأس" پھر نبی ﷺ نے فرمایا: "وکذلك التقبیل."(۱)

لیکن یہ حدیث منکر ہے۔ بزارؒ کا قول ہے: "هذا حدیث لانعلمه یروی عن عمر إلا من هذا الوجه." (۲)

۳-حضرت ابن عباسؓ نے جب نبی ﷺ سے "نهی عن بیع الطعام قبل قبضة" کے متعلق سنا تو فرمایا: "أحسب کل شئ بمنزلة الطعام۔"

۴-حضرت عمر بن الخطابؓ کا حضرت ابوموسی اشعری کو یہ فرمان لکھنا: "...... الفهم الفهم فیما أدلی إلیك مما ورد علیك مما لیس فی قرآن ولاسنة ثم قایس الأمور عند ذاك واعرف الأمثال ثم اعمد فیما تری الی أحبها إلی الله وأشبهها بالحق "ـــــ وغیرہ

منکرین اجتہاد اور ان کے دلائل

تمام امت میں سے صرف بعض اصحاب رسول، چند تابعین، تمام اہل ظاہر (یعنی داؤد بن علی الاصبہانی اور ابن حزم الاندلسی وغیرہما) اور معتزلہ کی ایک جماعت کے نزدیک دین میں قیاس معتبر نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن رشد قرطبی اہل ظاہر کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"القیاس فی الشرع باطل وماسکت عنه الشارع فلا حکم له."(۳)

یعنی ''شریعت میں قیاس باطل ہے۔ جس چیز کے بارے میں شارع علیہ السلام نے سکوت فرمایا اس کا کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔''

ان کا موقف یہ ہے کہ کسی غیر نبی کو یہ مقام کیونکر حاصل ہوسکتا ہے کہ وہ دین کی باتوں میں اپنے عقلی قیاس کو داخل کرے، ابن بطالؒ کا قول ہے:

---

(۱) سنن ابی داؤد نمبر ۲۳۸۵ (۲) جامع الاصول ۲۹۹/۶

(۳) بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۲/۱

''پہلا شخص جس نے قیاس کا انکار کیا ابراہیم النظام تھا پھر بعض معتزلہ اور فقہ داؤد بن علی سے منسوب لوگوں نے بھی اس کی اتباع کی ہے۔''

لیکن ابن بطالؒ کے اس دعویٔ اولیت پر بعض لوگوں نے نظام سے قبل جن لوگوں سے قیاس کا انکار ثابت ہے، اس سے تعاقب کیا ہے۔(۱) شیخ عبدالقادر بدران نے اہل الظاہر اور معتزلہ کے ساتھ بعض اور طبقات کو بھی منکرین قیاس میں شمار کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''اہل سنت میں سے ظاہریہ اور بعض معتزلہ نے قیاس کی حجیت سے مطلقاً انکار کیا ہے۔ بعض اصولیین بھی اسباب الاحکام، حدود، کفارات اور بعض عبادات میں قیاس کرنے سے منع کرتے ہیں کیونکہ اس سے اللہ تعالی کے دین مکمل فرمادینے کا رد لازم آتا ہے۔ ان میں سے بعض نے امور تعبدیہ کے ساتھ اسے مخصوص کیا ہے۔ مثلاً: احکام سے متعلق وہ تمام چیزیں جن کے ساتھ عقل کا کوئی کام نہیں ہے۔ امام مالکؒ کا مذہب اس کو عبادات میں بظواہر نصوص کتاب وسنت لینا، مصالح پر اعتبار کرنا اور دنیوی احکام سے متعلق چیزوں میں اجتہاد سے توسع کرنا ہے۔''(۲)

قیاس کی رد میں منکرین کی جانب سے عموماً مندرجہ ذیل دلائل پیش کئے جاتے ہیں:

۱-﴿الیوم أکملت لکم دینکم و أتممت علیکم نعمتی﴾(۳)

یعنی ''آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تمہارے اوپر اپنی نعمت کا اتمام کر دیا۔''

۲-﴿نزلنا علیك الکتاب تبیانا لکل شئ﴾(۴)

یعنی ''ہم نے آپ پر قرآن نازل کیا (دین کی) تمام باتیں بیان کرنے کے لئے۔''

۳-﴿ولا رطب ولا یابس إلا فی کتاب مبین﴾(۵)

یعنی ''ہر خشک وتر چیز کتاب مبین میں ہے۔''

۴-﴿یا یھا الذین آمنوا لا تقدموا بین یدی اللہ ورسولہ واتقوا اللہ﴾(۶)

یعنی ''اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول سے تم سبقت مت کیا کرو اور اللہ سے ڈرتے رہو۔''

۵-﴿ولا تقف ما لیس لك بہ علم.﴾(۷)

یعنی ''اور جس بات کی تجھے تحقیق نہ ہو اس پر عمل درآمد مت کیا کر۔''

ان آیات میں سے پہلی آیت دین کی تکمیل واتمام کی دلیل ہے پس اگر دین مکمل ہے تو قیاس کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ اگر قیاس کی ضرورت کو تسلیم کیا جائے تو تکمیل دین کا بطلان لازم آتا ہے۔ دوسری وتیسری آیات بھی

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۲۹۷، ۲۹۸ (۲) حاشیۃ علی المغنی ۱/ ۲۱ (۳) المائدہ-۳
(۴) النحل-۸۹ (۵) الانعام-۵۹
(۶) الحجرات-۱ (۷) الاسراء-۳۶

قیاس کو دین کے دائرہ سے خارج ثابت کرتی ہیں۔ چوتھی آیت ان کے بقول قیاس کو اصلاً ''تقدیم بین یدی اللہ ورسولہ'' کے حکم میں داخل کرتی ہے۔ اور پانچویں آیت قیاس پر عمل کرنے سے روکتی ہے کیونکہ قیاس امر ظنی مشکوک فیہ ہے، پس اس پر عمل کرنا بغیر علم کے ہوا ــــــ ان آیات کے علاوہ چند احادیث کو بھی قیاس کی رد میں پیش کیا جاتا ہے، مثلاً:

۶- رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم أبناء سبايا الأمم فأفتوا بالرأى فضلوا وأضلوا."(۱)

یعنی ''بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک اعتدال پر اور ٹھیک چلتا رہا جب تک کہ ان میں لونڈی زادوں کی کثرت نہ ہوئی جنہوں نے پیش آنے والے معاملات میں رائے سے فیصلے کئے جس سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔''

لیکن علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

''اس کی سند میں قیس بن الربیع موجود ہے جس کی توثیق شعبہ اور ثوری نے کی ہے لیکن ائمہ کی ایک جماعت نے اس کی تضعیف کی ہے۔ ابن القطان کا قول ہے کہ یہ اسناد حسن ہے۔''(۲)

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''اس کی تخریج بزار نے کی ہے اور فرماتے ہیں کہ اس میں قیس کا تفرد ہے۔ اس لفظ کے ساتھ محفوظ روایت وہ ہے جو اس کے علاوہ ھشام سے مرسلاً مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل مذکور کی تخریج حمیدی نے ''النوادر'' میں اور بیہقی نے ''المدخل'' میں عن ابن عيينة قال حدثنا هشا م بن عروة عن أبيه بہ کی ہے۔''(۳)

۷- ان دلائل کے علاوہ صحابہ میں سے حضرات ابوبکر صدیق، عمر بن الخطاب، علی ابن ابی طالب اور عبداللہ بن عباس وغیرہم کے بعض اقوال سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ جن کا تفصیلی تذکرہ ''دوسرا حنفی اصول'' کے زیر عنوان گزر چکا ہے۔

۸- منکرین قیاس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قیاس چونکہ ایک ظنی امر ہے لہٰذا ایک ہی معاملہ میں مختلف لوگوں کے مختلف نظریات کا ہونا ممکن ہے جو کہ باہمی اختلافات اور نزاع کا باعث ہو سکتے ہیں۔

قیاس کو حجت نہ ماننے سے بظاہر ان کا مقصد تمسک بالنصوص کو فروغ دینا اور اضطراب واہواء سے شریعت مطہرہ کو مصون رکھنا ہے۔

---

(۱) مسند البزار، النوادر للحمیدی، المدخل للبیہقی، الجامع لابن وھب

(۲) مجمع الزوائد ۱/۱۸۰ (۳) فتح الباری ۱۳/۲۸۵

اجتہاد کا شرعی مقام ومرتبہ

اگر چہ اوپر یہ واضح ہو چکا ہے کہ جن معاملات میں قرآن وحدیث خاموش ہوں ان کے حل کے لئے اجتہاد کرنا شرعاً جائز ہے اور ہمیشہ عند الجمہور معمول بہ رہا ہے، لیکن اس کی اجازت صرف بوقت ضرورت ہی دی گئی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"القياس مشروعٌ عند الضرورة لا أنه برأسه."(۱)

چونکہ دین کلی اتباع اور خود سپردگی کا متقاضی ہے لہذا بنیادی طور پر اس میں چوں چرا اور عقل وقیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، لیکن مشہور فقہی اصول ہے کہ "الضرورات تبيح المحظورات"ــــ(۲) لہذا اس قاعدہ کی رو سے جب کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو جس کے متعلق قرآن وسنت میں کوئی صریح حکم نہ ملتا ہو تو قیاس واجتہاد مباح ہو جاتا ہے۔ اسے ایک مثال سے یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ نماز کے لئے طہارت ووضو لازم ہے، لیکن پانی دستیاب نہ ہونےــــ یا بعض اور دوسرے شرعی عوارض کی صورت میں غسل اور وضو کی بجائے تیمّم کر لینے کی اجازت ہے، ٹھیک اسی طرح نصوص کے فقدان کی صورت میں اجتہاد کی اجازت ہے، لیکن جس طرح پانی دستیاب ہو جائے یا دوسرے شرعی عذر دور ہو جائیں تو تیمّم کرنا مباح نہیں رہتا، بلکہ غسل اور وضو کرنا ہی لازم ہوتا ہے، اسی طرح خبر مل جانے پر قیاس واجتہاد بھی ساقط ہو جاتا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''قیاس پر عمل صرف خبر کی معرفت سے قبل تک جائز ہے۔''(۳)

یہاں یہ جاننا ضروری اور فائدہ سے خالی نہیں ہے کہ فقہی قاعدہ: "الضرورات تبيح المحظورات" کی طرح دوسرے فقہی قاعدہ "ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها"ــــ(۴) کا اجتہاد پر بھی یکساں طور پر اطلاق ہوتا ہے، یعنی اجتہاد بھی بوقت ضرورت اور بقدر ضرورت ہی مباح ہے، بلکہ امام بغویؒ فرماتے ہیں:

"إنما الرأى بمنزلة الميتة إذا اضطررت إليها أكلتها."(۵)

پس معلوم ہوا کہ ''اجتہاد'' نہ خود ''شریعت'' ہے اور نہ ''حکم شریعت'' بلکہ ایک ''شرعی رخصت'' ہے جو بوقت ضرورت اور بقدر ضرورت ہی مشروع ومباح ہے، لہذا جناب اصلاحی صاحب کا اس ''شرعی رخصت'' (اجتہاد) کو ''شرعی اساس'' بیان کرنا ایک فاش غلطی اور اصول وکلیات کے عین منافی ہے۔ ذیل میں ہم اجتہاد کے شریعت اور حکم شریعت نہ ہونے کے دلائل پیش کریں گے تا کہ اجتہاد کا شرعی اساس نہ ہونا مزید مؤکد ہو سکے۔

---

(۱) فتح الباری ۲۹۸/۱۳ (۲) نفس مصدر ۸۰/۶
(۳) نفس مصدر ۱۸/۱۲ (۴) نفس مصدر ۱۳۶/۱۰
(۵) شرح السنہ للبغوی ۲۱۶/۱، فتح المغیث للسخاوی ۹۶/۱

اجتہاد کے شریعت یا حکمِ شریعت نہ ہونے کے دلائل

۱-قرآن کریم کی متعدد آیات سے ثابت ہے کہ شریعت اور احکام شریعت صرف وحی الٰہی ہے، مثلاً:

﴿ إن الحكم إلا لله ﴾(۱) ''حکم دینے کا اختیار تو بس اللہ ہی کا ہے۔''

﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحىٰ ﴾(۲)

''آپ اپنی خواہش نفسانی سے کچھ نہیں کہتے۔(جو کچھ آپ کہتے ہیں) وہ نہیں ہے مگر نری وحی جو کہ آپ پر بھیجی جاتی ہے۔''

﴿ قل ما يكون لي أن أبدله من تلقائ نفسي إن أتبع إلا ما يوحىٰ إليّ ﴾۔(۳)

''آپ کہہ دیجئے کہ مجھ سے یہ نہیں ہوسکتا کہ میں اپنی طرف سے اس آئین میں ترمیم کردوں۔بس میں تو اسی کا اتباع کروں گا جو میرے پاس بذریعہ وحی پہنچا ہے۔''

﴿قل إنما أتبع ما يوحىٰ إليّ من ربي﴾۔(۴)

''آپ کہہ دیجئے کہ میں اس کا اتباع کرتا ہوں جو مجھ پر میرے رب کی طرف سے بذیعہ وحی بھیجا گیا ہے۔''

ان آیات کے علاوہ نبی ﷺ کی ایک مشہور حدیث میں مروی ہے:

"أوتيت القرآن ومثله معه."(۵) ''مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اسی کے مثل ایک اور چیز۔''

اور مشہور تابعی حسان بن عطیہ الشامی سے بسند صحیح مروی ہے:

"كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن."(۶)

''یعنی''جبریلؑ نبی ﷺ پر جس طرح قرآن لے کر نازل ہوتے تھے اسی طرح سنت بھی لے کر نازل ہوتے تھے ۔''

بعض دوسری روایات میں یہ الفاظ بھی وارد ہیں:

"كان جبريل ينزل بالقرآن والسنة ويعلمه إياها كمايعلمه القرآن."(۷)

ـــــــ لہذا قرآن وسنت دونوں وحی الٰہی ہونے کے باعث شریعت اور احکام شریعت کی اساس ہیں جبکہ قیاس واجتہاد کے ذریعہ استنباط کردہ مسائل خواہ مدون ہوں یا غیر مدون وحی الٰہی کا جزو نہیں ہیں لہذا نہ شریعت ہوسکتے ہیں اور نہ

---

(۱) یوسف-۴۰،۶۷ (۲) النجم-۳،۴

(۳) یونس-۱۵ (۴) الاعراف-۲۰۳

(۵) سنن ابی داؤد مع عون المعبود۴/ ۳۲۸ (۶) فتح الباری۱۳/ ۲۹۱ بحوالہ بیہقی

(۷) مختصر الصواعق المرسلہ۲/ ۳۴۰

احکام شریعت۔

۲-قرآن کریم کی متعدد آیات میں مذکور ہے کہ اللہ عزوجل کی جانب سے جو حکم شریعت بندوں کے پاس بھیجا گیا ہے وہ سراسر حق ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿ لقد جاء ك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ﴾(۱)

یعنی ''بے شک آپ کے پاس آپ کے رب کی طرف سے حق آیا ہے، پس آپ شک کرنے والوں میں سے نہ ہوں۔''

اور ارشاد ہوتا ہے:

﴿قد جاء كم الحقَ من ربكم﴾(۲) ''تمہارے رب کی طرف سے تمہارے پاس حق آ چکا ہے۔''

ان آیات کی رو سے جب احکام شریعت حق ہیں تو ان میں خطا کا احتمال بھی باقی نہیں رہتا جبکہ قیاس واجتہاد کے ذریعہ استنباط کردہ مسائل میں خطا وصواب دونوں کا احتمال موجود ہوتا ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کی ایک صحیح حدیث میں وارد ہے:

"إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر." (۳)

یعنی ''جب کوئی فیصلہ کرنے والا فیصلہ کرے اور اجتہاد کرتے ہوئے درست فیصلہ کرے تو اس کو دوہرا اجر ملے گا اور اگر فیصلہ کرے اور اس سے اجتہادی خطا سرزد ہو جائے تو اس کو ایک ہی اجر ملے گا۔''

(نوٹ): طبرانی اوسط اور امام احمدؒ کی بعض روایات میں مجتہد مصیب کے لئے دس گنا اجر بھی مروی ہے، لیکن ان سب روایات کی اسنادی حیثیت پر علامہ ہیثمیؒ نے کلام کیا ہے۔۔۔۔(۴) لہٰذا اس مسئلہ میں وہی روایات لائق اعتماد ہیں جن میں دوہرا اجر مذکور ہے، واللہ اعلم۔

علامہ عبیداللہ بن مسعود حنفیؒ فرماتے ہیں:

"وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب."(۵)

''اور اس (اجتہاد) کا حکم خطاً کا احتمال ہونے کی بنا پر ظن غالب ہے کیونکہ مجتہد ہمارے نزدیک خطا بھی

---

(۱) یونس-۹۴ (۲) یونس-۱۰۸

(۳) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۳/ ۳۱۸، صحیح مسلم کتاب الأقضیة باب ۱۵، سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۳/ ۳۲۴، سنن النسائی مع التعلیقات السلفیہ ۲/ ۳۰۰، سنن ابن ماجہ کتاب الاحکام باب ۳، مسند احمد ۴/ ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۵

(۴) مجمع الزوائد ۴/ ۱۹۵، ۱۹۶

(۵) تنقیح مع التوضیح برحاشیہ التلویح ۲/ ۱۱۸

کر سکتا ہے اور درست بھی ہوتا ہے اور معتزلہ کے نزدیک ہر مجتہد درستگی کو پہنچنے والا ہے۔"

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"مجتہد اگر کسی معاملہ میں بذل وسعت کے باوجود خطا کرے تو وہ معفو عنہ ہے اور اس کے لئے اس خطا پر بھی ایک اجر ہے لیکن اگر وہ اجتہاد میں صائب ہو تو اس کے لئے دوہرا اجر ہے۔"(۱)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"إن المجتهد إذا أخطأ وعمل بما أدى إليه اجتهاده فلا لوم عليه."(۲)

اور جناب محمد تقی امینی صاحب (سابق صدر شعبۂ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) فرماتے ہیں:

"قیاس کا حکم یہ ہے کہ اس میں ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ خطاً کا احتمال اس میں بہرحال موجود رہتا ہے۔ قیاس سے اونچی دلیل (قرآن وسنت واجماع) نہ ہونے کی صورت میں فقہاء اس پر عمل ضروری قرار دیتے ہیں۔"(۳)

—— پس مجتہد کا مصیب ومخطی دونوں ہونا معلوم ہوا۔ صرف اشاعرہ نے مجتہد کے مخطی ہونے کا انکار کیا ہے، ان کے نزدیک ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

"قال الأشعريُّ: كل مجتهد مصيب و إن حكم الله تابع لظن مجتهد."(۴)

لیکن اشاعرہ کا یہ قول عقل ونقل ہر دو اعتبار سے غلط ہے، پس مجتہد کے اجتہاد میں اگرچہ خطا نہ ہو لیکن خطا کا احتمال بہرحال ہوتا ہے، لہٰذا اجتہاد کو شریعت قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ شریعت تو صرف حق ہوتی ہے اور حق میں خطا کا امکان نہیں ہوتا۔

۳- چونکہ شریعت امت محمدیہ کے ہر فرد کے لئے یکساں طور پر واجب الاتباع اور حجت ہے، خواہ وہ کوئی صحابیِ رسول ہو یا تابعی، تبع تابعی یا فقیہ، محدث یا مجتہد یا کہ ایک عامی مسلمان، برخلاف اسکے مجتہدین امت کے اجتہادات دوسرے مجتہد پر حجت نہیں ہوتے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"ليس قول مجتهد حجةً على مجتهد آخر."(۵)

اسی طرح جناب انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں:

"فالمسائل المبسوطة فى فقهنا لمن أراد اقتداء الإمام الهمام لا الصحابة الكرام."(۶)

یعنی "ہماری فقہ میں جو مسائل مبسوطہ ہیں وہ صحابۂ کرام کے لئے نہیں ہیں بلکہ ان کے لئے ہیں جو امام ہمام

---

(۱) فتح الباری ۱/۲۳، ۱۲/۶۳، ۳۰۹، ۱۳/۳۲۰ (۲) نفس مصدر ۱/۴۴۴، ۴/۳۱

(۳) فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۷۱ (۴) فتح الباری ۷/۴۰۹

(۵) نفس مصدر ۳/۴۲۵، ۴/۴۵، ۵۷، ۸/۱۹۸، ۹/۳۶۳ (۶) فیض الباری ۱/۱۸۱

یعنی امام ابوحنیفہؒ کی اقتداء کا ارادہ رکھتے ہوں۔''

۳- اگر اجتہادات شریعت ہوتے تو ہر امتی بالخصوص مجتہد اور صحابہ کرام پر انہیں حجت تسلیم کرنا لازم ہوتا کیونکہ صحابہؓ کرام ہی احکام شریعت کے اولین مخاطب تھے، پس ثابت ہوا کہ اجتہادات شریعت نہیں ہیں۔

۴- اگر اجتہاد کو شریعت مانا جائے تو مجتہدین شریعت ساز قرار پائیں گے حالانکہ انہیں شریعت ساز ماننے کے لئے کوئی شخص بھی تیار نہیں ہے۔

۵- مجتہدین کے بعض اجتہادات مقررہ شریعت یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول کے مطابق اور بعض اس شریعت کے منافی ہوتے ہیں۔ پس جو اجتہادات مقررہ شریعت کے موافق ہوتے ہیں وہ خود شریعت نہیں ہوتے بلکہ شریعت تو وہ چیز ہوتی ہے جس سے کہ وہ موافقت رکھتے ہیں۔ اس بات کو اس طرح بہ آسانی سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر کسی مجتہد کا قول رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی کے موافق ہو تو یہ نہیں کہا جاتا کہ رسول اللہ ﷺ کا قول فلاں مجتہد کے قول کے موافق ہے کیونکہ اس مجتہد کا قول شریعت نہیں جبکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد متفقہ طور پر شریعت ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اجتہاد کا موافق شریعت ہونا اس کے شریعت ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ اسی طرح منافی شریعت معاملات میں اگر اجتہاد کو شریعت مانا جائے تو اس سے شریعت کا غیر شریعت اور غیر شریعت کا شریعت ہونا لازم آئے گا، پس اس اعتبار سے بھی اجتہاد کا شریعت یا احکام شریعت نہ ہونا ثابت ہوا۔

۶- بعض اوقات مجتہدین کے اجتہادات میں توافق کے ساتھ اس قدر بعد اور تناقض بھی ہوتا ہے کہ ایک مجتہد کسی چیز کو حرام بتاتا ہے تو دوسرا اسی کو حلال کہتا ہے، پھر لحاظات واعتبارات کا فرق بھی مفقود ہوتا ہے، جبکہ احکام شریعت میں سرے سے کوئی تناقض نہیں ہوتا۔ واضح رہے کہ یہاں بعض آیات اور احادیث کے ظاہری وصوری تعارض کو اجتہاد کے حقیقی تعارض پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ پس اگر اجتہادات شریعت ہوتے تو ان میں بھی احکام شریعت کی طرح تعارض نہ پایا جاتا۔

جہاں تک مجتہدین کے اجتہادات میں موافقت کا تعلق ہے تو اس سے بھی ان کا شریعت ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ مجتہدین کی موافقت کسی امر کے شریعت بننے کی علت نہیں بلکہ شریعت کا انحصار تو صرف وحی الٰہی پر ہوتا ہے۔

۷- اکثر اوقات مجتہدین ایک رائے قائم کرتے ہیں پھر اس سے رجوع کر لیتے ہیں جیسا کہ ائمہ اجتہاد کے اقوال واعمال سے ثابت ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مشہور قول ہے:

"ويحك يا يعقوبَ لا تكتب كل ما تسمع منى فإني قد أرى الرأي اليوم وأتركه غداً وأرى الرأي غداً وأتركه بعد غد."(۱)

یعنی ''اے ابو یوسف! مجھ سے جو سنتے ہو اسے سب کا سب نہ لکھ لیا کرو کیونکہ میں آج ایک رائے قائم کرتا

(۱) کذا فی صفۃ صلاۃ النبی ﷺ للألبانی، ص ۲۵

ہوں اسے کل ترک کر دیتا ہوں اور جو رائے کل قائم کرتا ہوں اسے پرسوں ترک کر دیتا ہوں۔"

آں رحمہ اللہ کا ایک اور قول ہے:

"حرام علی من لم یعرف دلیلی أن یفتی بکلامی فإننا بشر نقول القول الیوم ونرجع عنه غداً."(۱)

یعنی "جو شخص میری دلیل سے واقف نہ ہو اس پر میرے کلام کے مطابق فتویٰ دینا حرام ہے کیونکہ ہم بشر ہیں آج ایک بات کہتے ہیں کل اس سے رجوع کر لیتے ہیں۔"

اسی طرح منقول ہے کہ امام مجاہدؒ اپنے اصحاب سے فرمایا کرتے تھے:

"لاتکتبوا عنی کل ما أفتیت به وإنما تکتبوا الحدیث ولعل کل شئ أفتیتکم به الیوم أرجع عنه غداً."(۲)

۔۔۔۔۔ پس اگر اجتہادات شریعت ہی ہوتے تو ان سے رجوع کرنا کیونکر جائز ہوتا؟

۸- مجتہدین کا اجتہاد اگر شریعت ہوتا تو اسے اختلاف رائے کسی طرح جائز نہ ہوتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے مشہور تلامذہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن الشیبانی رحمہما اللہ نے امام ابوحنیفہؒ کے ایک تہائی مذہب سے اختلاف کیا ہے۔(۳) جناب شبلی نعمانی صاحب فرماتے ہیں:

"......لیکن یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ ہم امام ابوحنیفہؒ کی نسبت عام دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے مسائل صحیح اور یقینی ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ مجتہد تھے پیغمبر نہ تھے۔ اس لئے ان کے مسائل میں غلطی کا ہونا ممکن ہے، نہ صرف امکان بلکہ وقوع کا دعویٰ کر سکتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ خود ان کے شاگردوں نے بہت سے مسائل میں ان سے مخالفت کی۔ مدت رضاعت، قضاء قاضی کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا، قتل بالثقل، نکاح محرمات میں حد کا نہ لازم آنا۔۔۔۔۔ ان تمام مسائل میں ہمارے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی کوئی صحیح تاویل نہیں ہو سکتی۔ ایسے اور بھی مسائل ہیں۔"(۴)

اسی طرح امام نوویؒ نے اونٹ کے گوشت سے وضو کے بارے میں شافعیہ سے اختلاف کیا ہے۔(۵)

۹- اگر مجتہد کا اجتہاد شریعت ہوتا تو اسے کتاب اللہ اور سنت رسول پر پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ شریعت کو شریعت پر پیش کرنا بے معنی ہے، لیکن ائمہ مجتہدین نے اپنے اجتہادات کو قرآن و سنت پر پیش کرنے کی تاکید فرمائی ہے، چنانچہ امام شافعیؒ کا مشہور قول ہے:

---

(۱) صفۃ صلاۃ النبی ﷺ للألبانی، ص ۲۵

(۲) مقدمۃ المیزان الکبریٰ للشعرانی، ص ۶۲-۶۳، قواعد التحدیث، ص ۵۲

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۶۲ طبع استانبول

(۴) سیرۃ النعمان، ص ۲۸

(۵) المجموع ۲/۵۸-۶۰، شرح صحیح مسلم ۴/۴۸-۴۹

"إذا قلت قولًا فاعرضوه على كتاب الله وسنة رسوله فإن وافقهما فاقبلوه وما خالفهما فردوه واضربوا بقولي عرض الحائط."(۱)

یعنی "اگر میں کوئی بات کہوں تو اسے اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت پر پیش کرو، اگر وہ ان کے مطابق ہوتو اسے قبول کرلو ورنہ اسے رد کردو اور میرے قول کو دیوار پر پھینک مارو۔"

۱۰- ائمہٗ اجتہاد میں سے کسی مخصوص امام کی اطاعت امت مسلمہ پر فرض یا واجب نہیں ہے ــــ بسا اوقات جزئیات کا کلیات میں داخل کرنا کسی خاص عارضہ کی وجہ سے مجتہد پر مخفی رہ جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ فروعی مسائل میں فقہاء کا کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ اختلاف کبھی کبھی تو اس قدر شدید ہوتا ہے کہ ایک فقیہ دوسرے فقیہ کے اجتہاد کو باطل تک قرار دے دیتا ہے۔ اگر اجتہادات شریعت ہی ہوتے تو ان کو باطل قرار دینا شریعت کو منسوخ کرنے کے مترادف ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں سمجھا جاتا ہے، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ اگر کسی اجتہادی معاملہ میں مجتہدین کے مابین اختلاف رائے ہوتو ہر شخص کو اختیار ہے کہ ان میں سے جس قول کو بھی اقرب الی الحق سمجھے اسے قبول کرلے اور اس کے مطابق عمل کرے، پس اس بات سے بھی اجتہادات کا شریعت یا احکام شریعت نہ ہونا مؤکد ہوا۔

۱۱- علامہ عبیداللہ بن مسعود حنفیؒ فرماتے ہیں:

"وهو يفيد غلبة الظن بأن الحكم هذا لا أنه مثبت له ابتداءً."(۲)

یعنی "قیاس کا فائدہ کسی شئ کے حکم کے بارے میں ظن غالب کا ہوتا ہے یہ نہیں کہ ابتداءً اسی کے ذریعہ ایسا حکم ثابت ہو رہا ہو۔"

اس قول سے مستفاد ہوتا ہے کہ مجتہد احکام شریعت وضع نہیں کرتا بلکہ اجتہاد کے ذریعہ احکام شریعت کو ظاہر کرتا ہے لیکن اس بات کی کوئی ضمانت نہیں ہوتی کہ جس حکم کو مجتہد نے حکم شریعت ظاہر کیا ہے وہ واقعی حکم شریعت ہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر مکتب فکر کے مجتہد کے اجتہادات کا مجموعہ جداگانہ ہے۔ پس اگر ان سب مجتہدین کے اجتہادات کو مستقل شریعت سمجھا جائے تو متعدد شریعتیں بن جائیں گی۔

مندرجہ بالا تمام دلائل سے یہ بات اظہر من الشمس بن کر سامنے آتی ہے کہ مجتہدین امت کے قیاسات واجتہادات نہ شریعت ہیں اور نہ ہی شرعی احکام بلکہ شرعی رخص کی قبیل سے ہیں، پس ان کے شرعی اساس ہونے کا اصلاحی دعوی قطعی طور پر بے بنیاد اور غلط ہے۔ البتہ یہ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے کہ مجتہد خطا وصواب ہر دو صورتوں میں اجر کا مستحق ہوتا ہے بشرطیکہ اس نے حق تک رسائی کے لئے اپنی تمام صلاحیتوں کو نیک نیتی کے ساتھ استعمال کیا ہو، لیکن کسی مجتہد کی اجتہادی خطاؤں کا اجر اس کے اجتہادات پر عمل کرنے والوں کے لئے ہرگز نہیں ہے بلکہ اگر کسی مجتہد نے شرعی دلائل تک عدم رسائی یا کسی اور بناء پر کسی مسئلہ میں اجتہادی خطا کی تو وہ خود تو اجر کا مستحق ہوگا لیکن اس کے

(۱) المجموع للنووی ۱/۶۳، اعلام الموقعین ۲/۳۶۱ (۲) تنقیح مع التوضیح بر حاشیہ التلویح ۲/۵۳

اجتہاد پر عامل کسی شخص کو اس دلیل تک رسائی ہوگئی پھر بھی اس نے اس مجتہد کے اجتہاد کو ترک نہ کیا تو عقلاً و شرعاً وہ قابل مواخذہ ہے، کیونکہ خطا واضح ہو جانے سے اس پر حجت قائم ہوگئی۔ چونکہ حق میں خطا کا امکان نہیں ہوتا لہٰذا جس چیز میں خطا کی ملاوٹ ہو وہ حق نہیں ہو سکتی اور جو حق نہ ہو اس کی اتباع کسی پر لازم نہیں ہے۔ پس غیر حق جاننے کے باوجود جو اس پر عمل کرے وہ قابل مواخذہ ہے۔

جناب اصلاحی صاحب، کے قول: ''اجتہاد ایک محکم شرعی اساس ہے جس کے خطا اور صواب دونوں میں اجر ہے اس کے برعکس خبر میں جھوٹ کا احتمال ہے اور جھوٹ بھی پیغمبر ﷺ پر'' ـــــ سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاید آں موصوف یہ تأثر دینا چاہتے ہیں کہ مجتہد خواہ اجتہاد میں خطا ہی کیوں نہ کرے، اس پر عمل کرنے والے تمام لوگ بھی مجتہد کی مانند ماٴجور ہوں گے حالانکہ ہمیں یقین ہے کہ محترم اصلاحی صاحب کے پاس اس بات کی کوئی معقول دلیل موجود نہیں ہے کیونکہ صحیح احادیث تو صرف مجتہد کو ہی اس اجر کا مستحق بتاتی ہیں۔ جناب اصلاحی صاحب کے مذکورہ قول سے یہ مطلب ہم نے اس وجہ سے اخذ کیا ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں اپنے اجتہاد کے ذریعہ شرعی حکم تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے اور جو کچھ سمجھتا یا پاتا ہے اس مظنون نتیجہ پر خود عمل کرتا ہے اور امت کے دوسرے لوگوں پر بھی اپنے اس اجتہاد کو پیش کرتا ہے تاکہ اس کے مطابق وہ بارادۂ اجر عمل کریں، جبکہ خبر میں کسی حکم شرعی کو تلاش نہیں کیا جاتا بلکہ اگر خبر صحیح ہو تو وہ خود ایک شرعی حکم ہوتی ہے لیکن مجتہد کی طرح خبر کا راوی بھی خبر کو امت کے دوسرے لوگوں پر پیش کرتا ہے، خود اس پر عامل ہوتا ہے اور امت کے تمام افراد کو بھی بارادہ اجر اس پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ پس راوی اور مجتہد دونوں کا مقصد مشترکہ طور پر انسانوں کو شریعت کی رہنمائی بہم پہنچانا، اس کے مصالح اور اجر سے مستفید کرنا ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ دونوں کے وسائل ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں اس لئے خبر واحد کو مجتہد کے اجتہاد پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ خبر واحد میں تو رسول اللہ ﷺ کے قول یا عمل یا تقریر کو نقل کیا جاتا ہے جبکہ قیاس یا اجتہاد نقل کے باب سے نہیں ہے۔

جناب اصلاحی صاحب نے مذکورہ بالا قول میں یہ تسلیم کیا ہے کہ مجتہد کا اجتہاد خطا و صواب دونوں ہوتا ہے، گویا ریاضی کی زبان میں اجتہاد کے درست ہونے کا امکان صرف ۵۰٪ ہوتا ہے، جبکہ خبر کے متعلق آں محترم فرما چکے ہیں: ''اس کے برعکس خبر میں جھوٹ کا احتمال ہے...... الخ۔'' اور پہلے خبر کی یہ تعریف بیان کی ہے: "الخبر یحتمل الصدق و الکذب۔" گویا خبر میں یقینی طور پر ۵۰٪ صدق اور ۵۰٪ کذب کا صرف شک یا ''احتمال'' ہوتا ہے۔ اگر اس شک کی مقدار کو یقین کے مقابلہ میں نصف تک مان لیا جائے تو بھی یقینیات کی نسبت ۷۵٪ بنتی ہے۔ پس ریاضی کی زبان میں بھی خبر کی مذمت کرنا اور اس کے مقابلہ میں اجتہاد کی مدح بیان کرنا سراسر ناانصافی کی بات ہے۔

چونکہ مجتہد کے اجتہاد میں خطا اور صواب ہر دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا ہونا یقینی امر ہوتا ہے جبکہ خبر واحد میں کذب و نسیان کا یقین نہیں بلکہ محض عقلی احتمال ہوتا ہے لہٰذا ایسی صورت میں اجتہاد کو خبر پر ترجیح دینا نہ صرف حفظ مراتب کے خلاف ہے بلکہ اصولاً بھی درست نہیں ہے۔ مشہور فقہی قاعدہ ہے کہ:

(۱) فتح الباری ۱۰/۳۹

"تحتمل أخف المفسدتين لحصول المصلحة العظيمة."(۱)

اور

"إن المفسد تين إذا تعارضتا اقتصر على أخفهما."(۱)

ـــــ پس اس فقہی کلیہ کے مطابق خبر کو اجتہاد پر بہر حال مقدم ٹھہرایا جائے گا۔ اسی طرح وہ تمام غیر متواتر احادیث جو اصول حدیث کے مطابق صحیح ثابت ہونے کے باعث علم یقین کا فائدہ دیتی ہوں، ان کی قطعیت قواعد فقہ کی رو سے کذب ونسیان جیسے عقلی احتمالات سے زائل نہیں ہوسکتی۔ اس فقہی قاعدہ کو بیان کرتے ہوئے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

"اليقين لا يزول بالشك."(۲) یعنی "یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔"

اسی طرح ایک اور مشہور فقہی قاعدہ یہ ہے کہ:

"بقاء حكم الأشياء على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك."(۳)

پس جب تک خبر واحد کی صحت و حجیت کے خلاف کذب ونسیان کا یقین نہ ہوجائے اس کا اصولی حکم باقی رہے گا اور محض شک واحتمالات کی بنا پر اجتہاد کو خبر واحد پر ترجیح دینا فقہی قواعد کے خلاف ہوگا۔

پھر خبر نبوی کو ترک کرنے سے جن احکام ومصالح کا فقدان لازم آتا ہے وہ کسی مجتہد کے اجتہاد کو ترک کرنے سے لازم نہیں آتا، جبکہ مجتہد کا اجتہاد اگر خطا ہو تو مفاسد کا باعث بھی ہوسکتا ہے۔ پس اصول فقہ کی رو سے دفع المفاسد کو اجتلاب مصالح پر مقدم ہونا چاہئے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"دفع المفاسد مقدم على اجتلاب المصالح."(۴)

اگر کوئی اجتہاد وخبر دونوں کے ترک سے احکام ومصالح کے نقصان وفقدان پر مصر ہو تو ہم اس فقہی قاعدہ: "إذا تزاحمت المصلحتان قدم أهمهما"ـــــ(۵) کی رو سے ترک اجتہاد کو ہی ترجیح دیں گے کیونکہ اجتہاد وخبر میں سے خبر بہر حال مقدم واہم ہے جیسا کہ خود اصلاحی صاحب کے پیش کردہ حدیث معاذؓ سے بھی واضح ہوتا ہے۔

پس دین میں احتیاط کا انتہائی تقاضا یہی ہے کہ آدمی 'اجتہاد' کہ جو نہ شریعت ہے اور نہ جس کا خطا یا صواب ہونا معلوم ہے، کے مقابلہ میں 'خبر' صحیح پر اعتماد کرے جس کا شریعت ہونا بہر حال مسلم ہے، اور علمائے احناف میں سے تمام محققین کا موقف بھی یہی ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه

---

(۱) فتح الباری ۲/ ۱۶۱، ۸/ ۴۶۸، ۴۸۰
(۲) نفس مصدر ۱/ ۲۷۹، ۳۰۹، ۳/ ۱۰۲
(۳) نفس مصدر ۱/ ۲۳۸
(۴) فتح الباری ۱/ ۶۵، ۳/ ۲۷۵، ۵/ ۱۱۳
(۵) نفس مصدر ۹/ ۱۲۳
(٦) رد المحتار شرح الدر المختار (فتاویٰ شامی) ۱/ ۶۴ طبع استنبول

ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به."(۲)

''جب اپنے مذہب کے خلاف کوئی صحیح حدیث پائی جائے تو اس حدیث پر عمل کیا جائے۔ یہی اس کا مذہب بن جائے گا کیونکہ حدیث پر عمل کرنا مقلد کو اس کی حنفیت سے نہیں نکالے گا۔''

جناب اصلاحی صاحب کی منطق بھی عجب نرالی ہے، فرماتے ہیں: ''اس کے برعکس خبر میں جھوٹ کا احتمال ہے اور جھوٹ بھی پیغمبر پر۔ اس وجہ سے دین کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ آدمی وہ راہ اختیار کرے جس میں اس قسم کے جھوٹ کا اندیشہ نہ رہے'' ـــــــ یعنی آں محترم کے نزدیک صرف جھوٹ کے اندیشہ کے سبب خبر کو ترک کرنا ''احتیاط کا تقاضا'' ہے، لیکن اجتہاد کہ جس میں یقینی طور پر ۵۰٪ خطا کا امکان پایا جاتا ہے ان کی نگاہ میں محتاط راستہ ہے، "فإنا لله وإنا إليه راجعون۔

شافعیہ کی رائے

اس ذیلی عنوان کے تحت جناب اصلاحی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اب شافعیہ کے نقطۂ نظر کو لیجیئے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو اخبار آحاد کی حجیت کے باب میں اتنا ابرام ہے کہ وہ لفظ ''ایک'' پر زور دے کر یہ بات کہتے ہیں کہ ''ایک ہی خبر سے حجت قائم ہو جاتی ہے۔'' اپنی تالیفات: ''الرسالۃ'' اور ''کتاب الام'' میں انہوں نے اس مسئلے پر اتنا کچھ لکھا ہے کہ آدمی حیران رہ جاتا ہے کہ اس مسئلہ کو انہوں نے اتنی اہمیت کیوں دی ہمیں امام صاحب کی عظمت کا پورا اعتراف ہے، لیکن اس کے باوجود ہم یہ عرض کریں گے کہ جتنا ان کو اس مسئلہ پر اصرار ہے ان کے دلائل اتنے وزن دار نہیں ہیں۔

امام شافعیؒ نے جو روایات، در باب حجیت آحاد، نقل کی ہیں ہم ان پر بار بار غور کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ان حدیثوں سے آحاد کی حجیت جتنی ثابت ہوتی ہے اس سے زیادہ یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ خبروں کے صدق وکذب کے فیصلہ میں اصل عامل کی حیثیت، خبر یا حدیث کی نوعیت، اس کے قرائن (circumstances) اور خصوصیات اور خود راوی کی شخصیت کو حاصل ہے، نہ کہ مجرد راویوں کی تعداد کو۔ بسا اوقات خبر دینے والے کی شخصیت ایسی ہوتی ہے کہ وہ دل میں اتر جاتی ہے کہ وہ ایک بات کہہ دے تو اس میں کسی کو شک نہیں رہ جاتا۔ خبر کی نوعیت بھی، بعض حالات میں ایسی ہوتی ہے کہ وہ دل میں اتر جاتی ہے۔ قرائن اور خصوصیات بھی ایک خبر کے صدق وکذب میں بڑی فیصلہ کن حیثیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا کسی خبر یا روایت کے حجت ہونے میں اصل دخل واحد اور مثنی کو نہیں ہے، بلکہ اس کی نوعیت اور ان باتوں کو ہے جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا۔''(۱)

امام شافعیؒ نے ''الرسالہ'' اور کتاب ''الام'' میں در باب حجیت آحاد جس قدر تفصیل سے لکھا ہے اسے دیکھ کر

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص ۱۱۹

جناب اصلاحی صاحب کو حیرانی و پریشانی کا لاحق ہو جانا فطری امر ہے کیونکہ اس سے ان کے موقف پر براہ راست ضرب جو پڑتی ہے۔ امام رحمہ اللہ نے اپنی ہر دو تالیفات میں اس مسئلہ کو اتنی اہمیت اس لئے دی ہے کہ مخالفین کے موقف کی زبردست دلائل کے ساتھ تردید ممکن ہو اور آئندہ بھی پیدا ہونے والے تمام ممکنہ شکوک وشبہات کا قبل از وقت مؤثر ازالہ کیا جا سکے۔ حدیث نبوی کے متعلق اس قسم کے خطرات کا ادراک کر لینے اور اس ورثۂ نبوی کی حمایت ودفاع کا مستحسن فریضہ ادا کرنے پر محدثین کرام نے امام شافعیؒ کو حیرانی وپریشانی کی نگاہ سے نہیں دیکھا اور نہ ہی اس مسئلہ پر اتنا کچھ لکھنے پر قطعی جز بز ہوئے بلکہ ان کی کوششوں کو خوب سراہا اور انہیں ''ناصر السنۃ'' کے لقب سے نوازا تھا۔

جس طرح محترم اصلاحی صاحب کو اس باب میں امام شافعیؒ کی تفصیلی مباحثہ دیکھ کر حیرانی وپریشانی لاحق ہوئی تھی شاید ہماری اس زیر مطالعہ بحث سے بھی آں محترم کو اسی کیفیت سے دوچار ہونا پڑے لیکن راقم کے نزدیک شریعت مطہرہ کا دفاع آں محترم کے مقام ومرتبہ اور احترام سے بدرجہا اولی اور مقدم ہے، لہٰذا معذرت کے ساتھ ہم یہ معروضات پیش کرنے پر مجبور ہیں۔

اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا کہ جتنا امام شافعیؒ کو ''اس مسئلہ پر اصرار ہے ان کے دلائل اتنے وزن دار نہیں ہیں ـــــــ'' قطعی لغو ہے۔ اس مختصر بحث میں امام رحمہ اللہ کے پیش کردہ تمام دلائل کو جمع کرنا تو ممکن نہیں ہے، تاہم ہم نے اوپر اس باب کے اوائل میں امام شافعیؒ کے ان دلائل میں سے کچھ دلائل بطور نمونہ پیش کئے ہیں۔ قارئین کرام ان کو دوبارہ ملاحظہ فرما کر خود فیصلہ فرمائیں کہ آیا وہ دلائل باوزن ہیں یا نہیں؟ جناب اصلاحی صاحب کے اگلے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ نے درباب حجیت آحاد جو روایات نقل کی ہیں ان پر ''بار بار غور کرنے کے بعد'' اصلاحی صاحب اس نتیجہ پر پہنچے ہیں ـــــــ میں کہتا ہوں کہ ہو سکتا ہے آں موصوف درست فرما رہے ہوں، لیکن کسی شخص کا بار بار کوشش کے باوجود کسی چیز کو حاصل نہ کر سکنا یا بار بار غور کرنے کے بعد بھی کسی چیز کو سمجھ نہ سکنا اس چیز کے عدم کی دلیل نہیں ہوتا۔ اس کی بہترین مثال یہ ہو سکتی ہے کہ اگر کسی شخص کا کوئی عضو سن ہو تو اس کے اس عضو پر خواہ کتنی ہی بار سوئی کیوں نہ چبھائی جائے اسے چبھن کا قطعی احساس نہ ہوگا، لیکن اس سے یہ مطلب اخذ کرنا درست نہیں ہے کہ سوئی چبھانے سے چبھن کا احساس ہی نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص محبت یا درد وکرب کی کیفیات سے نا آشنا ہو اور اس سے یہ مطلب اخذ کرے کہ محبت یا درد وکرب کے احساسات ہوتے ہی نہیں ہیں تو یہ اس کی اپنی حماقت کا مظہر ہوگا ـــــــ پس جناب اصلاحی صاحب کا بار بار غور کرنے کے باوجود ان دلائل کو بے وزن پانا ان کے بے وزن ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ہر سلیم الطبع سلیم الذہن اور انصاف پسند شخص ان دلائل کے بارے میں وہ رائے قائم نہیں کرتا جو آنجناب نے قائم کی ہے۔ اگر یہ دلائل اتنے ہی بے وزن ہوتے تو کیا محدثین کرام نے امام شافعیؒ کو ''ناصر السنۃ'' کا

لقب خواہ مخواہ ہی دے دیا تھا؟ــــــ پس معلوم ہوا کہ اصلاحی صاحب کو ان دلائل کی معرفت تک رسائی نہیں ہو پائی ہے، اور ہو بھی کس طرح جب کہ دل اور دماغ دونوں پہلے ہی سے ان دلائل کو قبول نہ کرنے کا فیصلہ کر چکے ہیں۔ ہم محترم اصلاحی کو مخلصانہ مشورہ دیں گے کہ ایک بار پھر خالی الذہن ہو کر انتہائی سنجیدگی کے ساتھ ان دلائل پر غور و فکر کریں، ان شاء اللہ آپ بھی دوسرے تمام صلحائے امت کی طرح ان کے باوزن ہونے کے قائل ہو جائیں گے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب خبروں کے صدق و کذب کے فیصلہ میں اصل عامل کی حیثیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''خبر کی نوعیت بھی بعض حالات میں ایسی ہوتی ہے کہ وہ دل میں اتر جاتی ہے .....لہذا کسی خبر یا روایت کے حجت ہونے میں اصل دخل واحد اور مثنی کو نہیں ہے بلکہ اس کی نوعیت اور ان باتوں کو ہے جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا''ــــــ نہ معلوم ''خبر کی نوعیت'' سے یہاں اصلاحی صاحب کی کیا مراد ہے؟ اگر اس سے مراد فرائض و احکام و عقائد، فضائل اعمال اور ترغیب و ترہیب وغیرہ انواع حدیث ہیں تو ان انواع کے علم کا خبر کے صدق و کذب کے علم سے کیا تعلق ہو سکتا ہے؟ اگر اس سے مراد روایت کی ''اہمیت'' ہے تو کسی چیز کا ''اہم'' یا ''غیر اہم'' ہونا بھی اس کے صدق و کذب کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ اگر خبر کی ''نوعیت'' سے آں محترم کی مراد اس کے علاوہ کچھ اور ہے تو اسے صیغۂ راز میں کیوں رکھا گیا ہے؟ پھر کسی خبر کی ''نوعیت'' کو جانچنے کا جناب اصلاحی صاحب کے پاس کونسا پیمانہ موجود ہے؟ پھر امام شافعیؒ نے جو دلائل پیش فرمائے ہیں وہ تو اخبار آحاد کی حجیت کے اثبات میں ہیں نہ کہ کسی خبر کے صدق و کذب کے درمیان فرق و امتیاز کے لئے ــــــ پس ان سے صدق و کذب کے اصل عامل کا سراغ لگا لینا ایک سائنسی دریافت سے کسی طرح کم اہم نہیں ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب امام شافعیؒ کی پیش کردہ بعض دلیلوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''امام صاحب نے اس سلسلہ میں جو واقعات نقل کئے ہیں ان میں ۹ ھ کے حج میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بحیثیت امیر حج، رسول اللہ ﷺ کی نیابت کے فرائض انجام دینے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بحیثیت سفیر خاص، ناقضین عہد سے اعلان براءت کرنے کا حوالہ بھی ہے کہ انہوں نے سورۂ توبہ کی ابتدائی آیات جو ناقضین عہد کے متعلق ہیں، حجاج کو پڑھ کر سنائیں اور اعلان کیا کہ اشہر حرم کے گزرنے کے بعد ان قبائل کے لئے ہماری طرف سے اعلان جنگ ہے جو معاہدات کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوں گے۔

ہمارے نزدیک امام صاحب کی یہ بات کچھ کمزور ہے۔ یہ اکابر امت اس موقع پر نہ راوی کی حیثیت سے آئے تھے نہ ان کے اعلان کی حیثیت خبر آحاد کی تھی اور نہ ان کے قول و فعل کو مسلمانوں نے خبر واحد کی حیثیت سے سنا اور مانا بلکہ ان کو ہر شخص نے رسول اللہ ﷺ کے نائب اور سفیر کی حیثیت سے دیکھا اور اسی حیثیت سے ان کے احکام و ہدایات کی تکمیل کی۔ یہ حضرات تو خاص مشن پر آئے تھے اور مسلمانوں کے چوٹی کے لیڈروں میں سے تھے، اگر کوئی

تیسرے درجے کا آدمی بھی نبی ﷺ کے نمائندے یا سفیر کی حیثیت سے آتا تو اس کی پوزیشن بھی بالکل انہی کی ہوتی۔ اس کے قول وفعل کو بھی اس حیثیت سے نہ دیکھا جاتا کہ وہ خبر واحد کا حامل ہے بلکہ اس حیثیت سے دیکھا جاتا کہ وہ آنحضرت ﷺ کا نمائندہ ہے۔

کسی حکومت کے امراء وعمال کی ایک حیثیتِ عرفی ہوتی ہے جس کو حکومت اور عوام دونوں جانتے ہیں۔ ان کی باتیں ان کی حیثیتِ عرفی کی روشنی میں جانچی جاتی ہیں۔ وہ ایک اتھارٹی کے مظہر ہوتے ہیں جس کا احترام ہر شخص کو ملحوظ رکھنا ہوتا ہے۔ اس موقع پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ نے جو کچھ کہا اور کیا اس کو ایک راوی کی روایت کا درجہ دینا اور اس سے خبر واحد کے حجت ہونے کی دلیل نکالنا بالکل بے محل ہے۔"(۱)

میں کہتا ہوں کہ عہد رسالت کے اس واقعہ سے خبر واحد کے حجت ہونے کی دلیل نکالنا "بے محل" نہیں بلکہ اس پر اعتراض کرنا "بے محل" ہے۔ اس واقعہ کی تفصیل اور اس پر اعتراضات کا کچھ جواب "عمل نبوی سے خبر واحد کی حجیت کا اثبات" کے زیر عنوان زیر مطالعہ باب کے حصہ اول میں گزر چکا ہے۔ اگر اصلاحی صاحب موصوف کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ یہ اکابر امت ۹ھ میں حج کے موقع پر رسول اللہ ﷺ کے سفیر کی حیثیت سے آئے تھے تو بھی تھے تو وہ بہر حال اکیلے ہی۔ لہذا جو کچھ اعلان واحکام انہوں نے مسلمانوں کے سامنے منجانب رسول اللہ ﷺ پیش کئے وہ بطریق آحاد ہی تھے نہ کہ بطریق تواتر۔ پورے ذخیرۂ احادیث اور کتب سیر صحابہ میں مجھے ایسا کوئی واقعہ نظر نہیں آتا جب کہ صحابہ کرام نے رسول اللہ ﷺ کے احکام میں کسی قسم کا فرق کیا ہو یا ان کو مختلف انداز سے سنا، دیکھا اور مانا ہو کہ نبی ﷺ کا فلاں حکم بطریق آحاد آیا ہے اور فلاں بطریق تواتر یا فلاں بحیثیت روایت آیا ہے اور فلاں بحیثیت سفارت۔ ان جانثاروں کے لئے تو رسول اللہ ﷺ کا ہر حکم بس حکم شریعت ہوتا تھا، خواہ اس کا بیان کرنے والا فرد واحد ہو یا ایک جماعت، رسول اللہ ﷺ کا فرستادہ ہو یا کوئی عام ناقل۔ ان لوگوں کو نہ تو اس قسم کی بیجا موشگافیوں کی ضرورت تھی اور نہ مہلت۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه."(۲)

یعنی "اللہ تعالی اس شخص کو خوش وخرم رکھے جس نے میری بات سنی پھر اسے یاد رکھا اور آگے پہنچایا۔ علم کے بعض حامل فقیہ نہیں ہوتے اور بعض لوگ ایسے اشخاص کو علم پہنچاتے ہیں جو ان سے بڑھ کر فقیہ ہوتے ہیں۔"

بعض دوسری روایات میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں:

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث ۱۱۹-۱۲۰

(۲) رواہ ابوداؤد نمبر ۳۶۶۰ والترمذی نمبر ۲۶۵۸ واحمد وابن ماجہ والدارمی والشافعی فی الرسالۃ، ص ۴۰۱

(۳) رواہ ابوداؤد والترمذی وقال الترمذی حسن صحیح۔

۲-"نضر الله إمرا سمع منا شيئا فبلغه كما سمعه فرب مبلغ أوعى من سامع."(۳)
۳-"نضر الله إمرأ سمع مقالتى فحفظها ووعاها وبلغها من لم يسمعها."(۱)
۴-"نضر الله المرء سمع منا حديثاً فبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقهٍ ليس بفقية."(۲)

(نوٹ: امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو جبیر بن مطعم سے بھی روایت کیا ہے۔)

ان تمام روایات میں سماع و روایت حدیث کی فضیلت کے ساتھ ان امور کی ترغیب بھی دلائی گئی ہے جبکہ بعض دوسری احادیث میں بصراحت رسول اللہ ﷺ سے حدیث کے سماع و روایت کا تاکیدی امر مروی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

۵-"بلغوا عنى ولو آية وحدثوا عن بنى إسرائيل ولاحرج ومن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار."(۳)

۶-حضرت ابوقر صافہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ؐ نے فرمایا:
"حدثوا عنى بما تسمعون ولا تقولوا إلا حقا و من كذب على بنى له بيت فى جهنم يرتع فيه."(۴)

۷-حضرت ابن عباسؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ؐ نے فرمایا:
"علموا ويسروا ولاتعسروا وبشروا ولاتنفروا وإذا غضب أحدكم فليسكت."(۵)

۸-اور حضرت ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:
"تعلموا القرآن والفرائض وعلموا الناس فإنى مقبوض."(۶) وغیرہ

ظاہر ہے کہ ان صریح احکام نبوی کی تعمیل میں صحابہ ٔ کرام میں سے جو بھی رسول اللہ ﷺ کے ارشادات، احکامات اور ہدایات کو سنتا، اسے یاد رکھتا اور اسے اسی طرح دوسرے لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کرتا تھا جس طرح کہ اس نے سنا تھا۔ پس ان احادیث کی رو سے ہر صحابی ہی رسول اللہ ﷺ کا مقرر کردہ نمائندہ، سفیر اور مبلغ تھا، پھر خواہ وہ اکیلا ہو یا متعدد اس کی روایت کی حیثیت متعین کرنے میں آحاد و تواتر یا سفیر و غیر سفیر کا فرق و امتیاز کرنا قطعاً بے محل ہے۔

---

(۱) رواہ الطبرانی عن انس بن مالک
(۲) رواہ ابوداؤد والترمذی وحسنہ والنسائی وابن ماجہ بزیادۃ عن زید بن ثابت
(۳) رواہ احمد والبخاری والترمذی
(۴) رواہ الطبرانی
(۵) رواہ احمد والبخاری فی الأدب المفرد
(۶) رواہ الترمذی

جناب اصلاحی صاحب نے آگے چل کر امام شافعیؒ کے دلائل میں سے دوسری ایک دلیل پر یوں تعاقب فرمایا ہے:

''امام صاحب نے اسی سلسلہ میں حضرت عائشہ اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہما کے بعض بیانات کا بھی حوالہ دیا ہے اور مقصود یہی ثابت کرنا ہے کہ ان کی باتیں لوگوں نے اس وجہ سے بے درنگ مان لیں کہ وہ اس اصول پر مطمئن تھے کہ اخبار آحاد حجت ہیں۔ ہمارے نزدیک امام صاحب کی یہ بات بھی کمزور ہے۔

لوگ اگر رسول اللہ ﷺ کی ازدواجی زندگی سے متعلق ان سیدات کی بات بے درنگ قبول کر لیتے تھے تو اس وجہ سے نہیں کہ اخبار آحاد کو وہ حجت مانتے تھے، بلکہ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ ہر شخص کو اپنی زندگی کی اصلاح کے لئے نبی ﷺ کی ازدواجی زندگی سے متعلق تفصیلی معلومات کی ضرورت تھی اور آپؐ کی زندگی کے مخفی گوشوں تک رسائی اصلاً سیدات ہی کی تھی، دوسروں کی بہت کم تھی۔ وہی ان گوشوں کی رازداں بھی تھیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس خدمت پر مامور بھی کہ لوگوں کو بتائیں کہ اللہ کے رسول (ﷺ) کی خلوت کی زندگی کیا تھی، جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے:

﴿ واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة. ﴾ (الاحزاب-۳۳،۳۴)

اور (اے نبی کی بیویو! تمہارے گھروں میں اللہ کی آیات اور حکمت کی جو تعلیم ہوتی ہے اس کا چرچا کرو۔

چنانچہ اس معاملہ میں حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ اور دیگر ازواج مطہراتؓ کی حیثیت روایات آحاد کی راوی کی نہیں بلکہ سورۂ احزاب کی آیات ۳۳ اور ۳۴ کی رو سے قرآن مجید کی منتخب کردہ معلمات کی تھی۔ وہی اس معاملہ میں اتھارٹی تھیں۔ دوسرے، جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، ان گوشوں تک مشکل سے پہنچ سکتے تھے یہ ایک اہتمام خاص تھا، جس سے مقصود پیغمبر ﷺ کی زندگی کے ہر گوشہ کو دنیا کے سامنے لانا تھا۔ اس لئے کہ آپ کی حیاتِ مبارکہ کا ہر پہلو پوری امت کے لئے نمونہ تھا۔ اس فریضہ کو ازواج مطہراتؓ نے جس کمال حسن وخوبی کے ساتھ انجام دیا اس کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ بس اتنی بات یاد رکھئے کہ ان کے اس فرض منصبی کی ادائیگی کو اخبارِ آحاد کے زمرے میں نہیں رکھا جا سکتا۔'' (۱)

اس اقتباس میں جناب اصلاحی صاحب نے پہلے تو امام شافعیؒ کی یہ بات قبول کر لی ہے کہ صحابہ کرامؓ، رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کی باتوں کو ''بے درنگ قبول کر'' لیا کرتے تھے۔ لیکن آگے چل کر اس پر یوں اعتراض فرماتے ہیں کہ ''لوگ اگر رسول اللہ ﷺ کی ازدواجی زندگی سے متعلق ان سیدات کی بات بے درنگ قبول کر لیتے تھے تو اس وجہ سے نہیں کہ اخبار آحاد کو وہ حجت مانتے تھے بلکہ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ ہر شخص کو اپنی زندگی کی اصلاح کے لئے نبی ﷺ کی ازدواجی زندگی سے متعلق تفصیلی معلومات کی ضرورت تھی الخ'' ـــــ میں کہتا ہوں کہ صحابہ کرامؓ

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۲۱، ۱۲۲

ازواج مطہرات کی صرف رسول اللہ ﷺ کی ازدواجی زندگی سے متعلق باتیں ہی قبول نہیں کرتے تھے بلکہ عقائد واحکام وغیرہ سے متعلق تمام باتیں بھی بلا درنگ قبول کرتے تھے اور بوقت نوازل ان سیدات کی طرف رجوع بھی کیا کرتے تھے، چنانچہ حضرت ابو بردہ بن ابی موسیٰ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

"ما أشكل علينا أصحاب محمد ﷺ حديث قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علما." (۱)

یعنی "ہم اصحاب محمد ﷺ کے لئے جب کوئی مشکل اور وضاحت طلب حدیث پیش آتی تو ہم لوگ حضرت عائشہؓ کے پاس اس کے متعلق مفصل علم پاتے۔"

قبیصہ بن ذؤیب فرماتے ہیں:

"كانت عائشة أعلم الناس يسألها أكابر الصحابة."(۲)

یعنی: "حضرت عائشہؓ علوم نبویہ اور احادیث شریفہ کو سب سے زیادہ جاننے والی تھیں۔ بڑے بڑے صحابہ احادیث میں ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔"

مسروق بیان کرتے ہیں:

"رأيت مشيخة أصحاب رسول الله ﷺ الأكابر يسئلونها عن الفرائض."(۳)

یعنی "میں نے رسول اللہ ﷺ کے صحابہ میں سے شیوخ واکابرین کو حضرت عائشہؓ سے فرائض کے متعلق مسئلہ دریافت کرتے دیکھا ہے۔"

ہشام اپنے والد عروہ سے روایت کرتے ہیں:

"ما رأيت أحدا من الناس أعلم بالقرآن ولابفريضة ولابحلال وحرام ولابشعر ولابحديث العرب ولا النسب من عائشة رضى الله عنها."(۴)

یعنی "میں نے قرآن، فرائض، حلال وحرام، شعر، تاریخ اور انساب کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بڑھ کر عالم کسی کو نہیں دیکھا۔"

عطاء بن ابی رباح کا قول ہے:

"كانت عائشة أفقه الناس وأعلم الناس وأحسن الناس."(۵)

---

(۱) الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ ۴/ ۳۴۹، تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۸
(۲) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۸
(۳) الاصابۃ ۴/ ۳۴۹، الاستیعاب ۴/ ۳۴۸
(۴) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۸، الاصابۃ ۴/ ۳۴۹، الاستیعاب ۴/ ۳۴۸
(۵) الاستیعاب ۴/ ۳۴۸، الاصابۃ ۴/ ۳۴۹

یعنی ''حضرت عائشہؓ علم حدیث وفقہ میں سب سے زیادہ ممتاز اور لوگوں میں سب سے بہتر تھیں۔''

امام زہریؒ فرماتے ہیں:

"لو جمع علم عائشة إلى جميع أزواج النبیﷺ وعلم جميع الناس لكان علم عائشة أفضل."(۱)

یعنی ''حضرت عائشہؓ کا تنہا علم تمام ازواج النبی ﷺ بلکہ دوسرے تمام لوگوں کے علم کے مقابلہ میں سب سے بڑھ کر ہے۔''

اور امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"كان فقهاء أصحاب رسول اللهﷺ يرجعون إليها تفقه بها جماعة."(۲)

یعنی ''رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں سے فقہاء صحابہ حضرت عائشہؓ کی طرف دینی مسائل میں رجوع کیا کرتے تھے۔ایک بڑی جماعت نے آپ سے دین کا فہم حاصل کیا ہے۔''

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"من أكبر فقهاء الصحابة."(۳)

یعنی ''حضرت عائشہؓ کا شمار اکابرین فقہاء صحابہ میں ہوتا تھا۔''

ازواج مطہرات سے نبی ﷺ کی ازدواجی زندگی کے علاوہ دوسرے معاملات میں جو چیزیں مروی ہیں اور جنہیں صحابہؓ وقت نے قبول کیا ہے بے شمار ہیں، چند مثالیں ذیل میں پیش خدمت ہیں:

۱-حضرت عائشہؓ سے چوری کی سزا کے متعلق مروی ہے: "تقطع يد السارق فی ربع دينار فصاعدا."(۴) یعنی ''چور کا ہاتھ ربع دینار یا اس سے زیادہ مالیت کی چوری پر کاٹا جائے گا۔''

۲-قلیب بدر کی حدیث کے متعلق حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "وقف النبیﷺ على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ثم قال إنهم الآن يسمعون ما أقول لهم فذكر لعائشة فقالت إنما قال النبیﷺ إنهم الآن ليعلمون أن الذی كنت أقول لهم هو الحق ثم قرأت ﴿إنك لا تسمع الموتى﴾ حتى قرأت الآية."(۵)

یعنی ''رسول اللہ ﷺ قلیب بدر پر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا تم نے (اے کافرو!) اپنے رب کا کیا ہوا وعدہ سچا پایا، پھر نبی ﷺ نے فرمایا: اس وقت میں جو کچھ کہہ رہا ہوں وہ اس کو سنتے ہیں۔ جب حضرت ابن عمرؓ نے اس قول کا ذکر حضرت عائشہؓ سے کیا تو انہوں نے فرمایا: نبی ﷺ نے تو صرف یہ کہا تھا کہ ان لوگوں کو اس وقت علم ہو گیا

(۱) الاستیعاب ۴/ ۳۴۹، الاصابۃ ۴/ ۳۴۹ (۲،۳) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۷
(۴) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۲/ ۹۶، سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۳/ ۸۴ (۵) صحیح البخاری ۲/ ۵۶۷ طبع دہلی

ہے کہ میں جو ان سے کہا کرتا تھا حق تھا، پھر حضرت عائشہؓ نے (سورہ نمل کی آیت-۸۰) ﴿إنك لا تسمع الموتىٰ﴾ آخر تک تلاوت فرمائی۔''

۳-حضرت عائشہؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه." کو سہو ونسیان اور خطا فہم پر محمول کرتے ہوئے رد کیا، اس پر آیت:"لا تزر وازرة وزر أخرىٰ." سے استدلال کیا اور اس حدیث کا پس منظر بیان فرمایا تھا۔(۱)

۴-حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ اگر کوئی شخص ہدی کا جانور مکہ بھیجے تو جب تک وہ قربان نہ ہو جائے، جانور بھیجنے والے پر وہ تمام پابندیاں رہیں گی جو حالت احرام میں ہوتی ہیں۔ابن زیاد نے ہدی کا جانور مکہ بھیجنا چاہا تو اس بارے میں حضرت عائشہؓ سے استفسار کیا۔آں رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ ''میں نے اپنے ہاتھوں سے اون کے پٹے بٹ کر جانور کے گلے میں ڈالے اور رسول اللہ ﷺ نے وہ جانور مکہ بھیجا لیکن آپؐ نے اپنے اوپر ایسی کوئی پابندی نہیں لگائی جو محرم پر عائد ہوتی ہے۔''(۲)

۵-حضرت عمرؓ لوگوں کو نماز عصر کے بعد غروب آفتاب تک نماز پڑھنے سے روکتے تھے۔عبداللہ بن عباسؓ، عبدالرحمٰن بن ازہرؓ اور مسور بن مخرمہؓ نے اس بارے میں حضرت عائشہؓ سے استفسار کیا تو انہوں نے بیان کیا کہ حضرت عمرؓ کو غلط فہمی ہوئی ہے، رسول اللہ ﷺ نے تو صرف طلوع وغروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا تھا۔مزید تحقیق کے لئے آپؓ نے ان لوگوں کو حضرت ام سلمہؓ کے پاس جانے کا مشورہ دیا۔حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ ایک مرتبہ نبی ﷺ نماز عصر کے بعد گھر میں نماز پڑھنے لگے۔میں نے اس کا سبب پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ ''آج وفد عبدالقیس کی مصروفیت کے باعث نماز ظہر کے بعد کی دو رکعات رہ گئی تھیں میں اس کی قضاء ادا کر رہا تھا۔''(۳)

۶-کعب احبارؓ نے روایت کی کہ حضرت موسیٰؑ نے دو مرتبہ اللہ تعالی سے کلام کیا اور رسول اللہ ﷺ نے دو مرتبہ ذات باری تعالی کا مشاہدہ کیا۔مسروق نے حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں استفسار کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ''تمہاری یہ بات سن کر تو میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے ہیں۔جو شخص یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے رب کو دیکھا تھا وہ اللہ پر ایک بہتان لگاتا ہے۔کیا تم نے قرآن کی یہ آیات نہیں سنی ہیں:

﴿لا تدركه الأبصار﴾(۴)(نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں)اور ﴿وماكان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أومن ورآئ حجابٍ .﴾(۵)(یعنی کسی بشر کی یہ حیثیت نہیں کہ اللہ تعالی اس سے کلام کرے مگر وحی کی

---

(۱) صحیح البخاری ۳/۱۵۱، صحیح مسلم مع شرح النووی ۶/۲۳۴ (۲) صحیح مسلم کتاب الحج

(۳) صحیح مسلم کتاب الصلوۃ (۱/۵۷۰)، صحیح البخاری ۳/۱۰۵، ۸/۸۶

(۴) الانعام-۱۰۳ (۵) الشوریٰ-۵۱ (۶) صحیح مسلم کتاب الایمان باب ھل رأی النبی ربہ

صورت میں یا پردے کے پیچھے سے)۔(۶)

۷-حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت بیان کی کہ اگر کسی شخص کو جنابت کی حالت میں فجر ہو جائے تو وہ روزہ نہ رکھے۔عبدالرحمٰن بن حارثؒ اس کی تحقیق کے لئے حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی خدمت میں گئے۔انہوں نے بتایا کہ ''نبی ﷺ کو جنابت کی حالت میں اگر فجر ہو جاتی تو آپؐ روزہ رکھ لیا کرتے تھے۔''(۱)

۸-حضرت ابوذر نے روایت کی کہ جب آدمی نماز کے لئے کھڑا ہو تو اسے کجاوے کی پچھلی لکڑی کے برابر اونچا سترہ اپنے آگے رکھ لینا چاہیئے ورنہ گدہا، عورت اور کتا اس کی نماز کاٹ سکتا ہے۔یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ نبی ﷺ منی میں نماز پڑھا رہے تھے، میں ایک گدہی پر سوار آیا اور صف کے آگے گدہی کو چرتا چھوڑ کر نماز میں شریک ہو گیا۔میرے اس عمل پر کسی نے اعتراض نہیں کیا۔جب حضرت ابوذر کی روایت حضرت عائشہؓ نے سنی تو اس پر یوں تبصرہ فرمایا: ''کیا ہی بری بات کہ آپ لوگوں نے عورتوں کو کتوں اور گدہوں کے برابر قرار دیا ہے۔میرا مشاہدہ ہے کہ نبی ﷺ نماز پڑھ رہے ہوتے اور میں آپ کے بالکل سامنے اس طرح لیٹی ہوتی جس طرح کہ جنازہ رکھا ہوتا ہے۔''(۲)

اس طرح کی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن میں امہات المومنین نے ازدواجی اور عائلی زندگی سے متعلق مسائل کے علاوہ دوسرے دینی و دنیاوی معاملات میں بھی امت کو احادیث نبوی کی تعلیم فرمائی ہے اور امت نے باوجود بطریق آحاد مروی ہونے کے ان کو بلا درنگ قبول کیا ہے۔شاید تفسیر ''تدبر قرآن'' کی ترتیب میں انہماک کے باعث اصلاحی صاحب کو کتب احادیث پر تتبع کا خاطر خواہ موقع نہیں ملا ہے ورنہ یہ حقیقت آں موصوف سے ہرگز پوشیدہ نہ ہوتی۔اگر صحاح ستہ میں سے صرف جامع الترمذی کو ہی دیکھا جائے، کہ جسے محترم اصلاحی صاحب نے محدث شہیر علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوریؒ سے پڑھنے کا خود ذکر فرمایا ہے، تو ہمیں اس میں صرف حضرت عائشہؓ سے ۲۲۶/ابواب میں، حضرت حفصہ بنت عمرؓ سے ۹/ابواب میں، حضرت میمونہ بنت الحارث سے ۱۱/ابواب میں، حضرت ام حبیبہ سے ۱۴/ابواب میں، حضرت ام سلمہ سے ۴۹/ابواب میں، حضرت زینب بنت جحش سے ایک باب میں، حضرت صفیہ، حضرت سودہ بنت زمعہ اور حضرت جویریہ بنت الحارث سے دو دو ابواب میں تخریج کردہ احادیث ملتی ہیں اور ان کا تعلق زندگی کے ہر گوشہ مثلاً سواک، استنجاء، وضو، غسل، تیمّم، نماز، روزہ، حج، جنائز، نکاح، طلاق، حدود، اضاحی، رہان، احلاف، لباس، طب، صلۃ الرحم، حسن خلق، حسن معاشرت، فتن، علم، ترجل، جہاد اور فضائل وغیرہ سے ہے۔

یہاں یہ واضح کر دینا بھی غیر مفید نہ ہوگا کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا (۵۸ھ) کا شمار بکثرت احادیث روایت کرنے والے سات اصحاب رسول میں سے حضرت ابو ہریرہ، حضرت عبداللہ بن عمر اور

(۱) صحیح مسلم کتاب الصوم باب صحۃ صوم من طلع علیہ الفجر وھو جنب
(۲) صحیح مسلم کتاب الصلوۃ باب سترۃ المصلی

حضرت انس بن مالک کے بعد چوتھے نمبر پر ہوتا ہے۔ آپ سے کل ۲۲۱۰/احادیث مروی ہیں جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس (۶۸ھ) سے صرف ۱۶۶۰، حضرت جابر بن عبداللہ (۷۸ھ) سے ۱۵۴۰ اور ابوسعید الخدری (۷۴ھ) سے ۱۱۷۰/احادیث مروی ہیں۔(۱) ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی یہ تمام کی تمام احادیث (۲۲۱۰) صرف آں ﷺ کی ازدواجی زندگی سے ہی متعلق نہیں ہوسکتیں۔

پس جناب اصلاحی صاحب کا ازواج مطہرات کی اخبار کے مقبول ہونے کو صرف آں ﷺ کی زندگی کے ازدواجی گوشہ تک ہی محدود کرنا قطعاً غلط اور خلاف واقعہ بات ہے۔ پھر آں محترم نے اس کی جو وجہ بیان کی ہے وہ عذر گناہ بدتر از گناہ کے مصداق اس سے بھی زیادہ لغو ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ جب ازواج مطہرات کسی مسئلہ کے بارے میں افراد امت کی رہنمائی فرما رہی ہوتی تھیں تو کیا ان کی تعداد حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہوتی تھی؟ نہیں، ہرگز نہیں ـــــ آں رضی اللہ عنہن کا کسی حکم کو بیان کرنا ہمیشہ بطریق آحاد ہی ہوا کرتا تھا لیکن سامعین میں سے کبھی کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ ''ام المومنینؓ! آپ کی خبر خبر واحد ہے، لہٰذا غیر مقبول ہونی چاہئے'' ـــــ بلکہ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ ہر سائل (بشمول فقہاء صحابہ) اپنے مسئلہ کا جواب پا کر قطعی طور پر مطمئن ہو جایا کرتے تھے۔ اگر اصلاحی صاحب اس کی علت یہ بیان کریں کہ ہر شخص کو اپنی ازدواجی زندگی کی اصلاح کے لئے آں رضی اللہ عنہن کی فراہم کردہ معلومات کی ضرورت تھی تو ہم پوچھیں گے کہ کیا اور دوسرے دینی اور دنیاوی معاملات میں اصلاح کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ان کے متعلق اخبار کی قبولیت کے لئے تواتر کی شرط لگائی جاتی ہے؟ کیا ازدواجی معاملات کے متعلق رہنمائی اس قدر ضروری ہے کہ عقائد و احکام پر اسے ترجیح دیتے ہوئے اصول شکنی کی جائے؟ غالباً اصلاحی صاحب نے یہ اصول شکنی مشہور فقہی قاعدہ: "الضرورات تبیح المحظورات" کے پیش نظر فرمائی ہے ـــــ لیکن یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصلاحی صاحب کے پاس ایسی کون سی دلیل موجود ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہو کہ جو لوگ ازواج مطہرات کی خبروں کو قبول کرتے تھے وہ اس وجہ سے نہیں کرتے تھے کہ ''اخبار آحاد کو وہ حجت مانتے تھے''؟

یہ درست اور تسلیم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی کے مخفی گوشوں تک صرف ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کی ہی رسائی تھی اور وہ ان گوشوں کی راز داں بھی تھیں لیکن اصلاحی صاحب کے قول: ''اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس خدمت پر مامور بھی کہ لوگوں کو بتائیں کہ اللہ کے رسول (ﷺ) کی خلوت کی زندگی کیا تھی جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے......الاحزاب-۳۳،۳۴'') ـــــ میں چند امور قابل مواخذہ معلوم ہوتے ہیں:

---

(۱) شرح صحیح للنووی، ص۸، فتح المغیث للسخاوی ۴/۱۰۲، فتح المغیث للعراقی، ص۳۵۰، مقدمہ ابن الصلاح، ص۲۶۱، الکتاب الجامع مع الجواہر المضیئہ ۲/۴۱۱، تلقیح فہوم اہل الاثر لابن الجوزی، ص۱۸۴، تدریب الراوی ۲/۲۱۶ - ۲۱۸، قواعد التحدیث، ص۷۲، تیسیر مصطلح الحدیث، ص۱۹۳، عظمت حدیث، ص۲۶۵

اول یہ کہ آیت منقولہ سورۃ الاحزاب کی چونتیسویں آیت ہے، آیت نمبر تینتیس کا حوالہ غلط دیا گیا ہے۔ ایسا طباعت کے سقم کی بنا پر ہرگز نہیں ہوا ہے کیونکہ چند سطر آگے آں موصوف دوبارہ فرماتے ہیں: ''...... بلکہ سورہ احزاب کی آیات ۳۳ اور ۳۴ کی رو سے الخ۔''

دوم یہ کہ آیت منقولہ میں "واذکرن" سے مفسرین نے عام طور پر ''ان چیزوں کو بخوبی یاد رکھنا'' مراد لیا ہے اگرچہ امت کے دوسرے لوگوں سے ان چیزوں کا ذکر کرنا بھی اس کا ایک مفہوم ہوسکتا ہے، لیکن جناب اصلاحی صاحب نے اپنے مفید مطلب آخر الذکر مفہوم کو ہی ترجیح دی ہے۔ ذیل میں ہم قدماء مفسرین سے نہیں بلکہ ماضی قریب کے چند مشہور مفسرین کی کتب تفاسیر سے اس آیت کی تفسیر نقل کرتے ہیں:

جناب اشرف علی تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

''اور تم ان آیات الٰہیہ (یعنی قرآن) کو اور اس علم (احکام) کو یاد رکھو جس کا تمہارے گھروں میں چرچا رہتا ہے۔''(۱)

جناب مفتی محمد شفیع صاحب اس آیت کا ترجمہ یوں درج فرماتے ہیں:

''اور یاد کرو جو پڑھی جاتی ہیں تمہارے گھروں میں اللہ کی باتیں اور عقلمندی کی۔''(۲)

پھر ''خلاصہ تفسیر'' کے تحت لکھتے ہیں:

''اور (چونکہ ان احکام پر عمل واجب ہے اور عمل موقوف ہے احکام کے جاننے اور ان کے یاد رکھنے پر اس لئے) تم ان آیات الٰہیہ (یعنی قرآن) کو اور اس علم (احکام) کو یاد رکھو جس کا تمہارے گھروں میں چرچا رہتا ہے۔''(۳)

الجامعۃ الاسلامیۃ (المدینۃ المنورہ) کے استاذ ڈاکٹر محمد تقی الدین الھلالی المراکشیؒ (تلمیذ علامہ عبد الرحمٰن مبارکپوریؒ) اور ڈاکٹر محمد محسن خاں اپنی انگریزی تفسیر ''ترجمۃ معانی القرآن الکریم لابن کثیر'' میں فرماتے ہیں:

"And remember that which is recited in your houses of the verses of Allah and Wisdom. Verily Allah is ever most courteous, Well-Acquainted with all things.(۴)

آیت کے دوسرے مفہوم کا تذکرہ کرتے ہوئے جناب مفتی محمد شفیع صاحب ''معارف ومسائل'' کے تحت لکھتے ہیں:

---

(۱) قرآن کریم مع ترجمہ وتفسیر واختصار شدہ بیان القرآن، ص ۳۸۱

(۲) معارف القرآن ۷/۱۳۳ (۳) نفس مصدر ۷/۱۳۵-۱۳۶

(۴) Explanatory English Translation of the Meaning of Holy Quran, P.421, Surah: xxxiii, Verse:34

﴿ واذکرن ...... الحکمة ﴾ آیات اللہ سے مراد قرآن اور حکمت سے مراد رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات اور سنت رسول ہے، جیسا کہ عامہ مفسرین نے حکمت کی تفسیر اس جگہ سنت سے کی ہے۔ اور لفظ "اذکرن" کے دو مفہوم ہوسکتے ہیں، ایک یہ کہ ان چیزوں کو خود یاد رکھنا جس کا نتیجہ ان پر عمل کرنا ہے، دوسرے یہ کہ جو کچھ قرآن ان کے گھروں میں ان کے سامنے نازل ہوا یا جو تعلیمات رسول اللہ ﷺ نے ان کو دیں اس کا ذکر امت کے دوسرے لوگوں سے کریں اور ان کو پہنچائیں۔"(۱)

عبداللہ یوسف علی صاحب نے بھی اپنی تفسیر میں ان دونوں مفہوم کو بیان کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"And recite what is Rehearsed to you in your homes, of the signs of God and His wisdom.

Recite means not only "remember", but "recite", "teach", "make known", "publish", the Message which ye learn at home from the holy prophet, the funtain of spiritual knowledge. The signs of God refer specially to the verses of the Quran, and Wisdom to the resulting Instruction derived therefrom.(۲)

سوم یہ کہ اگر سورۃ الاحزاب کی آیت-۳۴ کے آخر الذکر مفہوم کا ہی اعتبار کیا جائے تو بھی زیادہ سے زیادہ یہ پتہ چلے گا کہ ازواج مطہرات دوسرے افراد امت سے اپنے گھروں میں پڑھی جانے والی آیات قرآن اور سنت رسول کے بتانے پر من جانب اللہ مامور تھیں۔ اس سے یہ مطلب ہرگز اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ آں رضی اللہ عنہن صرف "اس خدمت پر مامور تھیں کہ لوگوں کو بتائیں کہ اللہ کے رسول (ﷺ) کی خلوت کی زندگی کیا تھی"۔ اس آیت کی صرف آں ﷺ کی خلوت کی زندگی کی تعلیم کے ساتھ تخصیص بے بنیاد ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب نے یہ فرمایا ہے کہ ان ازواج مطہرات کی حیثیت اخبار آحاد کی راوی کی نہیں بلکہ قرآن کی رو سے منتخب کردہ معلمات کی تھی ۔۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ بے شک ان کی حیثیت معلمات ہی کی تھی لیکن ان کے ذریعہ امت تک جو علم منتقل ہوا وہ بطریق تواتر نہیں بلکہ بطریق آحاد ہی ہوا ہے، پس وہ معلمات کی حیثیت میں بھی اخبار آحاد کی ہی راوی تھیں۔

ابن عربی نے "احکام القرآن" میں اور مفتی محمد شفیع صاحب نے "معارف القرآن" میں سورۃ الاحزاب کی زیر بحث آیت کا اطلاق ازواج مطہرات کے ساتھ تمام صحابہ پر بھی کیا ہے، ان کے نزدیک تمام صحابہ بھی من جانب اللہ قرآن و حدیث کی تعلیم پر یکساں طور پر مامور تھے۔

چنانچہ ابن عربیؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) معارف القرآن ۷/۱۴۱

(۲) The Holy Quran, P.1116

''اس آیت (سورۃ احزاب، آیت-۳۴) سے یہ ثابت ہوا کہ جو شخص رسول اللہ ﷺ سے کوئی آیت قرآن حدیث سنے اس پر لازم ہے کہ وہ امت کو پہنچائے یہاں تک کہ ازواج مطہرات پر بھی لازم کیا گیا کہ جو آیات قرآن ان کے گھروں میں نازل ہوں یا جو تعلیمات رسول اللہ ﷺ سے ان کو حاصل ہوں اس کا ذکر امت کے دوسرے افراد سے کریں، اور یہ اللہ کی امانت کو پہنچائیں۔'' (۱)

اور جناب مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں:

''اس آیت (سورۂ احزاب کی آیت-۳۴) میں جس طرح آیات قرآن کی تبلیغ و تعلیم امت پر لازم کی گئی ہے اسی طرح لفظ حکمت فرما کر احادیث رسول اللہ ﷺ کی تبلیغ و تعلیم کو بھی لازم کیا گیا ہے، اسی لئے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اس حکم کی تعمیل ہر حال میں کی ہے، صحیح بخاری میں حضرت معاذؓ کا یہ واقعہ کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث سنی لیکن اس کو عام لوگوں کے سامنے اس لئے بیان نہیں کیا کہ خطرہ تھا کہ لوگ اس کو اس کے درجہ میں نہ رکھیں اور کسی غلط فہمی میں مبتلا ہو جائیں لیکن جب ان کی وفات کا وقت آیا تو لوگوں کو جمع کر کے وہ حدیث سنا دی اور فرمایا کہ میں نے اس وقت تک دینی مصلحت سے اس کا ذکر کسی سے نہیں کیا تھا مگر اب موت کا وقت قریب ہے اس لئے امت کی امانت ان کو پہنچانا ضروری سمجھتا ہوں، صحیح بخاری میں ان کے الفاظ یہ ہیں: "فأخبر به معاذ عند موته تأثماً." یعنی حضرت معاذؓ نے یہ حدیث لوگوں کو وفات کے وقت اس لئے سنا دی کہ وہ گناہ گار نہ ہوں کہ حدیث رسول امت کو نہیں پہنچائی۔

یہ واقعہ بھی اس پر شاہد ہے کہ اس حکم قرآنی کی تعمیل سب صحابہ کرام واجب و ضروری سمجھتے تھے الخ'' (۲)

جناب اصلاحی صاحب کو امام شافعیؒ کی تقریباً پچاس صفحات پر پھیلی ہوئی بے شمار دلیلوں میں سے صرف مندرجہ بالا دو دلیلیں ہی قابل اعتراض نظر آئی ہیں لیکن درحقیقت ان دو دلیلوں پر بھی اصلاحی صاحب کا اعتراض معقول نہیں ہے جیسا کہ اوپر واضح کیا جا چکا ہے، پھر آں محترم فرماتے ہیں:

''امام صاحب نے دوسری روایتیں جو اس باب میں نقل کی ہیں ان سے تعرض کی ضرورت نہیں ہے۔ ان پر بھی غور کیجئے تو وہ بھی ان اصولوں کے تحت آ جاتی ہیں جن کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے نیز ان سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اخبار آحاد کے اندر جو پہلو ضعف کے ہیں صحابہ کرامؓ ان سے بے خبر نہ تھے۔ چنانچہ حتی الوسع وہ اس ضعف کو دور کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے۔ صحابہؓ یہ مانتے تھے کہ خبر واحد سے نبی (ﷺ) کا علم منتقل ہوتا ہے اس کی تردید نہیں ہو سکتی لیکن وہ اس کے ضعف سے بھی آگاہ تھے۔ چنانچہ جدہ (دادی) کی وراثت سے متعلق جو روایت نقل ہوئی ہے اس میں یہ تصریح ہے کہ جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ایک صحابی نے روایت سنائی تو آپ نے سوال

---

(۱) معارف القرآن ۷/۱۴۱ بحوالہ احکام القرآن لابن عربی

(۲) معارف القرآن ۷/۱۴۱-۱۴۲

کیا کہ کوئی اور بھی اس کے سننے میں شریک ہے؟ ایک صاحب نے اٹھ کر تائید کی تو حضرت ابو بکرؓ کو اطمینان ہوا۔ اگر یہ روایت اس تائید کے بعد آحاد ہی رہی، لیکن حضرت ابو بکرؓ اپنے اطمینان کے لئے جو کچھ کر سکتے تھے وہ انہوں نے کیا۔ اگر حضرت ابو بکرؓ کو خبر واحد کے حجت ہونے پر پورا اطمینان ہوتا تو وہ اس پر مزید شہادت کیوں طلب کرتے؟۔"(۱)

میں کہتا ہوں کہ جناب اصلاحی صاحب کو امام شافعیؒ کی دوسری روایتوں میں کوئی قابل اعتراض پہلو نظر ہی نہیں آسکا اس لئے آں محترم نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے۔ جہاں تک خبر واحد کے اندر ضعف کے پہلوؤں سے صحابہ کرام کی واقفیت اور ان ضعیف پہلوؤں کو دور فرمانے کی ان کی مساعی کا تعلق ہے تو اس بارے میں مختصراً بس یہ جاننا کافی ہے کہ چونکہ تمام صحابہ باتفاق امت عدول تھے اس لئے ان کی اخبار میں صرف صدق ہی ہوتا تھا، کذب کا کوئی احتمال نہ تھا جیسا کہ جناب اصلاحی صاحب نے "خبر" کی تعریف میں بیان کیا ہے، پس تمام صحابہ ایک دوسرے کی اخبار واحادیث پر قطعی طور پر بھروسہ کرتے تھے۔ اس بارے میں خود اصلاحی صاحب کے تربیت یافتہ جناب خالد مسعود صاحب (مدیر رسالہ "تدبر" لاہور) یوں شہادت پیش کرتے ہیں:

"......علی ہذا القیاس صحابہ کرام نے سیکڑوں روایتیں بیان کیں جن کو ان کے ہم عصر صحابہ نے بغیر رد وقدح قبول کیا اور یہ روایات اب حدیث کی ہر کتب میں موجود ہیں۔"(۲)

واضح رہے کہ اس بارے میں اوپر کافی تفصیل سے گفتگو ہو چکی ہے، لہذا یہاں تکرار غیر مفید ہے البتہ جناب اصلاحی صاحب نے جدہ کی وراثت کے متعلق جس واقعہ کا تذکرہ کیا ہے اس پر مختصراً تبصرہ ضروری محسوس ہوتا ہے، چنانچہ اس بارے میں جاننا چاہیئے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے پورے عہد خلافت میں سوائے اس ایک واقعہ کے ایسا کوئی دوسرا واقعہ بیان نہیں کیا جاتا جس میں آں رضی اللہ عنہ کا خبر واحد پر توقف فرمانا یا شہادت طلب کرنا مروی ہو۔ ہم نے "خلفائے راشدین اور اہل بیت کے عمل سے اخبار آحاد کی حجیت کا اثبات" کے زیر عنوان آں رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کے متعدد واقعات بطور مثال پیش کئے ہیں جن میں آں رضی اللہ عنہ نے بلا تأمل خبر واحد کو قبول فرمایا تھا۔ پھر دادی کی میراث والا یہ واقعہ ہی، جسے اصلاحی صاحب نے صحابہ کے طرز عمل کی شہادت کے طور پر پیش کیا ہے، ساقط الاعتبار ہے، امام ابن حزم اندلسیؒ نے اس کی سند کو "منقطع" قرار دیا ہے(۳)۔۔۔۔۔ اگر بفرض محال اس کی صحت ثابت ہو جائے تو بھی امام غزالیؒ کے قول کے مطابق "یہاں توقف کے مختلف النوع احتمالات ہو سکتے ہیں،"(۴) مثال کے طور پر حضرت ابو بکرؓ یہ جاننا چاہتے ہوں کہ آیا یہ حدیث منسوخ تو نہیں ہے؟ یا آپ نے اس لئے توقف فرمایا ہو کہ اگر اس کی تائیدی شہادت مل جائے تو یہ حدیث اور زیادہ پختہ ومؤکد ہو جائے گی یا اس لئے کہ لوگ

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۲۲
(۲) رسالہ "تدبر" لاہور شمارہ ۷، ص ۱۲ مجریہ ماہ اپریل ۱۹۸۶ء
(۳) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۲۵۱
(۴) المستصفی للغزالی ۱/۱۵۴

حدیث رسول کی روایت میں سہل انگاری سے کام نہ لینے لگیں۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپؓ نے مزید طمانیت قلب حاصل کرنے کی خاطر ایسا کیا ہو۔ آں رضی اللہ عنہ کے توقف سے یہ مطلب اخذ کرنا کہ اگر ان کو خبر واحد کے حجت ہونے پر پورا اطمینان ہوتا تو وہ اس پر مزید شہادت حاصل نہ کرتے ـــــــ آں رضی اللہ عنہ کے متعلق سوء ظن بلکہ ان پر ایک بے بنیاد الزام ہے۔

اس کے آگے جناب اصلاحی صاحب کو امام شافعیؒ کی ایک اور روایت نظر آجاتی ہے مگر اس پر آں موصوف اعتراض نہیں کرتے بلکہ اسے اپنے مقصد کیلئے استعمال کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں:

''امام صاحب نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعلق بھی ایک روایت نقل کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس روایت کو سن کر مجھے شرح صدر ہو جاتا ہے اس کو قبول کر لیتا ہوں لیکن کوئی روایت اگر کھٹکتی ہے تو اسکے راوی سے قسم لے لیتا ہوں کہ اس نے یہ بات رسول اللہ ﷺ سے سنی ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ نے روایت کے قبول کرنے کے لئے دو کسوٹیاں رکھی تھیں: ایک شرح صدر اور دوسری راوی کی قسم۔ یہ واقعہ ہے کہ قلب مومن کے لئے اصل کسوٹی شرح صدر ہی ہے۔ علم نبی (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے مطالعہ کے دوران اکثر تو یہ اطمینان ہوتا ہے کہ بے شک یہ پیغمبر ﷺ کا قول ہے لیکن بعض وقت محسوس ہوتا ہے کہ روایت میں کچھ جھول ہے اور یہ چیز ایک ایسی خلش پیدا کر دیتی ہے جس کا ازالہ ضروری ہوتا ہے

اس روایت سے بھی وہی اصول معلوم ہوا جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا کہ کسی روایت کے قبول میں خبر واحد کوئی فیصلہ کن چیز نہیں ہے، بلکہ اصل چیز روایت کی نوعیت، اس کے قرائن اور خصوصیات اور خود راوی کی شخصیت ہے۔ ہر روایت میں یہ چیزیں دیکھی جائیں گی تاکہ دل کو اطمینان حاصل ہو سکے۔''(۱)

حضرت علیؓ کے حلف لینے کے متعلق پہلی بات تو یہ جان لینی چاہیئے کہ آں رضی اللہ عنہ ایسا فقط طمانیت قلب کی خاطر کیا کرتے تھے، ان کے حلف لینے کا مقصد ہرگز یہ نہ تھا کہ وہ خبر واحد کو حجت نہ مانتے تھے۔ اگر خبر واحد ان کے نزدیک حجت نہ ہوتی تو اصولاً ان کو شرح صدر کے باوجود بھی اسے قبول نہ کرنا چاہیئے تھا کیونکہ اصول کسی فرد کے شرح صدر کے باعث ساقط نہیں ہوا کرتے۔ اور دوسری بات یہ کہ حضرت علیؓ کا حلف لینا صرف اخبار آحاد کے لئے مخصوص نہ تھا بلکہ ہر عام اور اہم معاملہ میں آں رضی اللہ عنہ بغرض طمانیت قلب ایسا کیا کرتے تھے، چنانچہ ابو زہرہ مصری بیان کرتے ہیں:

"علی کان یستحلف فی جمیع الأمور والشهادات کان یقول إن خبره کان مزکی بیمینه."(۲)

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص۱۲۲-۱۲۳   (۲) حیات ابی حنیفہ لابی زھرہ، ص ۲۷۷

یعنی ''حضرت علیؓ تمام معاملات اور شہادتوں میں حلف لیا کرتے تھے وہ کہا کرتے تھے کہ اس طرح قسم کے ذریعہ خبر پاکیزہ ہو جاتی ہے۔''

اسماء بن الحکم فرازی کی روایت کے مطابق حضرت علیؓ نے فرمایا:

''میں نے رسول اللہ ﷺ سے براہ راست جن حدیثوں کو سنا، ان میں سے اللہ تعالی نے مجھے جن سے نفع اندوز ہونے کی توفیق بخشی میں نے نفع اٹھایا، لیکن جب آں ﷺ سے کوئی دوسرا شخص مجھے حدیث روایت کرتا، تو میں اس سے حلف لیتا، پس اگر وہ حلف اٹھاتا تو میں اس پر یقین کر لیتا۔''(۱)

امام ذہبیؒ حضرت علیؓ کے متعلق فرماتے ہیں:

"كان إماما عالما متحريا فى الأخذ بحيث إنه يستحلف من يحدثه بالحديث ."(۲)

ان اقوال سے مستفاد ہوتا ہے کہ جب حضرت علیؓ کسی دوسرے صحابی سے کوئی حدیث رسول سنتے تو بلا استثناء شرح صدر اس پر راوی سے قسم لیتے تھے اگر چہ بعض مواقع پر اس معمول کے خلاف بھی واقع ہوا ہے لیکن اس کو شرح صدر پر نہیں بلکہ راوی کے ضبط وحمل اور عدالت وحفظ پر محمول کرنا زیادہ معقول بات ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ نے جناب اصلاحی صاحب کی بیان کردہ دونوں کسوٹیوں میں سے کسی بھی چیز کو روایت قبول کرنے کے لئے کسوٹی یا معیار نہ بنایا تھا ـــــ جناب اصلاحی صاحب کے تربیت یافتہ جناب خالد مسعود صاحب (مدیر رسالہ ''تدبر'' لاہور) نے بھی حضرت علیؓ کے قسم لینے کے معمول کو بلا تصریح ''شرح صدر'' بیان کیا ہے جو ابن حکم فرازی کی روایت سے مطابقت رکھتا ہے۔ آنجناب اس معمول کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''حضرت علیؓ کا یہ طرز عمل بھی شیخینؓ کے طرز عمل کے مماثل ہے۔ دوسرے شاہد کی عدم موجودگی میں حلف ہی سے روایت کے مضمون کو مؤکد کیا جا سکتا ہے۔''(۳)

جناب خالد مسعود صاحب کے اس قول پر علیحدہ سے تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اس سے بہر حال یہ تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ حضرت علیؓ کے نزدیک حدیث کو پرکھنے کے لئے ''شرح صدر'' نامی کوئی کسوٹی موجود نہ تھی، واللہ اعلم۔ جہاں تک قلب مؤمن کے لئے ''شرح صدر'' کے ہی اصل کسوٹی ہونے یا علم نبی ﷺ کے مطالعہ کے دوران اکثر اطمینان، لیکن بعض اوقات جھول محسوس کرنے یا خلش کے پیدا ہو جانے کا تعلق ہے تو اس پر ان شاء اللہ باب ہشتم: ''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کیلئے اساسی کسوٹیاں ـــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں'' کے تحت سیر حاصل بحث کی جائے گی۔

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ للذہبی ۱/۱۰ (۲) نفس مصدر ۱/۱۰

(۳) رسالہ ''تدبر'' لاہور شمارہ ۷، ص ۱۸ مجریہ ماہ اپریل ۱۹۸۶ء

اس کے بعد جناب اصلاحی صاحب نے ''اصولی رائے'' اور ''خلاصہ بحث'' کے عنوانات کے تحت اخبار آحاد کی حجیت پر مزید گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں:

''ہمارے نزدیک، اسلام نے زندگی کے معاملات کو چلانے کے لئے ہمیں اخبار متواتر کے ساتھ نہیں باندھا ہے۔ زندگی کے اکثر معاملات اخبار آحاد ہی سے چلتے ہیں۔ لہٰذا فطرت اور شریعت کا مطالبہ ہم سے یہ نہیں ہے کہ جب تک کسی امر میں ہمیں پورا یقین نہ ہو جائے اس وقت تک ہم اس کو باور ہی نہ کریں۔ اگر ایسا ہوتا تو زندگی محال ہو جاتی۔ زندگی بسر کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ ظن غالب پر اعتماد کیا جائے عام دنیوی معاملات میں تو کافر و مومن کے امتیاز کے بغیر ہر ایک کی بات ماننی پڑتی ہے الا آنکہ کسی بات کے جھوٹ ہونے کا کوئی واضح قرینہ موجود ہو۔ اس معاملے میں عام مروجہ ذرائع معلومات پر ہی اعتماد کرنا ہوگا، اس امر کی تحقیق میں نہیں پڑیں گے کہ اس خبر کا راوی کس درجے کا ہے۔

رہے دینی معاملات تو ان میں ہدایت یہ ہے کہ اگر کوئی فاسق کوئی اہم خبر دے تو اس کی تحقیق کی جائے گی، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿ یأیها الذین آمنوا إن جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا ﴾ (الحجرات-۶:۴۹)

اے ایمان لانے والو! اگر تمہارے پاس کوئی فاسق کوئی اہم خبر لائے تو اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید نے خبر واحد کے رد و قبول میں خبر دینے والے کی شخصیت، روایت کی نوعیت، قرائن اور خصوصیات ہی پر اعتماد کا حکم دیا ہے۔ اگر خبر دینے والا فاسق نہیں ہے تو تحقیق کی ضرورت نہیں ہے، اگرچہ وہ خبر اہم ہی ہے۔ لیکن اگر وہ فاسق ہے تو روزمرہ کے عادی امور میں تو تحقیق کی ضرورت نہیں ہوگی البتہ اہم معاملات میں تحقیق کی جائے گی۔ اس شکل میں خبر دینے والے اور خبر دونوں کے متعلق تحقیق ہوگی۔ یعنی یہ کہ راوی کس درجہ کا ہے، وہ کس کردار کا آدمی ہے اور جو بات اس نے کہی وہ اس کے کہنے کا اہل بھی ہے یا نہیں۔ علی ہذا القیاس خبر کی نوعیت پر بھی غور ہوگا اور اس کے قرائن اور خصوصیات کا بھی جائزہ لیا جائے گا۔ اگر یہ تمام چیزیں اس کی تائید میں ہوں گی تو اس کی بات باور کی جائے گی، ورنہ رد کر دی جائے گی۔''(۱)

یہ درست ہے کہ قرآن کی رو سے اگر کوئی فاسق شخص کوئی خبر لے کر آئے تو اس خبر کی قبولیت کے بارے میں جملہ شرائط وصفات کی تحقیق اور چھان بین کی جائے گی لیکن اگر راوی ثقہ عدل ہو تو بلا تحقیق ہی اس کی خبر پر اعتماد کیا جائے گا۔ واضح رہے کہ اس حکم میں راویوں کی تعداد کا لحاظ رکھنا مذکور نہیں ہے، لہٰذا یہ آیت جناب اصلاحی صاحب کے موقف کو تقویت دینے کی بجائے ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے۔ افسوس کہ جناب اصلاحی صاحب اس آیت کے حکم

(۱) مبادئ تدبر حدیث ۱۲۳-۱۲۴

میں بھی اپنے من مانے تصرف سے باز نہ آئے، چنانچہ فرماتے ہیں: ''......اگر تمہارے پاس کوئی فاسق کوئی اہم خبر لائے الخ'' ـــــ قارئین کرام خود ملاحظہ فرمائیں کہ قرآن صرف ''بنبأ'' (یعنی خبر کے ساتھ) کہتا ہے لیکن اصلاحی صاحب از خود اس میں لفظ ''اہم'' کا اضافہ فرما کر اسے ''اہم خبر'' بنا دیتے ہیں۔ قرآن کی ترجمانی میں اس تصرف کے بعد مزید فرماتے ہیں: ''اس سے (یعنی سورۃ الحجرات کی آیت-۶ سے) معلوم ہوا کہ قرآن مجید نے خبر واحد کے رد وقبول میں خبر دینے والے کی شخصیت، روایت کی نوعیت، قرائن اور خصوصیات ہی پر اعتماد کا حکم دیا ہے'' ـــــ میں کہتا ہوں کہ سورۃ الحجرات کی مذکورہ آیت میں بنیادی طور پر رد وقبول کا انحصار راوی کے فسق اور عدم فسق پر ہے۔ اگر راوی میں فسق کی علت موجود ہے تو پھر راوی اور روایت دونوں کی ہر ممکن تحقیق اور چھان بین کی جائے گی۔ اس آیت سے جناب اصلاحی صاحب نے خبر دینے والے کی شخصیت، خبر کے قرائن اور خصوصیات کے ساتھ ''روایت کی نوعیت'' پر اعتماد کا حکم کہاں سے اخذ کر لیا؟

آں محترم مزید فرماتے ہیں کہ: ''لیکن اگر وہ فاسق ہے تو روزمرہ کے عادی امور میں تو تحقیق کی ضرورت نہیں ہوگی البتہ اہم معاملات میں تحقیق کی جائے گی'' ـــــ میں پوچھتا ہوں کہ جب قرآن واضح طور پر فاسق کی لائی ہوئی خبر کی تحقیق پر ابھارتا ہے تو اصلاحی صاحب کا از خود اس میں ''روزمرہ کے عادی امور'' اور ''اہم معاملات'' کی تفریق و تخصیص کرنا کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟

اسی طرح آں موصوف ''خلاصہ بحث'' کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

''اخبار آحاد پیغمبر ﷺ کے علم کے منتقل ہونے کا بہت بڑا ذریعہ ہیں۔ لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ہر خبر واحد حجت قائم کرنے کے لئے کافی ہے۔ اخبار آحاد محض آحاد ہونے کی بنا پر نا قابل اعتبار نہیں قرار دی جائیں گی، بلکہ ان پر اعتماد کیا جائے گا۔ ان میں ضعف کے جو مختلف پہلو موجود ہیں ان کی تلافی کی مختلف صورتوں پر ہمیشہ نگاہ رکھی جائے گی اور شبہ کو دور کرنے کے لئے جو وسائل وذرائع بھی استعمال ہو سکتے ہیں، وہ استعمال میں لائے جائیں گے۔

قرائن بھی قیاسات بھی، گواہی بھی، قسم بھی اور اسکے علاوہ بھی جو ممکن ہو۔ البتہ ان صورتوں میں یہ لازماً رد کر دی جائیں گی جن میں ان کا تصادم کسی ایسی چیز سے ہوگا جس کی حیثیت دین میں بنیادی اور اصولی ہے اور اس پر قرآن اور سنت متواترہ میں رہنمائی موجود ہے۔''(۱)

اخبار آحاد میں ضعف کے پہلو ہیں یا نہیں؟ اگر ہیں تو کیا؟ اور ان کی تلافی کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ وغیرہ ان تمام امور پر تفصیلی بحث پیش نظر باب کے حصہ اول میں گزر چکی ہے۔ اس بارے میں یہاں فقط یہ عرض کرنا ہے کہ گواہی اور قسم بھی روایت کے قرائن صحت ہی میں شمار ہوتی ہے البتہ قیاسات کا صحت روایت میں کوئی دخل نہیں ہے۔

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث ۱۲۴-۱۲۵

اصلاحی صاحب محترم نے قیاسات کو ناحق یہ مقام دینے کی کوشش کی ہے۔

مضمون کے اختتام پر اصلاحی صاحب نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''البتہ ان صورتوں میں یہ لازماً رد کر دی جائیں گی جن میں ان کا تصادم کسی ایسی چیز سے ہوگا جس کی حیثیت دین میں بنیادی اور اصولی ہے اور اس پر قرآن و سنت متواترہ میں رہنمائی موجود ہے'' ـــــ تو آں موصوف کی اس عبارت کا مفصل جواب عنوانات ''پہلا حنفی اصول'' اور ''تیسرا حنفی اصول'' کے تحت گزر چکا ہے۔

افکار فراہی

اخبار آحاد کے متعلق جناب اصلاحی صاحب کے مخصوص اور تجدد پسندانہ نظریات پر اس تفصیلی تبصرہ کے بعد آں موصوف کے استاذ، مرشد و امام جناب حمید الدین فراہی صاحب کے نظریات بھی افادۂ قارئین کے پیش نظر بلا تبصرہ حاضر خدمت ہیں:

جناب اصلاحی صاحب کی زیر نگرانی شائع ہونے والے مجلّہ ''تدبر'' لاہور کے مدیر جناب خالد مسعود صاحب اپنے ایک مضمون ''حدیث و سنت کے تحقیق کا فراہی منہاج'' کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

''د- اخبار آحاد: مولانا فراہی سنت رسولؐ اور تعامل صحابہؓ کی پیروی پر زیادہ زور دیتے ہیں اور خبر واحد کی بنا پر غلو، افراط و تفریط اور فرقہ آرائی کو پسند نہیں کرتے۔ مقدمہ نظام القرآن میں لکھتے ہیں: ''پس جب ایسے الفاظ مصطلحہ کا معاملہ پیش آئے جن کی پوری حد اور تصویر قرآن میں بیان نہ ہوئی ہو تو اخبار آحاد پر جامد نہیں ہونا چاہیئے ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ شک میں پڑو گے، دوسروں کے اعمال کو غلط ٹھہراؤ گے، ان سے جھگڑو گے اور تمہارے درمیان کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جو اس جھگڑے کا فیصلہ کر سکے۔ ایسی صورتوں میں راہ عمل یہ ہے کہ جتنے حصہ پر امت متفق ہے اتنے پر قناعت کرو اور جن چیزوں کے بارے میں کوئی نص صریح اور متفق علیہ عمل ماثور موجود نہیں ہے ان میں اپنے دوسرے بھائیوں کا تخطئہ نہ کرو۔''(۱)

شرح موطأ کے حاشیہ پر لکھتے ہیں:

''سنت سلف متصل است تا پیغمبر ﷺ و متواتر است۔ و آحاد خبر محتمل صدق و کذب و خطاء فہم و تبدیل در ادائے خبر ست و طریق امام مالک و ابو حنیفہ اعتماد بر سنت است کہ زمان تابعین را در یافتہ بودند۔ بعد از اں سنت خود تغیر یافت و اعتماد علماء بر اخبار و روایات باقی ماند۔''(۲)

''اس سے معلوم ہوا کہ مولانا فراہی خبر واحد پر انحصار کو اس لئے صحیح نہیں سمجھتے کہ اس میں صدق و کذب

---

(۱) رسالہ ''تدبر'' لاہور عدد شمارہ ۳۷، ص ۳۸-۳۹ مجریہ ماہ نومبر ۱۹۹۱ء وکذا فی مبادیٔ تدبر قرآن، ص ۲۱۸

(۲) رسالہ تدبر لاہور عدد شمارہ ۳۷، ص ۳۸-۳۹ مجریہ ماہ نومبر ۱۹۹۱ء

دونوں کا احتمال موجود ہوتا ہے۔ نیز یہ معلوم نہیں ہوتا کہ راوی نے بات کو ٹھیک سمجھا یا نہیں یا وہ مفہوم کو درست طور پر ادا کر پایا یا نہیں۔ اس کے برعکس تعامل صحابہ وتابعین پر اعتماد جو امام مالک کا طریقہ ہے یا اجتہاد کی راہ اختیار کرنا جو امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے، مولانا کے نزدیک زیادہ قرین صواب تھا الخ۔''(۱)

''مقدمہ نظام القرآن'' سے جناب فراہی صاحب کے منقولہ بالا اقتباس کو جناب اصلاحی صاحب نے اپنے استاذ سے بحوالہ ''مقدمہ تفسیر'' یوں نقل کیا ہے:

''پس جب ایسے اصطلاحی الفاظ کا معاملہ پیش آئے جن کی پوری حد وتصویر قرآن میں نہ بیان ہوئی ہو تو صحیح راہ یہ ہے کہ جتنے حصے پر تمام امت متفق ہے اتنے پر قناعت کرو اور اخبار آحاد پر زیادہ اصرار نہ کرو ورنہ خود بھی شک میں پڑو گے اور دوسروں کے اعمال کو بھی غلط ٹھہراؤ گے اور تمہارے درمیان کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جو اس جھگڑے کا فیصلہ کر سکے۔''(۲)

اگرچہ اس عبارت کے الفاظ کی ترتیب سابقہ عبارت سے مختلف ہے لیکن دونوں کا مفہوم ومدعی ایک ہی ہے۔ چونکہ متواتر احادیث کی تعداد اخبار آحاد کے مقابلہ میں بہت کم ہے اس لئے اس اقتباس میں اخبار آحاد کی صحت میں اشتباہ بیان کر کے گویا اکثر ذخیرۂ احادیث سے گلوخلاصی کی سعی کی گئی ہے کیونکہ شریعت کا شاید ہی کوئی ایسا اصطلاحی لفظ ہو جس پر ''تمام امت متفق ہو''۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ بعض مرجیہ نے ایمان کے دائرہ سے اعمال کو خارج قرار دیا ہے، خوارج ومعتزلہ شفاعت کے منکر ہیں، باطنیہ فرقہ نماز، روزہ، زکوۃ اور حج جیسی بنیادی عبادات کے ظاہری مفہوم وکیفیت کا ہی منکر ہے۔ امت میں ایسے اختلافات کی ہزارہا مثالیں بیان کی جاسکتی ہیں لیکن یہ موقع ان اختلافات کی تفصیل بیان کرنے کا نہیں ہے، مختصراً ان اختلافات کی انتہاء اور حد کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک طبقہ تو سرے سے قرآن کے محفوظ ہونے کا ہی منکر ہے ـــــ یہاں یہ اعتراض قطعاً بے محل ہے کہ شیعہ، معتزلہ، خارجی اور مرجیہ وغیرہ تو باطل فرق ہیں لہذا ان کے اختلافات سے ہمیں کیا سروکار؟ لیکن چونکہ ان فرق سے تعلق رکھنے والا ہر شخص امت مسلمہ سے وابستہ ہونے کا مدعی ہے اور اس کے برحق ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ صرف کتاب وسنت ہی کر سکتی ہے مگر یہاں تو کتاب وسنت دونوں کی صحت پر بھی اعتراض ہے، پس یا تو سب فرق امت سے خارج سمجھے جائیں گے یا پھر سب کو امت میں شامل مانا جائے گا۔

پس جب معلوم ہوا کہ ایمان، نماز، روزہ، زکوۃ، حج، عقائد، اعمال، قرآن اور حدیث ـــــ غرض کسی چیز پر

---

(۱) رسالہ تدبر لاہور عدد شمارہ ۳۷، ص ۳۸-۳۹ مجریہ ماہ نومبر ۱۹۹۱ء

(۲) مقدمہ تفسیر تدبر قرآن

بھی ''تمام امت'' متفق نہیں بلکہ مختلف طبقات اور گروہوں میں بٹی ہوئی ہے اور ان میں سے ہر طبقہ اپنی بات پر اتفاق کا دعوی کرتا اور دوسرے گروہ کی بات کو امت کے اتفاق کے خلاف قرار دیتا ہے تو یہ بات کس طرح درست ہو سکتی ہے کہ ''جتنے حصہ پر تمام امت متفق ہے اتنے پر قناعت کرو اور اخبار آحاد پر زیادہ اصرار نہ کرو الخ۔''

محترم فراہی صاحب نے یہ فرما کر کہ ''ورنہ خود بھی شک میں پڑو گے اور دوسروں کے اعمال کو بھی غلط ٹھہراؤ گے اور تمہارے درمیان کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جو اس جھگڑے کا فیصلہ کر سکے'' ـــــ دراصل اس میزان کو ہی ختم کر دیا ہے جسے اللہ تعالی نے یوں بیان فرمایا ہے:

﴿ فإن تنازعتم فی شئ فردوه إلى الله والرسول ﴾(۱)

''جب تمہارے درمیان آپس میں کوئی اختلاف اٹھ کھڑا ہو تو اس معاملہ کو اللہ تعالی اور اس کے رسول کی طرف لوٹاؤ۔''

ظاہر ہے کہ اس اختلاف کو اللہ تعالی کی طرف لوٹانے کے لئے ہمیں کتاب اللہ کی طرف اور رسول اللہ ﷺ کی طرف لوٹانے کے لئے تمام صحیح اخبار و احادیث کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور احادیث رسول، خواہ متواتر ہوں یا آحاد، ان کی صحت محدثین کے اصول کی بنیاد پر ہی ثابت ہوتی ہے اور جب صحت ثابت ہو جائے تو اس سے انکار کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا۔

راقم کے علم کے مطابق جناب حمید الدین فراہی صاحب اپنی زندگی میں صرف لغات القرآن کے تتبع، نظائر قرآنی کی تلاش اور سورتوں کے نظم کی جستجو میں ہی مصروف رہے، یہ علیحدہ بات ہے کہ وہ اپنے اس مقصد میں کس درجہ کامیاب رہے، لیکن یہ بات تو قطعی طور پر معلوم ہے کہ آں محترم نے علم حدیث پر نہ کوئی مستقل کتاب چھوڑی ہے اور نہ ہی اس کے مطالعہ کے لئے انہوں نے کسی نشان راہ کا تعین فرمایا تھا، البتہ ''مقدمہ نظام القرآن''، ''اصول التاویل''، ''احکام الاصول'' اور بعض سورتوں کی تفسیر میں آنجناب نے حدیث پر ضمناً تھوڑا بہت لکھا ہے، مگر جو کچھ لکھا ہے وہ انتہائی مختصر ہونے کے باوجود آں محترم کے صحیح نقطہ نظر کو سمجھانے یا کوئی رائے قائم کرنے کے لئے کافی ہے۔

یہاں اس بات کا تذکرہ بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ رواں صدی کے چوتھے یا پانچویں عشرہ میں جناب عبید اللہ سندھی اور جناب حمید الدین فراہی کے مابین اخبار آحاد کی حیثیت کے بارے میں کافی گرم مباحثہ ہوا تھا جس کا تذکرہ ۱۹۴۱ء میں رسالہ ''طلوع اسلام'' دہلی نے اپنے مضمون: ''شاہ ولی اللہ اور قرآن و حدیث'' میں اور جناب امین احسن اصلاحی نے اپنے مضمون: ''مولانا حمید الدین فراہی اور علم حدیث''(۲) میں کیا ہے۔ ۱۹۴۱ء ہی میں رسالہ

---

(۱) النساء-۵۹

(۲) ماہنامہ ''معارف'' اعظم گڑھ مجریہ ماہ فروری ۱۹۴۲ء

''البیان''،امرتسر نے جناب حمیدالدین فراہی کی کتاب ''مقدمہ نظام القرآن'' کی بعض فصلوں کی روشنی میں آں محترم پر انکار سنت کا الزام تک لگایا تھا۔بعض اور طبقوں کی طرف سے بھی آں محترم کے متعلق یہ رائے زنی کی جاتی رہی ہے کہ ''مولانا فراہی کا مسلک انکار حدیث سے قریب ہے''،واللہ اعلم بالصواب۔

اخبار آحاد کی حجیت کے منکرین علماء کے اس طبقہ کے ساتھ اب بعض دوسرے پیشہ ور حضرات بھی ہمنوائی کرنے لگے ہیں،چنانچہ اس سلسلہ میں پاکستان کے ایک نامور وکیل جناب ایس ایم ظفر صاحب کے حالیہ ارشادات ملاحظہ ہوں،آنجناب اپنے مضمون:''کوئی عورت مملکت پاکستان کی وزیراعظم یا صدر منتخب ہوسکتی ہے؟'' کے زیرعنوان ایک مقام پر فرماتے ہیں:

''......علاوہ ازیں یہ حدیث ''اخبار آحاد'' میں شمار ہوتی ہے،اس لئے کئی عالموں اور دانشوروں نے ایسی حدیثوں کو جو معروف احادیث کے زمرے میں نہیں آتیں بطور حکم اور امر کے صیغے میں شمار نہیں کیا۔''(۱)

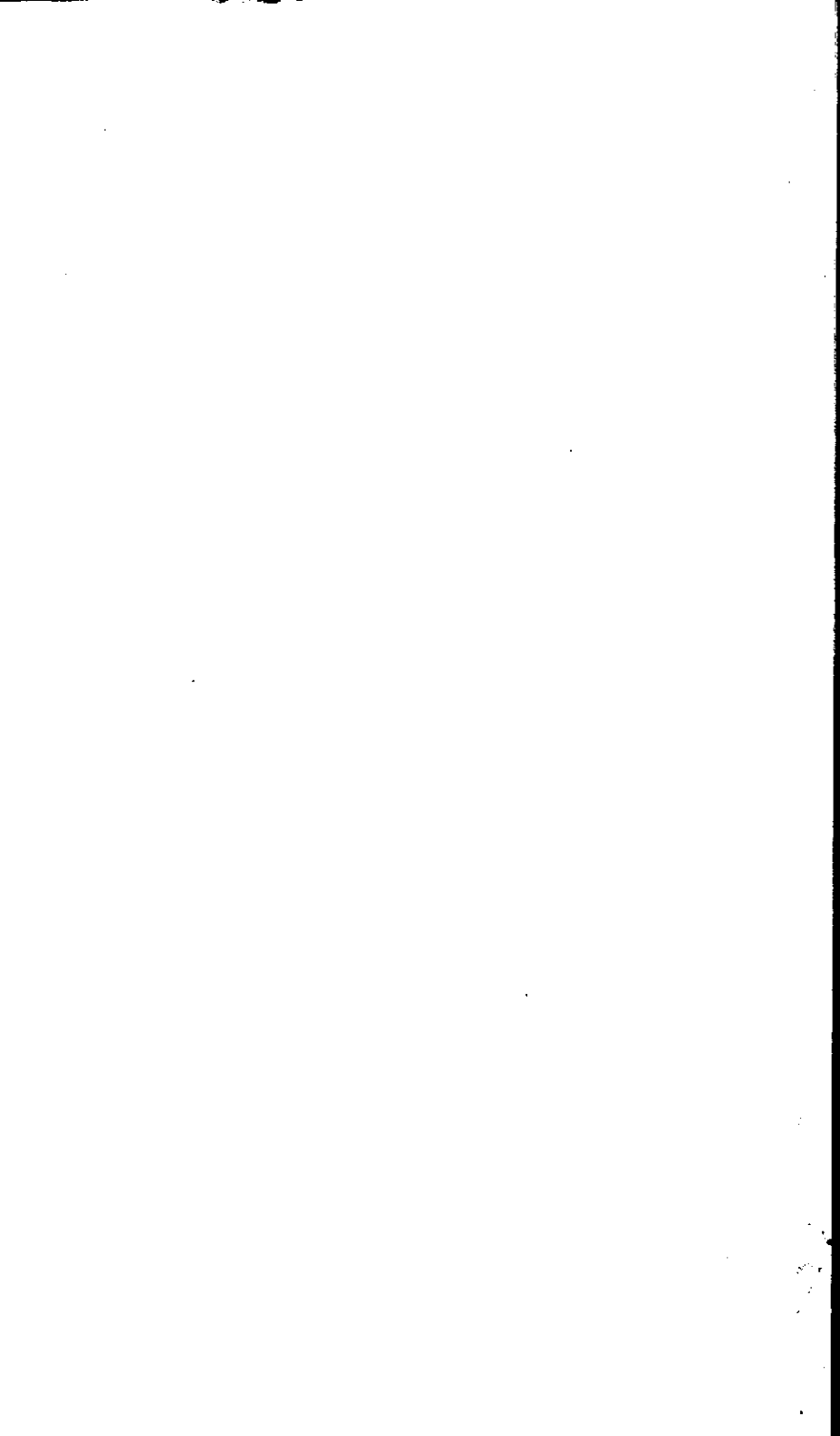
(فإنا لله وإنا إليه راجعون)

الحمدللہ،ثم الحمدللہ اخبار آحاد کی حجیت اور اس کے متعلق بعض شکوک وشبہات کے ازالہ کی یہ کوشش تمام ہوئی۔

● ● ●

---

(۱) روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور (جمعہ میگزین،ص۸) مجریہ ۱۱ستمبر ۱۹۹۲ء

باب ہفتم

فتنہ وضع احادیث

موضوع کا لغوی معنی

''موضوع''، "وضع الشئ" سے اسم مفعول ہے، جس کا مطلب ہے ''ایک چیز کو اتار کر رکھ دیا''۔ ''موضوع حدیث'' کو یہ نام اس لئے دیا گیا ہے کہ اس کا مرتبہ گرا ہوا ہوتا ہے۔(۱)

حافظ ابن دحیہؒ (۶۳۳ھ) کا قول ہے:

"الملصق يقال وضع فلان على فلان كذا، أى ألصقه به وهو أيضا الحط و الإسقاط لكن الأول أليق بهذه الحيثية۔" (۲)

اصطلاحی تعریف

حدیث نبوی میں راوی کا جھوٹ بولنا وضع کہلاتا ہے۔ اگر کوئی راوی نبی ﷺ سے ارادۃً ایسی بات روایت کرتا ہے جو آں ﷺ نے نہیں فرمائی ہے تو اس روایت کو ''موضوع'' کہا جائے گا۔ وضع احادیث میں کبھی واضع اپنا کلام ذکر کرتا ہے اور اس کو نبی ﷺ کی طرف منسوب کر دیتا ہے، کبھی کسی حکیم کا قول یا امثال عرب میں سے کوئی مثال سند کے ساتھ بیان کر دیتا ہے(۳) اور کبھی اسرائیلیات یا صحابہ کے کلام میں سے کسی قول کو لے کر اس کو نبی ﷺ کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔(۴) یہ سب وضع احادیث کی صورتیں ہیں۔

حافظ ابن الصلاح وغیرہ ''موضوع'' کی تعریف یوں بیان فرماتے ہیں:

"هو الكذب المختلق المصنوع۔"(۵)

حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیںؒ: "هو المكذوب۔"(۶)

---

(۱) تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۸۹

(۲) النکت ۲/۶۱۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۹۴، تنزیہ الشریعہ ۱/۵، توضیح الأفکار ۲/۶۸

(۳) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۱۰، تقریب النواوی مع التدریب ۱/۲۸۷، شرح نخبۃ الفکر، ص ۷۱، الباعث الحثیث، ص ۸۸

(۴) شرح نخبۃ الفکر، ص ۸۱

(۵) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۰۹، شرح مسلم للنووی ۱/۵، فتح المغیث للعراقی، ۱۲۰، الباعث الحثیث، ص ۸۷، تنزیہ الشریعہ ۱/۵، تدریب الراوی ۱/۲۷۴، قواعد التحدیث، ص ۱۵۰

(۶) فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۰

امام سخاویؒ فرماتے ہیں:

"واصطلاحا الكذب على رسول اللهﷺ المختلق الذى لاينسب إليه بوجه "المصنوع" من واضعه وجئ فى تعريفه بهذه الألفاظ الثلاثة المتقاربة للتأكيد فى التنفير منه والأول منها من الزوائد ."(۱)

امیر یمانیؒ ''توضیح الأفکار'' کے حواشی میں میں فرماتے ہیں:

"هو الكلام الذى اختلقه وافتراه واحد من الناس ونسبه إلى رسول الله ﷺ" (۲)

یعنی ''وہ کلام جسے کسی راوی نے ازخود بنا کر نبی ﷺ کی طرف منسوب کردیا ہو۔''

شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

"مطعون بالكذب۔ راوی کی حدیث موضوع کہلاتی ہے۔''(۳)

لیکن حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں:

"لايلزم من وجود كذاب فى السند أن يكون الحديث موضوعا إذ مطلق كذب الراوى لايدل على الوضع إلا أن يعترف بوضع هذا الحديث بعينه أو ما يقوم مقام اعترافه على ما ستقف عليه۔"(۴)

ڈاکٹر محمود الطحان ''موضوع'' کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اصطلاح میں موضوع اس جھوٹ کو کہتے ہیں جو اپنی طرف سے گھڑ لیا جائے اور پھر اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کردی جائے۔''(۵)

جناب ظفر احمد تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

"الموضوع المختلق" (۶) یعنی ''جو خبر رسول اللہ ﷺ پر (عمداً) مکذوب ہو۔''

ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی صاحب فرماتے ہیں:

"A Hadith which has been fabricated is known as 'fabricated' mawdu.(۷)

یعنی ''وہ حدیث جو وضع کی گئی ہو موضوع یا بناوٹی کہلاتی ہے۔''

---

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۹۴
(۲) توضیح الأفکار ۲/۶۸
(۳) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ مترجم، ص ۶
(۴) فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۰
(۵) تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۸۹
(۶) قواعد فی علوم الحدیث، ص ۴۲
(۷) Daily "Arab News.", Friday Edition, 6th July, 1990

شیخ عزالدین بلیق فرماتے ہیں:

"هو المكذوب المختلق على الرسول ﷺ وهو مرفوض مطلقاً۔"(۱)

اور جناب عبدالرحمٰن بن عبید اللہ رحمانی صاحب فرماتے ہیں:

''آں ﷺ پر کاذب کی خبر کو موضوع کہتے ہیں ۔۔۔ پس موضوع حدیث وہ حدیث ہے جس کی ایسے راوی نے روایت کی ہو جو رسول اللہ ﷺ پر عمداً جھوٹ بولنے کے لئے معروف ہو۔''(۲)

محدثین کے قول 'موضوع' اور 'لا یصح' کے مابین فرق

علامہ بدرالدین ابوعبداللہ الزرکشی الشافعیؒ (م ۷۹۴ھ) کا "النكت على ابن الصلاح" میں قول ہے کہ:

''ہمارے اس قول کہ ''یہ روایت موضوع ہے'' اور اس قول کہ ''یہ روایت صحیح نہیں ہے'' کے درمیان زبردست فرق ہے کیونکہ پہلا قول کذب اور اختلاق کے اثبات پر دلیل ہوتا ہے جبکہ دوسرا قول اس خبر کے عدم ثبوت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔''(۳)

موضوع احادیث کا مقام و مرتبہ

موضوع حدیث ''شر الضعیف''یعنی احادیث ضعیفہ کا قبیح ترین درجہ ہے۔(۴) اس کو ''شر الضعیف'' قرار دینے میں امام ابن الصلاحؒ ہی منفرد نہیں ہیں بلکہ ان سے قبل امام خطابیؒ بھی ''معالم السنن''(۵) میں ایسا فرما چکے ہیں بعض علماء اس کو ایک علیحدہ مستقل قسم قرار دیتے ہیں اور ضعیف کی قسم شمار نہیں کرتے۔(۶)

موضوع احادیث کی روایت کا حکم

حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

''احادیث ضعیفہ کی دوسری انواع کے برخلاف موضوع حدیث کی روایت اس شخص کے لئے کسی معنی میں جائز نہیں ہے جسے اس کے حال و حقیقت کا علم ہو الا یہ کہ اس کی روایت بیان وضع کے ساتھ مقرون ہو۔''(۷)

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) مقدمة منہاج الصالحین، ص ۵۰ (۲) تحفة اہل الفکر، ص ۲۱

(۳) کمافی الأسرار المرفوعة للقاری، ص ۴۶، اللآلی المصنوعہ للسیوطی ۱/۱۱، تذکرۃ الموضوعات للفتنی ص ۷، تنزیہ الشریعہ لابن عراق ۱/۱۴۰، الرفع والتکمیل لأبی الحسنات، ص ۱۳۸، ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت، ص ۲۴

(۴) مقدمة ابن الصلاح، ص ۱۰۹، تقریب النواوی مع تدریب ۱/۲۷۴، فتح المغیث للعراقی ص ۱۲۰، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۹۴، تنزیہ الشریعہ ۱/۵، قواعد فی علوم الحدیث، ص ۴۲، تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۸۹

(۵) معالم السنن للخطابی ۱/۶ (۶) تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۸۹

(۷) مقدمة ابن الصلاح، ص ۱۰۹

''مع علم وضع اس کی روایت کسی بھی معنی میں حرام ہے الّا یہ کہ مبین ہو۔''(۱)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب تک کسی موضوع حدیث کے موضوع ہونے کی صراحت نہ کی جائے، جانتے بوجھتے اس کو بیان کرنا حرام ہے کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين (۲)، أخرجه مسلم۔"(۳)

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

''موضوع حدیث خواہ کسی معنی میں موضوع ہو اور اس کا تعلق خواہ احکام سے ہو یا قصص سے، فضائل سے ہو یا ترغیب و ترہیب وغیرہ سے، علمائے حدیث اس کا ذکر یا اس کی روایت اس شخص کے لئے جائز نہیں سمجھتے جو یہ جانتا ہو کہ وہ حدیث موضوع ہے کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين" ــــ اس جملہ میں ایسی حدیث روایت کرنے والے کے حق میں شدید وعید موجود ہے جو یہ سمجھتا ہو کہ جو کچھ وہ روایت کر رہا ہے وہ کذب ہے۔''(۴)

امام ثوریؒ، حبیب ابن ابی ثابت سے روایت کرتے ہیں:

"من روى الكذب فهو الكذاب۔"(۵)

علامہ خطیب بغدادیؒ کا قول ہے:

''محدث کو لازم ہے کہ اخبار مصنوعہ اور باطل و موضوع احادیث میں سے کوئی شئ روایت نہ کرے۔ جس نے ایسا کیا وہ کھلے بندوں گناہگار ہوا اور جملہ کذابین میں شامل ہو گیا۔''(۶)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"ومن روى حديثا موضوعا على سبيل البيان لحال واضعه والاستشهاد على عظم ما جاء به والتعجب منه والتنفير عنه ساغ له ذلك وكان بمثابة إظهار الشاهد فى الحاجة إلى كشفه والإبانة عنه۔"(۷)

حافظ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) تقریب النواوی مع تدریب ۱/۲۷۴

(۲) مقدمہ صحیح مسلم للنووی ۱/۹، جامع الترمذی نمبر ۲۶۶۲، مسند احمد ۵/۱۴، ۲۰، سنن ابن ماجہ ۱۴، التمہید لابن عبدالبر ۱/۴۱، مقدمۃ الکامل لابن عدی، ص ۳۹

(۳) شرح نخبۃ الفکر، ص ۸۰، تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۹۰

(۴) فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۹۵

(۵) التمہید ۱/۴۰، الجامع للخطیب ۲/۹۹، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۹۵

(۶) الجامع للخطیب ۲/۹۸، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۹۵

(۷) الجامع للخطیب ۲/۹۹

''محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی موضوع حدیث کی روایت خواہ کسی بھی معنی میں ہو جائز نہیں ہے الا یہ کہ اس کے موضوع ہونے کا بیان پیش نظر ہو۔''(۱)

علامہ محمد جمال الدین قاسمیؒ فرماتے ہیں:

''علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی روایت کے خانہ ساز ہونے کا علم ہو تو اس کی روایت حرام ہے خواہ اس کا تعلق احکام سے ہو یا قصص یا ترغیب وغیرہ سے، الاّ یہ کہ اس کا موضوع ہونا بیان کیا جائے کیونکہ سمرہ بن جندب کی حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين۔"(۲)

جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

''موضوع کی روایت جائز نہیں ہے الاّ یہ کہ اس کے حال کے بیان کے ساتھ ہو۔''(۳)

شیخ عزالدین بلیق نے موضوع کو ''مرفوض مطلقاً'' قرار دیا ہے۔(۴)

اور جناب عبدالرحمٰن بن عبیداللہ الرحمانی صاحب فرماتے ہیں:

''موضوع حدیث کی روایت بالاتفاق حرام ہے الاّ یہ کہ بیان وضع کے ساتھ مقرون ہو اور قدح کے لئے کی گئی ہو تاکہ عوام اور لاعلم لوگ اس سے متنبہ ہو سکیں۔''(۵)

بلکہ علامہ ابن عراق الکنانیؒ کا قول ہے کہ:

"لأن رتبته أن يكون مطرحا ملقى لايستحق الرفع أصلا أولأنه ملصق بالنبي ﷺ۔"(۶)

حکم وضع ظن غالب پر ہوتا ہے

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''وضع کا حکم ظن غالب پر ہوتا ہے نہ کہ قطع اور یقین پر کیونکہ کبھی کبھی جھوٹے لوگ بھی سچ بول جاتے ہیں لیکن حدیث کا علم رکھنے والوں کو اس پر قوی ملکہ ہوتا ہے جس سے وہ موضوع وغیر موضوع میں تمیز کر لیتے ہیں۔ اس کام کے لئے علماء میں سے وہ لوگ مخصوص ہیں جن کو پوری طرح اس کی اطلاع ہوتی ہے، ذہن ثاقب اور قوی فہم رکھتے ہیں نیز انہیں قرائن دالہ کی معرفت بھی ہوتی ہے۔''(۷)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی بھی فرماتے ہیں کہ:

---

(۱) کما فی الأسرار المرفوعۃ، ص۳۱ وتذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص۶ (۲) قواعد التحدیث، ص۱۵۰

(۳) قواعد فی علوم التحدیث، ص۳۷ (۴) مقدمۃ منہاج الصالحین، ص۵۰

(۵) تحفۃ أہل الفکر، ص۲۱ (۶) تنزیہ الشریعۃ ۱/۵

(۷) شرح النخبۃ، ص۱۹

''وضع اور افتراء کا حکم ظن غالب پر ہوتا ہے۔ اس میں قطع ویقین ممکن نہیں اس لئے کہ جھوٹے سے بھی کبھی کبھی سچ کا صدور ہو جاتا ہے۔''(۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولنے کی مذمت

تمام اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی بات منسوب کرنا قطعاً حرام اور ناجائز ہے، خواہ اس کا تعلق کسی بھی امر سے ہو۔ صحیح احادیث میں کذب علی النبی پر سخت وعید وارد ہے، چنانچہ بتواتر مروی ہے:

"من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار."، "جس نے مجھ پر جھوٹ بولا تو وہ اپنا ٹھکانا (جہنم کی) آگ سے بنا لے۔''

یہ وعید شدید تھوڑے لفظی اختلاف کے ساتھ متعدد احادیث میں وارد ہے، لیکن معنوی اعتبار سے ان سب کا مفہوم ومقصد ایک ہی ہے، مثلاً:

"إن كذبا عليّ ليس ككذب على أحد،(۲) من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار۔"

"من تعمد عليّ كذبا فليتبوأ مقعده من النار۔"

" من يقل عليّ ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار۔"

"لا تكذبوا عليّ فإنه من كذب عليّ فليلج النار۔"

اور "حدثوا عنى ولاتكذبوا عليّ فمن كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار۔" وغیرہ

یہ وعید بقول ابوبکر الصیرفیؒ ساٹھ سے زیادہ صحابیوں سے مرفوعاً مروی ہے۔ حافظ ابن الصلاحؒ نے اسے باسٹھ صحابیوں سے مروی بتایا ہے جن میں کہ عشرہ مبشرہؓ بھی شامل ہیں۔ ابراہیم الحربیؒ اور ابوبکر البزارؒ نے اسے چالیس سے، ابومحمد یحییٰ بن محمد بن صاعدؒ نے چالیس سے کچھ زیادہ نفوس سے، ابن مندہؒ نے بیاسی (۸۲) سے، بعض نے اسی، بعض نے نوے، بعض نے سو اور بعض نے دو سو اصحاب سے منقول ہونا بھی بیان کیا ہے۔ امام ابن الجوزیؒ نے کتاب ''الموضوعات'' کے مقدمہ میں اس کے اٹھانوے طرق اور حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے ''تحذیر الخواص'' میں ستانوے طرق اور ''تدریب الراوی'' میں ستر سے کچھ زائد صحابہ سے ان کا منقول ہونا ذکر کیا ہے۔ حافظ زین الدین عراقیؒ نے ''التقیید والإیضاح'' میں پچھتر صحابہ کے اسماء ذکر کئے ہیں جن سے لوگوں نے اس حدیث کا منقول ہونا ذکر کیا ہے۔ ابن عراق الکنانیؒ نے ابن الجوزیؒ کے حوالہ سے اٹھانوے صحابہ سے ابوالحجاج الدمشقیؒ نے ایک سو دو صحابہ سے

---

(۱) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ مترجم، ص ٦

(۲) صحیح البخاری ۱۲۹۱، صحیح مسلم ۴، مسند احمد ۴/ ۲۴۵، مشکل الآثار للطحاوی ۱/ ۱۷۲، مقدمۃ الکامل لابن عدی، ص ۲۸، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۶۴، ۷۳، المقصد العلی للہیثمی ص ۴۷، کشف الأستار للہیثمی ص ۲۰۷، مجمع الزوائد للہیثمی ۱/ ۱۴۳

اور جناب ابوالحسنات عبدالحی لکھنویؒ نے بانوے صحابہ سے اس کے طرق والفاظ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن بقول حافظ زین الدین عراقیؒ: "یہ حدیث صرف بیس صحابہ سے بسند صحیح مروی ہے۔" جبکہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"یہ حدیث صحیح اور حسن طرق کے ساتھ تیس صحابہ سے، تقریباً پچاس صحابہ سے باسانید ضعیفہ اور تقریباً بیس صحابیوں سے باسانید ساقطہ مروی ہے۔" (۱)

علامہ ابوبکر محمد بن عبدالوہاب اسفرائینی کا قول ہے کہ:

"دنیا میں ایسی کوئی حدیث نہیں ہے جس پر دس مشہود بالجنۃ اصحاب کا اجماع ہو، سوائے اس حدیث کے: من كذب عليّ......الخ (۲)

مزید تفصیلات کے لئے حاشیہ (۳) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمداً جھوٹ بولنے والے کے متعلق علماء کا فیصلہ

مشہور واقعہ ہے کہ جب مرۃ الہمدانی نے حارث الأعور کو کذب بیانی کرتے سنا تو اس کی گردن قلم کرنے کے لئے آمادہ ہوگئے تھے۔ مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اس سے کہا تھا: "اقعد بالباب" اور دوسری مرتبہ اس پر اپنی تلوار سونت لی تھی۔ (۴)

امام بخاریؒ کے نزدیک ایسا کرنے والا حبس طویل اور شدید پٹائی کا مستحق ہے، چنانچہ ایک موضوع حدیث "الإيمان لا يزيد ولا ينقص" کے متعلق لکھتے ہیں:

"من حدث بهذا استوجب الضرب الشديد والحبس الطويل." (۵)

امام الحرمین کے والد علامہ ابومحمد الجوینیؒ نے واضع حدیث کی تکفیر (اور اس کے مباح الدم ہونے) پر جزم

---

(۱) قواعد التحدیث للقاسمی، ص ۱۷۳ (۲) تحذیر الخواص من أکاذیب القصاص للسیوطی، ص ۸-۶۵

(۳) صحیح البخاری ۱/ ۳۸، ۲/ ۱۰۲، ۴/ ۲۰۷، مقدمہ صحیح مسلم، ص ۱، ۳، ۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۴ نمبر ۲۲۹۸، کتاب الزہد ۲۷ المستدرک للحاکم ۱/ ۷۷، ۱۱۱، ۳/ ۶۲، ۴۰۱، سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۳/ ۳۷۵، جامع الترمذی ۲۶۶۰، ۲۶۶۱، سنن ابن ماجہ، ص ۳۰، ۳۷، مسند احمد ۱/ ۴۷، ۶۵، ۴۵۴، ۲/ ۲۲، ۱۴۴، ۳۲۱، ۳/ ۳۰۳، ۴۲۲، ۴/ ۱۰۰، ۱۵۶، ۳۳۴، ۳۶۷، ۵/ ۲۹۲، مسند الدارمی المقدمۃ باب ۲۵، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۵۵-۹۸، الطبرانی فی الکبیر ۶/ ۳۴۰، ۲۱۵، ۶/ ۳۴۰، ۷/ ۱۸۵، ۸/ ۴۱، تاریخ بغداد للخطیب ۱۰/ ۲۸۲، ۱۴/ ۲۲۴، ۲۲۵، سنن الکبری للبیہقی ۴/ ۲۷، مجمع الزوائد للہیثمی ۱/ ۱۴۲-۱۴۸، کشف الأستار للہیثمی ۱/ ۱۱۵-۱۱۶، جمع الجوامع للسیوطی ۲۳۴۹ تحذیر الخواص من أکاذیب القصاص للسیوطی ۴۰-۵۷، المحدث الفاصل بین الراوی والواعی للرامہرمزی، ص ۱۷۲، التقیید والإیضاح، ص ۲۳۰-۲۳۱، مقدمہ ابن الصلاح، ص ۲۲۷، تدریب الراوی ۲/ ۱۷۷-۱۷۸، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۹-۱۰، الأسرار المرفوعۃ، ص ۱۲-۲۸، قواعد التحدیث، ص ۱۷۲-۱۷۵، الآثار المرفوعۃ، ص ۲۱-۳۶، معارف السنن للبنوری ۱/ ۴۵

(۴) مقدمہ صحیح مسلم ۱/ ۱۹

(۵) کتاب الأباطیل ۱/ ۱۹-۲۰، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۱۳۲، المعتبر، ص ۳۰۰، میزان الاعتدال ۲/ ۱۲۷، لسان المیزان ۵/ ۳۵۳، النکت ۲/ ۶۳۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۹۵

اختیار کیا ہے۔(۱) حافظ عماد الدین ابن کثیرؒ نے ابوفضل الھمد انی شیخ ابن عقیل حنبلیؒ کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ اس بارے میں علامہ جوینیؒ کے قول کی موافقت میں تھے۔(۲) خود امام ابن کثیرؒ بھی ان علماء کی طرف گئے ہیں جن کے نزدیک حدیث نبوی میں عمداً جھوٹ بولنے والا کافر اور واجب القتل ہے۔(۳) حافظ ذہبیؒ کتاب ''الکبائر'' میں فرماتے ہیں:

''ابن الجوزیؒ نے اپنی تفسیر میں فرمایا ہے کہ علماء کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول پر کذب باندھنا باعث کفر ہے اور بلا شبہ تحلیل حرام اور تحریم حلال میں اللہ اور اس کے رسول پر جھوٹ باندھنا کفر محض ہے۔''(۴)

لیکن بعض علماء کذب علی النبی ﷺ کو موجب کفر نہیں بلکہ گناہ کبیرہ سمجھتے ہیں اور گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ دائرۂ اسلام سے خارج ہوتا ہے اور نہ مخلد فی النار۔(۵) چنانچہ حافظ سخاویؒ فرماتے ہیں:

"والحق أنه فاحشة عظيمة وموبقة كبيرة ولكن لايكفربها إلا إن استحله." (٦)

رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھنے والے کی روایات کا حکم

علامہ ابوالمظفر السمعانی المروزیؒ فرماتے ہیں:

''جس نے ایک خبر میں جھوٹ بولا ہو تو کذب کے احتمال کے باعث مستقبل میں آنے والی اس کی تمام دوسری احادیث کو بھی ساقط کرنا واجب ہے۔''(۷)

علامہ سمعانیؒ کے اس قول کو شیخ زکریا الانصاریؒ نے ''فتح الباقی''(۸) میں راجح قرار دیا ہے۔ اور جو شخص حدیث نبوی میں عمداً نہیں بلکہ سہواً غلطی کر دے اور جب اس کو صحیح بات سے آگاہ کیا جائے تو وہ اپنی بات پر اڑا رہے اور صحیح بات کی طرف رجوع نہ کرے تو عبداللہ بن مبارک، حمیدی اور احمد بن حنبل وغیرھم اس کی تمام روایات کو رد کرتے ہیں، لیکن

---

(۱) شرح مسلم للنووی ۱/۶۹، الطبقات الکبری للسبکی ۵/۹۳، النزھۃ ص ۳، فتح الباری ۱/۲۰۲، فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۵، تدریب الراوی ۱/۲۸۴، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۲، التقریر والتحبیر ۲/۲۴۲

(۲) تنزیہ الشریعہ ۱/۱۲ (۳) الباعث الحثیث ص ۱۰۲

(۴) کتاب الکبائر للذھبی ص ۶۹، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۲، التقریر والتحبیر ۲/۲۴۲

(۵) شرح مسلم للنووی ۱/۶۹، فتح الملہم للعثمانی ۱/۱۲۳، مکمل اکمال الاکمال المعلم للسنوسی ۱/۱۷، فتح الباری ۱/۲۰۲، توضیح الافکار ۲/۸۸، شرح نخبۃ الفکر ص ۳، التقریر والتحبیر ۲/۲۴۲

(۶) فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۵

(۷) مقدمۃ ابن الصلاح ص ۱۲۸، فتح المغیث للعراقی ص ۱۶۴، فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۴-۷۵، الارشاد للنووی ۱/۲۰۰، تقریب النواوی ص ۱۴، تدریب الراوی ۱/۳۳۰، الباعث الحثیث ص ۱۰۱، فتح الباقی ۱/۲۳۴-۲۳۵

(۸) فتح الباقی ۱/۲۳۵

ابوحاتم ابن حبان اور ابن الصلاح وغیرہما کا قول ہے:

''اگر وہ صواب کی طرف عناداً رجوع نہ کرے تو وہ بھی عمداً جھوٹ بولنے والوں ہی میں سے سمجھا جائیگا ورنہ نہیں۔''(۱)

اور حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں:

"وقيد ذلك بعض المتأخرين بأن يكون المبين عالما عندالمبين له وإلا فلا حرج إذاً۔"(۲)

علامہ خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

''لیکن اگر یہ کہے کہ جو کچھ میں نے روایت کی تھی اس میں مجھ سے خطا ہوگئی ہے، میں نے ارادۂ کذب سے کام نہیں لیا تھا تو اس کی یہ بات قبول کی جائے گی اور توبہ کے بعد اس کی روایت کو قبول کرنا جائز ہوگا۔''(۳)

قاضی ابوالطیب طاہر بن عبداللہ الطبریؒ فرماتے ہیں:

"إذاروى المحدث خبرا ثم رجع عنه وقال كنت أخطأت فيه وجب قبوله لأن الظاهر من حال العدل الثقة الصدق فى خبره، فوجب أن يقبل رجوعه عنه كما تقبل روايته وإن قال كنت تعمدت الكذب فيه فقد ذكر ابوبكر الصيرفى فى كتاب الأصول أنه لايعمل بذلك الخبر ولا بغيره من روايته."(۴)

حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ:

''یہاں امام صیرفی کی مراد خاص طور پر حدیث نبوی میں کذب سے ہے۔''(۵)

لیکن عبداللہ بن مبارکؒ کا قول ہے:

"من عقوبة الكذاب أن يرد عليه صدقه۔"(۶)

رافع بن اشرس بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن مبارک فرمایا کرتے تھے:"إن من عقوبة الكذاب أن لا يقبل صدقه۔"

اور میں کہتا ہوں کہ:

---

(۱) مقدمۃ ابن الصلاح مع التقیید والإیضاح ص۱۳۲، تدریب الراوی ۱/۳۳۹-۳۴۰، الباعث الحثیث، ص۱۰۲-۱۰۳

(۲) تدریب الراوی ۱/۳۴۰ (۳) الکفایہ، ص۱۱۸

(۴) الکفایۃ ص۱۱۸، فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۲-۷۳

(۵) التقیید والإیضاح ص۱۲۹، فتح المغیث للعراقی ص۱۶۴، فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۳، تدریب الراوی ۱/۳۴۰، فتح الباقی ۱/۳۳۴

(۶) الکفایہ ص۱۱۷

"ومن عقوبة الفاسق المبتدع أن لا تذكر محاسنه."(۱)

ابن مبارکؒ کا ایک قول یہ بھی ہے:

"يكتب الحديث إلا عن أربعة غلاط لايرجع، وكذاب وصاحب بدعة وهوى يدعو إلى بدعته ورجل لايحفظ فيحدث من حفظه."(۲)

سفیان الثوریؒ کا قول ہے:

"من كذب في الحديث افتضح."(۳)

ابونعیمؒ کا قول ہے:

"من همّ أن يكذب افتضح."(۴)

عبدالرحمٰن بن مہدیؒ فرماتے ہیں:

"لايترك حديث رجل إلا رجلا متهما بالكذب أو رجلا الغالب عليه الغلط." (۵)

اصحاب شافعیؒ میں سے عبداللہ بن زبیر الحمیدیؒ فرماتے ہیں:

''اگر کوئی پوچھنے والا مجھ سے پوچھے کہ کس شخص کی حدیث قطعاً قبول نہ کی جائے تو میں یہ جواب دوں کہ ایسا شخص جو کسی ایسے شخص سے حدیث کے سماع کی تصریح کرتا ہو جس کو اس نے نہ پایا ہو، یا وہ شخص جس نے اس کو پایا تو ہو لیکن اس سے اس کا سماع نہ ہو یا ایسا کوئی امر جس سے یہ ظاہر ہو جائے کہ اس نے روایت حدیث میں کذب بیانی سے کام لیا ہے تو اس کی حدیث کو قبول کرنا ہرگز جائز نہیں ہے۔''(٦)

علامہ خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

"هذا هو **الحكم** فيه إذا تعمد الكذب وأقر به ."(۷) یعنی ''یہ اس شخص کا حکم ہے جو حدیث کے معاملہ میں عمداً کذب بیانی کرے اور اس کا اقرار بھی کرے۔''

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

'' صرف امام احمد بن حنبل اور امام حمیدی ہی اس رائے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ خطیب بغدادیؒ نے ''الکفایۃ'' میں اور حازمیؒ نے ''شروط الخمسۃ'' (۸) میں ایک جماعت سے یہی حکم نقل کیا ہے۔ امام ذہبیؒ نے ابن معینؒ وغیرہ سے اس کی روایت کی ہے، (۹) اور اس پر اعتماد کیا ہے۔ اسی طرح امام ابوبکر الصیرفی، شارح الرسالۃ للامام

(۱) الکفایہ، ص ۱۱۷ (۲) نفس مصدر، ص ۱۴۳ (۳) نفس مصدر، ص ۱۱۷
(۴) نفس مصدر، ص ۱۱۷-۱۱۸ (۵) نفس مصدر، ص ۱۴۳
(٦) الکفایہ، ص ۱۱۸، فتح المغیث للسخاوی ۴/۲/۷ (۷) الکفایہ، ص ۱۱۸
(۸) شروط الخمسۃ للحازمی، ص ۳۲ (۹) انظر توضیح الأفکار ۲/۲۴۱

الشافعیؒ کا قول ہے: "كل من أسقطنا خبره من أهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر."(۱)

کذب بیانی سے تائب ہونے والے کی روایات کا حکم

اس بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولنے والا تائب ہو جائے اور اس کی توبہ کے آثار ظاہر ہو جائیں تو اس کے بعد اس کی روایات مقبول ہونگی یا نہیں ۔ مالک بن انس فرماتے ہیں:

"يجب أن يقبل حديثه إذا ثبتت توبته."(۲)

ابوعبدالرحمٰن عبیداللہ بن احمد الحلبیؒ فرماتے ہیں:

''میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جس نے ایک حدیث میں کذب بیانی کی ہو مگر تائب ہو کر اس نے رجوع کر لیا ہو تو آں رحمہ اللہ نے فرمایا: "توبته فيما بينه وبين الله تعالى ولايكتب حديثه أبدا۔" یعنی اس کی توبہ اس کے اور اللہ تعالی کے مابین ہے۔ مگر اس کی حدیث کبھی نہیں لکھی جائے گی۔''(۳)

حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں عمداً جھوٹ بولنے والا شخص اگر تائب ہو جائے تو بھی اس کی روایت کبھی قبول نہیں کی جاتی، خواہ اس نے کتنی ہی اچھی توبہ کیوں نہ کی ہو۔ اس پر کئی اہل علم مثلاً امام احمد بن حنبل اور ابوبکر حمیدی شیخ البخاری کا اتفاق ہے۔''(۴)

ابن النجار کا قول ہے:

''حدیث میں ایک بار جھوٹ بولنے والے کی قدح کی جائے خواہ وہ اس سے تائب ہو جائے، اس پر امام احمدؒ کا قول دلیل ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس کی توبہ مطلقاً قبول نہ کی جائے، اور قاضی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ: "لأنه زنديق فتخرج توبته على توبته."(۵)

حافظ زین الدین عراقی فرماتے ہیں:

"من تعمد كذبا فى حديث رسول الله ﷺ فإنه لاتقبل روايته أبداً وإن تاب وحسنت توبته كما قال غير واحد من أهل العلم منهم أحمد بن حنبل وأبوبكر الحميدى أما

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۲، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۶۴ (۲) الکفایہ، ص ۱۱۷

(۳) الکفایہ، ص ۱۱۷، فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۱، المسودة، ص ۲۶۱-۲۶۲

(۴) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۲۸، تدریب الراوی ۱/۳۲۹

(۵) شرح الکوکب المنیر فی أصول الفقہ لابن النجار ۲/۳۹۵

الكذب في حديث الناس وغيره من أسباب الفسق فإنه تقبل رواية التائب منه."(۱)

لیکن اس بارے میں علامہ خطیب بغدادیؒ نے ایک عنوان یوں قائم فرمایا ہے:

"باب في أن الكاذب في غير حديث رسول الله ﷺ ترد روايته."(۲)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''لیکن اگر حدیث گھڑ کر رسول اللہ ﷺ کی طرف جھوٹ منسوب کرے اور سماع کا دعویٰ کرے تو اس بارے میں متعدد اہل علم حضرات نے بیان کیا ہے کہ اس کی حدیث قطعی طور پر موجب رد ہے، خواہ ایسا کرنے والا تائب بھی ہو جائے۔''(۳)

امام احمد بن حنبلؒ سے سوال کیا گیا کہ علم حدیث کس سے لکھا جائے تو آپؒ نے فرمایا:

"عن الناس كلهم إلا عن ثلاثة، صاحب هوى يدعو إليه أو كذاب فإنه لايكتب عنه قليل ولا كثير أو عن رجل يغلط فيرد عليه فلايقبل ."(۴)

اور امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"إن من عرف بالكذب على الرسول الله ﷺ لا يحصل لنا ثقة بقوله: إني تبت يعني كما قيل بمثله في المعترف بالوضع."(۵)

اور شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

''جس شخص کے متعلق یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے حدیث میں عمداً جھوٹ سے کام لیا ہے گو اس نے پوری عمر میں ایک مرتبہ ہی ایسا کیا ہو اور پھر اس سے تائب بھی ہو گیا ہو تاہم اس کی حدیث کبھی قابل قبول نہ ہوگی بخلاف جھوٹے گواہ کے کہ جب وہ توبہ کرے۔''(۶)

بعض لوگوں نے ''روایت میں کذب'' اور ''شہادت میں کذب'' کے درمیان فرق کیا ہے۔(۷) ان علماء میں سفیان الثوریؒ، یحییٰ بن معینؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ شامل ہیں، (۸) لیکن امام نوویؒ اس تفریق کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

(۱) فتح المغیث للعراقی، ص۱۶۴ (۲) الکفایہ، ص۱۱۷

(۳) الکفایہ، ص۱۱۷، الإرشاد للنووی ۱/۱۹۹، المسودہ، ص۲۶۲، تقریب النواوی، ص۱۳، الباعث الحثیث، ص۱۰۱، فتح المغیث للعراقی، ص۱۶۴، فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۱، التقریر والتحبیر ۲/۲۴۲

(۴) الکفایہ، ص۱۴۴ (۵) کما فی فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۷

(۶) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ مترجم، ص۶ (۷) العدۃ فی أصول الفقہ لابن الفراء، ص۹۲۹

(۸) توضیح الأفکار لمعانی تنقیح الأنظار للصنعانی ۲/۲۳۹

''یہ تمام چیزیں ہمارے نیز دوسروں کے مذہب کے قاعدہ کے خلاف ہیں۔اس بارے میں کوئی چیز روایت اور شہادت کے مابین فرق کو تقویت نہیں دیتی۔''(۱)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''......اصل مسئلہ کے متعلق مجھے کسی قول کی کوئی دلیل نظر نہیں آتی......یہ وہ ضعیف چیز ہے جسے ان ائمہ نے قواعد شرعیہ کے خلاف ذکر کیا ہے۔اس بارے میں پسندیدہ اور مختار مذہب اس راوی کا رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھنے سے اس کی توبہ کی صحت کے ساتھ قطعیت اور اس کے بعد اس کی روایات کو قبول کرنے کا ہے بشرطیکہ اس کی توبہ شروط معروف کے مطابق درست ہو۔یہ چیز شرعی قواعد میں جاری ہے، پس اسلام قبول کرنے کے بعد کافر کی روایات کی صحت پر اجماع ہے۔اسی طرح اس کی شہادت کے مقبول ہونے پر بھی اجماع ہے۔پس اس معاملہ میں شہادت اور روایت کے مابین کوئی تفریق نہیں ہے۔''(۲)

لیکن علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے امام نوویؒ کے اس فیصلہ سے اختلاف کرتے ہوئے سابقۃ الذکر قول کو ہی ترجیح دی ہے، چنانچہ آں رحمہ اللہ کاذب کی جرح کو برقرار رکھنے پر فقہی اعتبار سے یوں دلیل لاتے ہیں:

''اگر زانی توبہ کرلے اور خوب اچھی طرح توبہ کرے تو بھی محصن بن کر نہیں لوٹ سکتا، اسی طرح لعان کرنے والے کا معاملہ بھی ہے- پس یہ اس بات پر نظیر ہے کہ کاذب کی خبر کبھی قبول نہ کی جائے۔''(۳)

موضوع احادیث کا اجتماعی ضرر

کذب علی النبی ﷺ ایسا شنیع اور گھناؤنا فعل ہے کہ جس میں کوئی فائدہ نہیں بلکہ ضرر ہی ضرر ہے۔اس سے بڑھ کر ضرر اور کون سا ہوگا کہ جس فعل قبیح سے نبی ﷺ کی احادیث میں خلط اور اشتباہ واقع ہو اور صحیح احادیث بھی مشتبہ ہو جائیں، نتیجۃً دین کی بنیادیں ہل کر رہ جائیں۔اس فعل کا ضرر اس صورت میں اور بھی دوبالا ہو جاتا ہے جب کہ یہ موضوع احادیث غیر محدثین پر پیش کی جائیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بیشتر فقہاء اور صوفیاء کی کتب مثلاً ہدایہ، احیاء علوم الدین للغزالی، فتوح الغیب، غنیۃ الطالبین لعبد القادر جیلانی اور قوت القلوب لابی طالب المکی وغیرہ ایسی احادیث سے بھری پڑی ہیں۔

شیخ ابوعبداللہ محمد بن مرتضی الیمانی موضوعات کے ضرر پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''دین میں زیادت کی انواع میں سے ایک عمداً کذب بھی ہے۔یہ چیز ان لوگوں کے لئے بہت ضرر رساں

---

(۱) الارشاد للنووی ۱/۲۰۰-۲۰۱، تقریب النواوی مع تدریب الراوی ۱/۳۳۰، فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۶، فتح الباقی ۱/۳۳۵، التقریر والتحبیر ۲/۲۴۰

(۲) شرح مقدمۃ صحیح مسلم للنووی ۱/۷۰، فتح المغیث للسخاوی ۲/۷۶

(۳) تدریب الراوی ۱/۳۳۱ ملخصاً

ہے جو ائمہ حدیث و تاریخ و سیر میں سے نہیں ہیں اور نہ ہی ان چیزوں کے بارے میں ان ائمہ کے نقد سے واقف ہیں، کیونکہ وہ اہل تحقیق کے نزدیک متواتر چیزوں اور غیر اہل تحقیق کے نزدیک مزوّرہ چیزوں میں فرق نہیں کرتے ـــــ اس بیماری کے لئے اس فن میں اتقان، رسوخ اور مجرد دعاوی سے اہل تحقیق کے ساتھ عدم معارضہ کے علاوہ کوئی دوا کارگر نہیں ہو سکتی۔ یہ علم محنت طلب، طویل مدت کا محتاج، علوم حدیث کی معرفت اور دعوی میں عدم عجلت وغیرہ کا متقاضی ہے، کیونکہ اس میں رسوخ رسول اللہ ﷺ اور سلف وصالحین کے احوال کے ضروری علم کے حصول کے بغیر بعید از امکان ہے الخ۔"(۱)

محاربہ سُنّت کا آغاز اور فتنۂ وضع حدیث قدم بہ قدم

تاریخ بتاتی ہے کہ جب سے دنیا انسانیت کی ہدایت اور فوز و فلاح کے داعی اس دین حق سے متعارف ہوئی اسی وقت سے دشمنان اسلام نے اس دین فطرت کے خلاف علی الاعلان طرح طرح کی محاذ آرائیاں شروع کر دی تھیں، لیکن جب اللہ تعالی نے مسلمانوں کو غلبہ عطا فرمایا تو ان دشمنان دین نے اپنی مخالفتوں اور محاذ آرائیوں کو منافقت، بالفاظ دیگر مصلحت، کی چادر میں چھپا دیا تھا، لیکن حق یہ ہے کہ وہ خفیہ طریقہ پر اسلام کی جڑیں کھوکھلی کرنے سے کبھی باز نہ آئے۔ ان کے کارآمد بہت سارے خفیہ طریقوں میں سے ایک موثر طریقہ جعلی حدیثیں گھڑ کر دین میں فساد پیدا کرنا بھی تھا۔ لیکن عہد رسالت میں احادیث نبوی کذاب اور منافقین کی دست برد سے محفوظ تھیں۔ کوئی شخص اس دور سعید میں جھوٹی حدیثیں وضع کرنے کی جسارت نہ کر سکا، اس کی تین وجوہ تھیں:

۱- خود رسول اللہ ﷺ کا بہ نفس نفیس موجود ہونا کہ جو دروغ بافی کا فی الفور اور بہ آسانی ازالہ فرما سکتے تھے۔
۲- آں ﷺ پر وحی کا نازل ہونا جو منافقین کے اسرار کو طشت از بام کر دیا کرتی تھی، اور
۳- آں ﷺ پر جھوٹ بولنے کے بارے میں وعید شدید ہونے کے باعث ہر شخص انتہائی محتاط نظر آتا تھا۔ عہد رسالت میں تلاش بسیار کے بعد فقط ایک واقعہ ملتا ہے جسے حضرت بریدہؓ نے یوں روایت کیا ہے:

"قبیلہ بنولیث مدینہ منورہ سے ایک میل کے فاصلہ پر رہتا تھا۔ دور جاہلیت میں ایک شخص نے اپنا رشتہ طلب کیا تھا جسے اہل قبیلہ نے رد کر دیا تھا۔ پھر ایک دن وہی شخص ان کے پاس آیا۔ اس نے نیا لباس زیب تن کیا ہوا تھا۔ اس نے اہل قبیلہ سے کہا کہ نبی ﷺ نے مجھے یہ لباس پہنایا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ تمہارے جان و مال کے بارے میں جو فیصلہ چاہوں کروں۔ یہ بتا کر وہ اسی عورت کے پاس جا کر ٹھہر گیا جس کا اس نے رشتہ طلب کیا تھا۔ اہل قبیلہ نے اپنا

(۱) إیثار الحق لابن المرتضی الیمانی، ص ۱۲۸

ایک آدمی نبی ﷺ کے پاس تحقیق کے لئے بھیجا۔ آں ﷺ نے تمام باتیں سن کر فرمایا: وہ اللہ کا دشمن جھوٹا ہے، پھر آپؐ نے ایک شخص ان اہل قبیلہ کے پاس بھیجا اور اسے حکم دیا کہ اگر اس شخص کو زندہ پانا تو قتل کر دینا اور اگر مردہ پانا تو جلا دینا۔ جب رسول اللہ ﷺ کا فرستادہ اس قبیلہ میں پہنچا تو وہ شخص سانپ کے ڈسنے سے مر چکا تھا، لہذا اسے جلا دیا گیا۔"

اس کی تخریج امام بن عدیؒ نے "الکامل فی الضعفاء" (۱) میں، امام ابن الجوزیؒ نے "الموضوعات" (۲) میں، ابن حزمؒ نے "الاحکام" (۳) میں اور طحاویؒ نے "مشکل الآثار" (۴) میں کی ہے۔ اس کی ایک شاہد روایت حضرت سعید بن جبیر سے مروی حدیث ہے لیکن اس میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرات علی وزبیر رضی اللہ عنہما کو اہل قبیلہ کے پاس بھیجا تھا اور فرمایا تھا:

"إذهبا فإن أدركتماه فاقتلاه." (۵)

لیکن جہالت کے باعث یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔ امام طبرانیؒ نے "الأوسط" میں اس قصہ کو عبداللہ بن عمرو کی حدیث سے بھی روایت کیا ہے لیکن اس میں حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو بھیجنے کا ذکر ہے۔ اس آخر الذکر حدیث کے متعلق امام ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

"ولكن فيه عطاء بن السائب وقد اختلط ، وأخرج البخاری والترمذی منه : " من كذب علی "— الحديث ."(٦)

اور طبرانیؒ ہی نے "الکبیر" میں عن محمد بن الحنفیہ جو روایت وارد کی ہے اس کی سند میں ابوحمزہ الثمالی موجود ہے جو کہ "ضعیف اور واہی الحدیث ہے۔" (۷)

اس واقعہ کو ملا علی قاری "الأسرار المرفوعۃ" (۸) میں اور جناب صہیب حسن بن عبدالغفار حسن صاحب نے "Criticism of Hadith Among Muslims With Reference to Sunan Ibn Majah" (۹) میں بلا تنقید نقل کیا ہے۔

سیاسی محرکات

عہد رسالت کے بعد خلفائے راشدین کے عہد میں سے حضرات ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے ادوار خلافت

---

(۱) کمافی تحذیر الخواص للسیوطی، ص ۳۲-۳۳
(۲) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۵۵-۵۶
(۳) الاحکام لابن حزم ۲/۸۲-۸۳
(۴) مشکل الآثار ۱/۱۶۴-۱۶۵
(۵) مصنف عبدالرزاق نمبر ۲۰۴۹۵
(۶) مجمع الزوائد للہیثمی ۱/۱۴۵-۱۴۶
(۷) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للہیثمی ۱/۱۴۵
(۸) الأسرار المرفوعۃ للقاری، ص ۱۸-۲۶
(۹) Criticism of Hadith Among Muslims With Reference to Sunan Ibn Majah, P.33

میں بھی یہ فتنہ سر نہ اٹھا سکا، لیکن جب خلیفہ ثالث حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے آخری عہد خلافت میں سیاسی اختلافات کی بنیاد پڑی تو عبداللہ بن سبا یہودی اور اس کے پیروؤں کے ذریعہ نبی ﷺ پر افتراء پردازی کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ پھر حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جب حضرت علیؓ خلیفہ بنے اور صفین کے مقام پر حضرات علی ومعاویہ رضی اللہ عنہما کے مابین محاذ آرائی ہوئی تو مسلمان تین فرقوں میں بٹ گئے: خوارج، شیعہ اور معتدل عوام۔ جب امت ان مختلف ومتنوع فرقوں میں بٹ گئی تو ایک طرف شیعہ حضرات نے حب علیؓ میں غلو سے کام لینا شروع کیا تو دوسری طرف خوارج ان کے دشمن بن گئے۔ جمہور اہل اسلام نے ان دونوں کے خلاف مسلک اعتدال کو اختیار کیا اور ان دونوں میں سے کسی بھی فرقہ سے متاثر نہ ہوئے۔ ان فرقوں کی چونکہ مقدور بھر کوشش یہ تھی کہ کسی طرح اپنے عقائد کو درست اور قرآن وحدیث کے مطابق ثابت کر دکھائیں لہذا انہوں نے وضع حدیث کا سہارا لیا۔ چونکہ کسی چیز کو صرف نبی ﷺ کی طرف منسوب کرنا ہی اس کی ترویج، اشاعت اور مقبولیت کا باعث ہوسکتا تھا لہذا ہر فرقہ نے کذب علی النبی ﷺ کو مباح سمجھ لیا، فإنا للہ وإنا إلیہ راجعون۔

یہی وہ دور ہے جس میں دشمنان اسلام کو مسلمانوں کے درمیان نفرت وانتشار کی وہ آڑ نظر آئی جس کے پس پردہ وہ دین اسلام کو صفحۂ کائنات سے مٹانے کے لئے آزادانہ طور پر تخریبی کاروائیاں کر سکتے تھے، چنانچہ ان کذاب اور منافقین نے اس سازگار فضا کا بھرپور فائدہ اٹھایا۔ یہ لوگ اصلاً وہ تھے جنہوں نے بعض سیاسی مصلحتوں یا مجبوریوں کے تحت اسلام کا لبادہ تو اوڑھ رکھا تھا لیکن درحقیقت اسلام ان کے دل کو کبھی بھی نہ بھایا تھا۔

جب بلاد اسلامیہ میں حدیث نبوی کی نقل وروایت کا بڑے پیمانہ پر چرچا ہوا اور تابعین صحابۂ کرام سے بڑے ذوق وشوق سے احادیث اخذ ونقل کرنے لگے تو گھات میں بیٹھے یہ دجال رونما ہوئے اور اپنے ہر باطل نظریہ کو اسلام میں داخل کرنے کے لئے جھوٹا دعوی کرنے لگے کہ فلاں صحابی نے ہم سے یہ حدیث نقل کی ہے۔ اس اعتبار سے اگر فتنۂ وضع حدیث کے آغاز کی تحدید وتعیین کی جائے تو یہ تقریباً ۴۱ھ کا زمانہ قرار پاتا ہے۔ امام حاکمؒ فتنۂ وضع حدیث کی نشأۃ اور ابتدا کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قد بدأ ظهور الوضع فی سنة إحدی وأربعین بعد الهجرة علی عهد الخلیفة الرابع علی بن أبی طالب حین تنازع المسلمون شیعا وأحزابا وانقسموا سیاسیا إلی جمهور وخوارج وشیعة." (۱)

جناب اصلاحی صاحب اس فتنہ کے مقاصد کو ان الفاظ کا جامہ پہناتے ہیں:

''امت مسلمہ اپنی تاریخ میں گوناگوں یلغاروں سے دوچار رہی ہے لیکن وضع حدیث کا فتنہ ان یورشوں میں

---

(۱) معرفۃ علوم الحدیث للحاکم، ص ۲۶۶

جداگانہ حیثیت کا حامل ہے اس لئے کہ معاندین اسلام نے قرون اولی میں اس کے ذریعے چاہا کہ علم رسول کا نہایت شانداراور بے مثال ذخیرہ اگر معدوم نہیں تو کم از کم مسخ ضرور ہو جائے۔"(۱)

ذیل میں ہم اس دور کے مختلف وضاعین کے طبقات اوران کی خطرناک سرگرمیوں کا جائزہ پیش کرتے ہیں:

خوارج اور وضع حدیث

ایک طرف تو خوارج بقول کعبی کاذب کو کبائر کا مرتکب بتاتے اوران کی تکفیر کرتے تھے (۲) لیکن دوسری طرف اپنے باطل عقائد ونظریات کی ترویج واشاعت کے لئے حدیثیں بھی وضع کیا کرتے تھے لیکن دوسرے تمام فرق باطلہ کی نسبت ان میں کذب بہت کم پایا جاتا تھا تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان میں وضاع موجود تھے، چنانچہ عبداللہ بن زبیر المقری، ابن لھیعہ سے نقل کرتے ہیں کہ:

"میں نے خوارج کے ایک شیخ کو جو کہ تائب ہو گیا تھا یہ کہتے ہوئے سنا ہے: "أنظروا عمن تأخذون دينكم فإنا كنا إذا هوينا أمرا صيرناه حديثا" یعنی تم دیکھا کرو کہ اپنا دین کس سے لے رہے ہو کیونکہ جب ہم لوگ کسی رائے کو پسند کر لیتے تھے تو اسے حدیث بنا کر پیش کیا کرتے تھے۔"(۳)

ایک دوسری روایت میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں:

"ونحتسب الخير في إضلالكم."(۴)

مصطفیٰ السباعی نے اس روایت کو چیلنج کیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ "اس کی نسبت زندیقوں کی طرف تو درست ہوسکتی ہے لیکن خوارج کی طرف وضع احادیث کو منسوب کرنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ مجھے تلاش بسیار کے بعد بھی ایسی کوئی حدیث نہیں مل سکی جسے خوارج نے وضع کیا ہو۔ اس بات کو تقویت اس چیز سے بھی ملتی ہے کہ کتب موضوعات میں مجھے کسی کذاب یا وضاع خارجی کا نام نہیں ملا۔"(۵)

سلیمان بن الاشعث کی روایت بھی اس امر کی تائید کرتی ہے، چنانچہ مروی ہے کہ:

"اہل الأہواء میں سے حدیث کے معاملہ میں خوارج سے بہتر کوئی نہیں، مثلاً عمران بن حطان اور ابوالحسان بن الاعرج۔"(۶)

مشہور نحوی المبرد کا قول ہے:

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص۱۲۶ (۲) الفرق بین الفرق، ص۴۵

(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۳۸-۳۹، المجروحین لابن حبان ۱/ ۸۲، المحدث الفاصل، ص۴۱۶، المدخل للحاکم، ص۱۹، الجامع للخطیب ۱/ ۱۳۷-۱۳۸، الکفایہ، ص۱۲۳، النکت ۲/ ۶۲۷، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۱، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۶۸، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۱۱، الآثار المرفوعہ، ص۱۵

(۴) الجرح والتعدیل ۱/ ۱ص۳۲، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۱ (۵) السنۃ ومکانتھا فی التشریع الاسلامی لمصطفیٰ السباعی، ص۸۲

(۶) الکفایہ، ص۱۳۰

''خوارج کے تمام فرقے جھوٹ اور گناہ کے مرتکب سے بیزاری کا اظہار کرتے تھے۔''(۱)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ مشہور عقدی خارجی شاعر عمران بن حطان السدوسی کے متعلق لکھتے ہیں :"قال قتادة: كان لايتهم في الحديث وقال ابو داؤد: ليس في أهل الأهواء أصح حديثا من الخوارج."(۲)

اور شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ بعض مواقع پر فرماتے ہیں:

''خوارج دانستہ کبھی کذب بیانی نہیں کرتے ،ان کی راست گفتاری ضرب المثل ہے......خوارج سے زیادہ سچا اور عدل وانصاف والا کوئی دوسرا گمراہ فرقہ نہیں ہے۔''(۳)

شیعہ اور وضع حدیث

ہم دیکھتے ہیں کہ شیعوں کا بنیادی طور پر نقطۂ نظر یہ رہا ہے کہ حضرت علی بوجوہ، رسول اللہ ﷺ کے اصل جانشین تھے، مگر جنگ صفین کے بعد شیعی مکتب فکر نے ایک نیا رخ بدلا اور بکثرت زنادقہ، منافقین اور ارباب بدعات دین میں فساد و بگاڑ پیدا کرنے کی غرض سے حضرت علیؓ کے اعوان وانصار میں شامل ہو گئے اور یہی لوگ بعد میں شیعان علی یا شیعہ کہلائے۔ یہ لوگ برملا حضرت علیؓ کو وصی کہا کرتے تھے۔ ان کا دعوی تھا کہ حضرت علیؓ کی خلافت کے متعلق رسول اللہ ﷺ نے وصیت فرمائی تھی چنانچہ وہ اس کے اصل مستحق تھے اور جن لوگوں نے انہیں ان کے حق خلافت سے محروم رکھا وہ غاصب وظالم تھے۔ اس عقیدہ کے زیر اثر وہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کی شان میں سخت گستاخی کیا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کے بعد وہ حضرت حسنؓ، پھر حضرت حسینؓ کی خلافت کے قائل تھے۔ بظاہر یہ ایک سیاسی نقطۂ نظر تھا لیکن اس کے پس پردہ اصل مقاصد کچھ اور ہی تھے۔

یہ شیعہ حب علیؓ میں اس قدر غلو کرتے تھے کہ ان میں سے بعض الوہیت علیؓ کے قائل تھے، بعض کے نزدیک اللہ تعالی کی ذات پاک حضرت علیؓ میں حلول کر آئی تھی، بعض حضرت علیؓ کو رسول اللہ ﷺ کے بعد نبی مانتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ جبریلؑ سہواً محمد ﷺ کی جانب رسالت کا پیغام لے آئے تھے حالانکہ اصلاً پیغام الٰہی حضرت علیؓ کی جانب بھیجا گیا تھا۔ حضرت علیؓ کی وفات کے بعد بعض شیعہ کا خیال تھا کہ حضرت علیؓ فوت نہیں ہوئے ہیں بلکہ بادلوں کی اوٹ میں چلے گئے ہیں اور لوٹ کر آئیں گے۔ اسی طرح یہ شیعہ قرآن کریم کی تاویلات باطلہ بھی کیا کرتے تھے اور قرآن کریم کے ستر بطن بتاتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام گمراہ کن باتیں محض سیاسی نقطۂ نظر کے اختلاف کے باعث وجود میں نہیں آسکتیں بلکہ اس سے مقصد محض دین میں فساد و بگاڑ پیدا کرنا تھا اور اس کے لئے انہوں نے اپنے سیاسی اختلافات کو ڈھال کے طور پر استعمال کیا۔ شیخ محمد محمد ابوزہو فرماتے ہیں:

---

(۱) الکامل للمبرد ۲/۱۰۹ (۲) ھدی الساری لابن حجر ص ۴۳۲-۴۳۳

(۳) منہاج السنۃ ۳/۳۱

''میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ تشیع ایک اوٹ ہے جس کے پیچھے اکثر اعدائے اسلام مثلاً ایرانی، رومی اور یہودی اس لئے چھپے رہے تا کہ دین اسلام کو نقصان پہنچائیں اور اسلامی حکومت کے نظام کو تہ و بالا کردیں۔ ایرانی اس زعم میں مبتلا تھے کہ وہ شروع سے آزاد رہے اور لوگوں پر حکومت کرتے چلے آئے ہیں سب لوگ ان کے نوکر چاکر اور غلام ہیں۔ جب عربوں کے ہاتھوں اللہ عزوجل نے انکو ذلیل کیا اور ان کی حکومت چھین لی تو ان پر مصیبت کے پہاڑ ٹوٹ پڑے۔ یہ وہی عرب تھے جن سے بڑھ کر ذلیل ان کی نظر میں دوسرا کوئی نہ تھا یہی وجہ ہے کہ وہ اسلامی حکومت کے سامنے سرنگوں ہونے کے لئے تیار نہ تھے اور ہمیشہ اس بات کے لئے مصروف جہد وسعی رہا کرتے تھے کہ کسی طرح اپنا کھویا ہوا مجد و وقار واپس لے لیں، مگر یہ ان کے بس کا روگ نہ تھا۔ لڑائیوں کے دوران ان پر یہ حقیقت آشکارا ہو چکی تھی کہ مسلمان ان سے زیادہ طاقتور زیادہ حوصلہ منداور شجاع ہیں۔ چنانچہ عجمی کفار نے مسلمانوں کو کمزور کرنے کے لئے حیلے بہانے تلاش کرنے شروع کر دیئے انہوں نے سوچا کہ مسلمانوں کو کمزور کرنے کے لئے مکر وفریب سے بڑھ کر دوسرا کوئی حیلہ کارگر نہیں ہوسکتا چنانچہ ان میں سے کچھ لوگ بظاہر اسلام کا لبادہ اوڑھ کر شیعہ کے ساتھ مل گئے اور حب اہل بیت کا مظاہرہ کرنے لگے...... انہوں نے مسلمانوں میں غلط سلط عقائد پھیلا کر ان کو صحیح اسلامی احکام وتعلیمات سے منحرف کر دیا الخ۔''(۱)

الغرض مسلمانوں کی صفوں میں گھسے ہوئے ان شیعہ نما اعدائے اسلام جو حرب و پیکار اور دلیل و برہان کے ذریعہ اسلام کو کچھ نقصان نہ پہنچا سکتے تھے انہوں نے دجل اور فریب دہی کے لئے اپنے اپنے اغراض ومقاصد اور اپنے اپنے عقائد ونظریات کی تائید میں رسول اللہ ﷺ، حضرت علیؓ اور اہل بیت کی جانب منسوب کر کے جھوٹی حدیثیں گھڑنا شروع کر دیں، لیکن ان سب موضوع احادیث میں موجود ایک قدر مشترک یہ تھی کہ وہ حضرت علیؓ کی قدر ومنزلت اور کبار صحابہ بالخصوص خلفائے ثلاثہ اور حضرت معاویہؓ کی تنقیص وتوہین سے لبریز ہوتی تھیں۔ مشہور شیعہ عالم ابن ابی الحدید کا قول ہے:

''اصلاً حدیث میں جھوٹی چیزیں پہلے پہل شیعوں کے ذریعہ داخل کی گئی تھیں۔ شروع شروع میں انہوں نے اپنی محبوب شخصیت کی حمایت میں بہت ساری حدیثیں گھڑیں۔ وضع حدیث کی یہ تحریک ان میں اپنے مخالفین کی دشمنی سے پیدا ہوئی تھی۔ جب بکریہ (حامیان ابوبکر) نے شیعہ کو دیکھا کہ وہ کیا کر رہے ہیں تو انہوں نے بھی اپنی محبوب شخصیت کی حمایت میں احادیث گھڑ لیں۔''(۲)

جنگ صفین کے موقع پر ان احادیث کو دیکھ کر حضرت علیؓ نے انتہائی افسوس کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا تھا:

"قاتلهم الله أي عصابة بيضاء سودوا وأي حديث من حديث رسول الله ﷺ

(۱) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابوزہو مترجم پروفیسر غلام احمد حریری، ص ۱۳۰-۱۳۱

(۲) شرح نہج البلاغہ ۱/ ۱۳۵، دار الکتب العربیۃ الکبری قاہرہ

أفسدوا "(۱)

'' خدا ان سبائیوں کو تباہ کرے۔امت مسلمہ کی کتنی روشن جماعت کو انہوں نے سیاہ کر دیا اور رسول اللہ ﷺ کی کتنی ہی حدیثوں کو انہوں نے بگاڑ دیا ہے۔''

حضرت علیؓ کے اس قول کو پچاس سے زائد اشخاص نے روایت کیا ہے۔(۲)

رافضیوں کی بے تحاشہ حدیث گھڑنے کی اس عادت کے پیش نظر امام مالکؒ نے فرمایا تھا:

"لاتكلمهم ولاترو عنهم فإنهم يكذبون"، (۳)''ان سے بات چیت نہ کرو اور نہ ان سے روایت کرو کیونکہ وہ جھوٹ بولتے ہیں۔''

اور قاضی شریک بن عبداللہ کا مشہور قول ہے:

"احمل عن كل من لقيت إلا الرافضة فإنهم يضعون الحديث ويتخذونه دينا ."

''جس سے بھی ملنے کا موقع ملے اس سے حدیث لے لو مگر روافض سے نہ لو کیونکہ وہ حدیثیں گھڑتے ہیں اور اسے ایک دینی کام سمجھتے ہیں۔''

بظاہر وضع حدیث ان اعدائے اسلام کا ایک سیاسی حربہ تھا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ذیل میں ان موضوع احادیث کی کچھ جھلکیاں بطور نمونہ پیش خدمت ہیں:

حب علیؓ میں غلو کی چند مثالیں

۱-"لكل نبي وصي ووارث وإن عليا وصيي ووارثي."(۴)

''ہر نبی کا ایک وصی اور وارث ہوا ہے۔میرے وارث اور وصی حضرت علیؓ ہیں۔''

۲-"خلقت أنا وعليّ من نوروكنا على يمين العرش قبل أن يخلق آدم الخ ." (۵)

''میں اور علی نور سے پیدا ہوئے ہیں۔حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق سے (ہزارہا سال) قبل ہم دونوں عرش کے دائیں جانب (مکین) تھے۔''

۳-"من مات وفي قلبه بغض لعليّ بن أبي طالب فليمت يهوديا أو نصرانيا." (۶)''جو شخص اس حالت میں مرا کہ اس کے دل میں حضرت علیؓ کے تئیں بغض موجود تھا تو یا تو وہ

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۲ (۲) تہذیب ۷/۳۷۵

(۳) منہاج السنۃ ۱/۱۳، المنتقی من منہاج الاعتدال، ص ۲۱

(۴) تاریخ دمشق لابن عساکر ۳/۵، المناقب للخوارزمی، ص ۴۲، میزان للذہبی ۲/۲۷۳، ینابیع المودۃ للقندوزی الحنفی، ص ۲۳۲، ۲۴۸، مناقب علی لابن المغازی، ص ۲۰۰، ذخائر العقبیٰ للطبری، البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر ۷/۳۴۷

(۵) الفوائد المجموعہ، ص ۳۴۲-۳۴۳ (۶) نفس مصدر، ص ۳۷۳

یہودی ہوکر مرا یا نصرانی ہوکر۔''

۴-"حب علي يأكل السيئات كما تأكل النا ر الحطب."(۱)''علی بن ابی طالب کی محبت برائیوں کو اس طرح کھا جاتی ہے جس طرح کہ آگ لکڑی کو کھا جاتی ہے۔''

۵-"من أراد أن ينظر إلى آدم فی علمه ونوح فی فهمه وإبراهيم فی حكمه ويحيىٰ فی زهده وموسىٰ فی بطشه فلينظر إلى عليّ ." (۲)

''جو حضرت آدمؑ جیسا علم، حضرت نوحؑ جیسی فہم وفراست، حضرت ابراہیمؑ جیسی دانائی، حضرت یحییٰ جیسا تقوی اور حضرت موسیٰؑ جیسا رعب وداب دیکھنا چاہے تو وہ حضرت علیؓ کو دیکھ لے۔''

۶-"ستكون فتنة فإن أدركها أحد منكم فعليه بخصلتين كتاب الله وعلی بن أبی طالب."(۳)''میرے بعد ایک عظیم فتنہ برپا ہوگا۔تم میں سے جو کوئی اسے پائے تو وہ دو چیزوں کو ہاتھ سے نہ جانے دے۔ایک کتاب اللہ اور دوسرے علی بن ابی طالب۔''

۷-"يا عليّ أخصمك بالنبوة ولانبوة بعدی وتخصم الناس بسبع ولايحاجك فيها أحد من قريش، أنت أولهم إيمانا بالله، وأوفاهم بعهد الله، وأقومهم بأمر الله الخ۔"(۴)

''اے علی میں آپ کو نبوت کے ساتھ مختص کرتا ہوں حالانکہ میرے بعد کوئی نبی نہ آئے گا۔سات باتوں کے سبب لوگ تجھ سے بغض رکھیں گے لیکن قریش میں سے کوئی آپ سے نہ جھگڑے گا کیونکہ قریش میں سے اسلام لانے والوں میں آپ نے سبقت کی تھی۔آپ اللہ کے عہد میں سب سے زیادہ پابند اور اس کے حکم پر سب سے زیادہ قائم رہنے والے ہیں۔''

۸-"أنا مدينة العلم وعليّ بابها ."(۵)''میں علم کا شہر ہوں اور علی اس کا باب ہیں۔''

۹-"علی منی بمنزلتی من ربی."(۶)

اور

---

(۱)الفوائد المجموعہ،ص ۳۶۷ (۲)نفس مصدر،ص ۳۶۷

(۳)الفوائد المجموعہ،ص ۳۴۵

(۴)حلیۃ الأولیاء ۱/ ۶۵-۶۶، تاریخ دمشق لابن عساکر ۱/ ۱۱۷-۱۶۰، الریاض النضرۃ للطبری ۲/ ۲۶۲، المناقب للخوارزمی،ص ۷۱، میزان للذہبی ۱/ ۳۱۳، کفایۃ الطالب للکنجی الشافعی،ص ۲۷۰، الغدیر للأمینی ۳/ ۹۶، ینابیع المودۃ للقندوزی،ص ۳۱۵، منتخب الکنز بہامش مسند الإمام احمد ۵/ ۳۴، فرائد السمطین ۱/ ۱۷۴-۲۲۳، مطالب السؤل ۱/ ۹۵، شرح نہج البلاغہ ۹/ ۱۷۳، الفوائد المجموعہ،ص ۳۴۴

(۵)تاریخ دمشق لابن عساکر ۲/ ۴۶۴، ۹۸۴-۹۹۷، تاریخ الخلفاء للسیوطی،ص ۱۷۰، مقتل الحسین للخوارزمی ۱/ ۴۳، الاستیعاب بہامش الاصابہ ۳/ ۳۸، میزان للذہبی ۱/ ۴۱۵، الفتح الکبیر للنبہانی ۱/ ۱۷۶، الجامع الصغیر للسیوطی ۱/ ۹۳، منتخب الکنز بہامش مسند الإمام احمد ۵/ ۳۰، الفوائد المجموعہ،ص ۳۴۸، شرح نہج البلاغہ لابن ابی الحدید ۷/ ۲۱۹ بتحقیق ابی الفضل

(۶)ذخائر العقبی للطبری،ص ۶۴، الریاض النضرۃ ۲/ ۲۱۵، الصواعق المحرقہ،ص ۱۰۶، إحقاق الحق ۷/ ۲۱۷

۱۰-"ذکر علیّ عبادۃ ."(۱)وغیرہ۔

مزید تفصیل کے لئے کتب موضوعات بالخصوص الموضوعات لابن الجوزی،(۲)اللآ لی المصنوعۃ ،(۳) تنزیہ الشریعۃ ،(۴)الأسرار المرفوعۃ ،(۵)اور الفوائد المجموعۃ ،(۶)وغیرہ کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

بغض معاویہؓ و شیخین میں غلو کی چند مثالیں

اب حضرت عمرؓ اور بنوامیہ سے متنفر کرنے والی موضوع روایات کے چند نمونے ملاحظہ فرمائیں:

۱-''حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے گلے میں رسی ڈال کر آپ کو کھینچا تھا۔حضرت فاطمہؓ پیچھے سے چلا رہی تھیں اور حسن و حسین رو رہے تھے۔''(۷)

۲-''حضرت عمرؓ نے حضرت فاطمہؓ کو دروازہ اور دیوار کے درمیان اس قدر زور سے دبایا تھا کہ وہ تکلیف سے ابوابو پکارنے لگی تھیں۔''

۳-''حضرت عمرؓ نے حضرت فاطمہؓ کو چابک سے مارا تھا جس سے ان کے بازو پر اس طرح کا نشان پڑ گیا تھا جیسے کہ ان کے بازو پر بازو بند بندھا ہوا ہو۔''وغیرہ

۴-جعفر بن محمد نے اپنے والد باقر سے روایت کی کہ نبی ﷺ نے فرمایا:"إذا رأیتم معاویۃ یخطب علی منبری فاقتلوہ."(۸)یعنی جب تم معاویہ کو میرے منبر پر خطبہ دیتے دیکھو تو اسے قتل کر دو۔''

۵- نبی ﷺ نے فرمایا:''میں نے بنوامیہ کو زمین کے منبروں پر دیکھا ہے۔وہ تمہارے بادشاہ قرار پائیں گے اور تم ان کو بدترین حاکم پاؤ گے۔''

۶-بیان کیا گیا ہے کہ جب حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی تو ایک شخص نے ان کی خدمت مین حاضر ہو کر کہا:

''آپ نے اہل ایمان کو حضرت معاویہؓ کے ہاتھ پر بیعت کر کے رسوا کر دیا تو حضرت حسنؓ نے فرمایا: مجھے معتوب نہ کرو کیونکہ نبی ﷺ نے جب خواب میں بنوامیہ کو اپنے منبر پر دیکھا تو آپ خوش نہ ہوئے۔اس وقت سورۃ الکوثر اور سورۃ القدر نازل ہوئیں۔سورۃ القدر میں جو ﴿لیلۃ القدر خیر من ألف شھر﴾(۹)فرمایا گیا ہے تو اس سے بنوامیہ کی حکومت کی مدت کی طرف اشارہ ہے یعنی یہ تقریباً تراسی سال چار ماہ رہے گی۔پھر نبی ﷺ نے بنوحکم

---

(۱) تاریخ دمشق لابن عساکر ۱۲/۲،ص ۱۵۳،اللآ لی المصنوعہ ۱/ ۳۸۹،سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ للالبانی ۴/ ۲۱۶

(۲)الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۳۳۸-۴۰۱ (۳)اللآ لی المصنوعہ للسیوطی ۱/ ۳۲۰-۳۷۱

(۴)تنزیہ الشریعہ لابن عراق ۱/ ۳۵۱-۴۱۵ (۵)الأسرار المرفوعۃ للقاری،ص ۳۴۳

(۶)الفوائد المجموعہ للشوکانی،ص ۳۴۲-۳۸۳ (۷)شرح نہج البلاغۃ ۱/ ۱۳۵

(۸)الفوائد المجموعہ،ص ۴۰۷،تنزیہ الشریعہ ۲/ ۸ (۹)سورۃ القدر-۳

بن ابی العاص کو اپنے منبر پر بندروں کی طرح اچھلتے کودتے دیکھا۔ اس منظر سے آپ اس درجہ کبیدہ خاطر ہوئے کہ پھر کبھی کھل کر ہنس نہ سکے حتی کہ خالق حقیقی سے جا ملے۔ اسی ضمن میں اللہ عز وجل نے یہ آیت نازل فرمائی ہے: ﴿وماجعلنا الرء یا التی أریناك إلا فتنة للناس و الشجرة الملعونة فی القرآن﴾(۱)

یعلی بن مرہ کی روایت میں ہے:

''اس آیت میں "الشجرة الملعونة" سے بنوامیہ مراد ہیں۔''

اور حضرت عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے کہ آں رضی اللہ عنہا نے مروان بن حکم سے کہا:

''میں نے نبی ﷺ سے سنا وہ تمہارے باپ اور دادا سے فرما رہے تھے کہ "الشجرة الملعونة" سے مراد تم بنوامیہ ہو۔''

ان احادیث کو وضع کرنے اور پھیلانے میں شیعوں کے ساتھ بنوامیہ کے سیاسی حریف بنوعباس کے دعاۃ بھی شریک ہو گئے تھے۔

بنوامیہ کے جاہل اعوان اور وضع حدیث

جب شیعہ اور بنوعباس کی اس افتراء پردازی کو بنوامیہ کے بعض جاہل اعوان وانصار نے دیکھا تو انہوں نے بھی انتقاماً حضرات خلفائے ثلاثہ و معاویہ رضی اللہ عنہم کی مدح و توصیف میں حدیثیں گھڑ کر گویا شیعوں کے اتہامات کا توڑ پیدا کرنا چاہا جیسا کہ اوپر ابن ابی الحدید کے حوالہ سے نقل کیا جا چکا ہے بلکہ ابن ابی الحدید، جو کہ مشہور شیعہ عالم ہے، کا دعوی ہے کہ:

''حضرت امیر معاویہؓ نے اس شخص کو کثیر رقم کا انعام دینے کا اعلان کیا تھا جو حضرت علیؓ کی ذم میں احادیث گھڑے۔''(۲)

لیکن تاریخی روایات کے تنقیدی مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ امیر معاویہؓ کی طرف اس اعلان کی نسبت قطعاً درست نہیں ہے۔

ان جوابی موضوع احادیث کے چند نمونے ملاحظہ فرمائیں:

۱-"إن فی السماء الدنیا ثمانین ألف ملك یستغفرون الله لمن أحب أبا بکر وعمر وفی السماء الثانیة ثمانون ألف ملك یلعنون من أبغض أبا بکر وعمر ."(۳)

''آسمان دنیا پر اسی ہزار (۸۰۰۰۰) فرشتے ایسے ہیں جو اس شخص کے لئے مغفرت طلب کرتے ہیں جو

---

(۱) سورۃ الاسراء-۶۰ (۲) شرح نہج البلاغۃ ۱/۱۳۵
(۳) الفوائد المجموعۃ ص ۳۳۸

حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے محبت رکھتا ہو۔ اسی طرح دوسرے آسمان پر اسی ہزار (۸۰۰۰۰) فرشتے ایسے ہیں جو ان لوگوں پر لعنت بھیجتے ہیں جو حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے عداوت رکھتے ہوں۔''

۲-"ما في الجنة شجرة إلا مكتوب على كل ورقة منها لاإله إلا الله محمد رسول الله وأبوبكر الصديق وعمرالفاروق وعثمان ذوالنورين."(۱)

''جنت میں جو بھی درخت ہے اس کے ہر پتہ پر کلمہ طیبہ، حضرات ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور عثمان ذوالنورین کے اسماء لکھے ہوئے ہیں۔''

۳-"بينما النبي ﷺ مع جبريل إذ مر أبو بكر فقال:هذا أبوبكر قال: أتعرفه يا جبريل؟ قال نعم،إنه في السماء أشهر منه في الأرض، إن الملائكة لتسميه حليم قريش وإنه وزيرك في حياتك وخليفتك بعد موتك."(۲)

''ایک مرتبہ جبریلؑ نبی ﷺ کے ہمراہ تھے کہ وہاں سے حضرت ابوبکرؓ کا گزر ہوا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: یہ ابوبکر ہیں، کیا تم انہیں پہچانتے ہو؟ جبریلؑ نے کہا: ہاں یہ آسمان پر زمین سے زیادہ مشہور ہیں۔ ملائکہ ان کو حلیم قریش کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ آپ کی زندگی میں آپ کے وزیر اور آپ کی وفات کے بعد آپ کے خلیفہ ہوں گے۔''

۴-"الأمناء عند الله ثلاثة : أنا وجبريل ومعاوية." (۳)

''اللہ تعالیٰ کے نزدیک تین امانت دار ہیں: میں، جبریلؑ اور معاویہؓ۔''

۵-''جب تم معاویہؓ کو میرے منبر پر خطبہ دیتے سنو تو اس کی بات کو قبول کر لو کیونکہ وہ امین و مامون ہے۔'' (تاریخ بغداد ۱/ ۲۵۹، الأباطیل للجوزقانی ۱/ ۲۰۵، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۲۷، اللآلی ۱/ ۴۲۶)

۶-''اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ اور معاویہ کو اپنی وحی کا امین قرار دیا ہے۔ کچھ بعید نہ تھا کہ کثرت علم اور امین وحی ہونے کے سبب حضرت معاویہ کو نبی بنا دیا جاتا۔ اللہ تعالیٰ معاویہؓ کے سارے گناہ بخش دے گا اور انہیں محاسبہ اعمال سے بچائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی کتاب کا علم دیا اور اسے ہدایت دینے والا اور ہدایت یافتہ بنایا۔''

۷-''سلمہ بن مخلد سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''اے اللہ معاویہ کو لکھنا سکھا اور مختلف شہروں میں اسے حکومت عطا فرما۔''

۸-'' حذیفہ بن یمان روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "يبعث معاوية يوم القيامة وعليه رداء من نور الإيمان ."(۴)

(۱) الفوائد المجموعہ، ص ۳۴۲
(۲) نفس مصدر، ص ۳۳۲
(۳) نفس مصدر، ص ۴۰۴، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۶
(۴) الفوائد المجموعۃ، ص ۴۰۶، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۷

''قیامت کے دن جب معاویہ اٹھائے جائیں گے تو وہ نور کی ایک چادر اوڑھے ہوں گے۔''

مزید تفصیل کے لئے ''الموضوعات'' لابن الجوزی (۱)، ''اللآلی المصنوعۃ'' للسیوطی (۲)، ''تنزیہ الشریعۃ (۳)''، ''الفوائد المجموعہ (۴)''، اور ''الأسرار المرفوعۃ (۵)''، وغیرہ کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

بنوعباس کے دعاۃ اور واضع حدیث

یہ سیاسی دنگل ایک زمانہ تک یونہی جاری رہا حتی کہ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں بنوامیہ کے اقتدار کو ختم کرنے کے لئے بنوعباس نے شیعوں کی مدد سے ایک دوسرا سیاسی حربہ استعمال کیا، اور وہ تھا خفیہ طور پر عباسی دعوت کی تبلیغ و تشہیر۔ اس کے لئے ان کی جانب سے بارہ نقیب اور ستر اعوان وانصار مقرر کئے گئے۔ یہ لوگ کبھی تاجروں کے بھیس میں، کبھی حجاج کے بھیس میں اور کبھی عابد و زاہد بزرگوں کے بھیس میں لوگوں سے ملتے اور لوگوں میں عباسی دعوت کو پھیلاتے تھے۔ یہ مبلغین اپنے سیاسی اہداف و مقاصد کے حصول کے لئے حسب ضرورت و حسب منشا احادیث گھڑ لیا کرتے تھے جن میں سے اکثر ایسی احادیث ہوتی تھیں جن میں بنوامیہ سے نفرت دلائی گئی ہو اور بنوعباس کی بشارت دی گئی ہو۔ اس خفیہ دعوت کا اثر یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ لوگ ان کی طرف مائل ہونے لگے۔ علامہ خضری بیان کرتے ہیں:

''اس دعوت کا مشہور مبلغ ابومسلم الخراسانی تھا۔ ۱۲۷ھ میں جب اس نے دیکھا کہ لوگ بنوعباس کی خلافت قبول کرنے پر آمادہ ہو چکے ہیں تو اس نے بلاد خراسان میں انقلابی تحریک کا بیڑا اٹھایا اور پورے خراسان میں اپنے داعیوں سے جس قدر کام لے سکتا تھا لیا۔''(٦)

ان دعاۃ کی وضع کردہ احادیث میں سے بنوامیہ کی مذمت میں بیان کی جانے والی چند احادیث اوپر نقل کی جا چکی ہیں، اب ذیل میں ایسی چند روایات ملاحظہ فرمائیں جن میں عباسی خلافت کی بشارت دی گئی ہے:

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت عباس کو آتے ہوئے دیکھا تو فرمایا:

"هذا عمی أبو الخلفاء الأربعين أجود قريش كفا وأجملها من ولده السفاح والمنصور والمهدی ياعم بی فتح اللهَ هذا الأمر و يختمه برجل من ولدك ."(٧)

''یہ میرے چچا چالیس خلفاء کے باپ ہیں۔ یہ قریش میں سب سے زیادہ سخی اور حسین و جمیل ہیں۔ ان کی اولاد میں سفاح، منصور اور مہدی خلیفہ ہوں گے۔ اے میرے چچا! اللہ تعالیٰ نے اس امر کا آغاز میرے ساتھ کیا اور اس کا اختتام تیری اولاد میں سے ایک شخص کے ہاتھوں ہوگا۔''

---

(۱) ۱/۳۰۳-۳۳۷، ۲/۱۵-۲۷
(۲) ۱/۲۸٦-۴۲۰، ۴۱۴، ۴۲۹
(۳) ۱/۳۴۱-۳۵۱، ۲/۳-۱۰
(۴) ص ۳۳۰-۳۴۲
(۵) ص ۳۴۲-۳۴۳
(٦) تاریخ الأمم للخضری، ص ۲۰
(٧) تنزیہ الشریعۃ ۲/۱۱

۲-عبدالعزیز بن بکار سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ بنوامیہ جتنے دن حکومت پر قابض رہے، بنوعباس اس سے دوگنا عرصہ تک خلافت کو سنبھالیں گے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

"یلی ولد العباس من کل یوم یلیه بنو أمية يومين ولكل شهر شهرين." (۱)

۳-حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

''میں نے بنوامیہ کو اپنے منبر پر باری باری چڑھتے دیکھا تو مجھے سخت ناگوار ہوا، لیکن جب بنوعباس کو باری باری اپنے منبر پر چڑھتے دیکھا تو خوش ہوا۔''

۴-حضرت عبداللہ بن عباس سے مرفوعاً مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا:

''جب تیرے بیٹے سیاہ مکانوں میں رہیں، سیاہ لباس پہنیں اور اہل خراسان ان کے معاون بنیں تو اقتدار ہمیشہ ان میں رہے گا حتی کہ وہ اسے حضرت عیسیٰؑ کے سپرد کر دیں۔'' وغیرہ

حضرت معاویہ اور بنوامیہ کی تنقیص کی حد تک تو شیعہ حضرات بنوعباس کے حامی و ناصر تھے لیکن جب عوام کو بنوامیہ کے اقتدار سے متنفر کرنے میں ان کی کوششیں کامیاب ہوگئیں تو ان دونوں گروہوں میں اقتدار پر قابض ہونے کے لئے رسہ کشی چالو ہوگئی۔ بنوعباس اقتدار کو اپنے ہاتھوں میں لینا چاہتے تھے جبکہ شیعہ اقتدار کو حضرت علیؓ کی اولاد میں منتقل کرنے کے خواہاں تھے۔ بنوعباس نے شیعوں کے زور کو کمزور کرنے اور حضرت علیؓ کی اولاد کو دعوی خلافت سے باز رکھنے کے لئے پھر احادیث وضع کرنے کا طریقہ اختیار کیا، چنانچہ اس بارے میں چند مشہور روایات بطور مثال پیش خدمت ہیں:

۱-''ایک مرتبہ نبی ﷺ نے حضرت ابن عباسؓ کو مخاطب فرما کر کہا کہ آپ کی اولاد بادشاہ ہوگی، اس وقت حضرت علیؓ بھی موجود تھے۔ پھر آپؐ نے حضرت علیؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: آپ کی اولاد میں سے کوئی بھی خلیفہ نہ بنے گا۔''

۲-''ام سلمہ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں تھی کہ خلافت کا تذکرہ ہونے لگا۔ حاضرین نے کہا کہ حضرت فاطمہؓ کی اولاد اس منصب کو سنبھالے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وہ ہرگز برسر اقتدار نہ آسکیں گے، البتہ میرے چچا کی اولاد خلیفہ ضرور بنے گی اور وہ حضرت عیسیٰؑ کے دوبارہ دنیا میں تشریف لانے پر اپنا اقتدار ان کے سپرد کر دے گی۔''

۳-حضرت علی سے مرفوعاً مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "هبط عليّ جبريل وعليه قباء أسود وعمامة سوداء فقلت ما هذه الصورة التي لم أرك هبطت عليّ فيها، قال: هذه صورة

---

(۱) تنزیہ الشریعہ ۲/۱۱

الملوك من ولد العباس عمك، قلت وهم على حق ، قال جبريل : نعم ، فقلت : اللهم اغفر للعباس وولده حيث كانوا وأين كانوا ؟ قال جبريل : ليأتين على أمتك زمان يعز الله الإسلام بهذا السواد، قلت : رياستهم ممن ؟ قال من ولد العباس، قلت: وأتباعهم ؟ قال : من أهل خراسان ، قلت وأي شيء يملك ولد العباس ؟ قال : يملكون الأصفر والأخضر والحجر والمدر والسرير والمنبر والدنيا إلى المحشر والملك إلى المنشر."(۱)

یعنی ''ایک مرتبہ جبریلؑ میرے پاس آئے، انہوں نے سیاہ عباء اور سیاہ عمامہ پہن رکھا تھا۔ میں نے پوچھا: کیا بات ہے؟ اس سے پہلے کبھی آپ اس لباس میں نظر نہ آئے تھے؟ کہنے لگے: اولادِ عباس کے سلاطین اسی لباس میں ملبوس ہوں گے۔ میں نے جبریلؑ سے پوچھا: کیا وہ حق پر ہوں گے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں۔ نبی ﷺ نے فرمایا: اے اللہ! عباس اور ان کی اولاد پر رحمت فرما وہ جہاں بھی ہوں۔ جبریلؑ نے کہا: آپ کی امت پر ایک ایسا وقت آنے والا ہے جب سیاہ رنگ کی وجہ سے اللہ اسے عزت دے گا۔ میں نے پوچھا: اس وقت برسرِ اقتدار کون لوگ ہوں گے؟ جبریلؑ نے جواب دیا: اولادِ عباس، میں نے پوچھا: ان کے پیرو کون لوگ ہوں گے؟ جبریلؑ نے جواب دیا: اہل خراسان۔ میں نے پوچھا: بنوعباس کس چیز کے مالک ہوں گے؟ جبریلؑ نے جواب دیا: وہ سیاہ و سفید، تاج و تخت، منبر و دنیا اور محشر غرض ہر چیز کے مالک ہوں گے۔''

بنوعباس کے خلاف شیعہ غلاۃ اور بنوامیہ کے جاہل اعوان وانصار کا اتحاد

اس سیاسی انقلاب کے دور میں جب کہ بنوعباس اور شیعہ دعاۃ کے مابین اقتدار پر قبضہ کے لئے رسہ کشی شروع ہوگئی تھی اور قریب تھا کہ بنوعباس کو خلافت کا منصب مل جائے تو شیعہ دعاۃ بنوامیہ کے جاہل اعوان وانصار سے جا ملے اور ان کے تعاون سے بنوعباس کی مذمت میں احادیث گھڑنے لگے، جس کی چند مثالیں ذیل میں پیش خدمت ہیں:

۱- حضرت ثوبان سے مرفوعاً مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ويل لأمتي من بني العباس سبعوها وألبسوها السواد وألبسهم الله ثياب النار هلاكهم على يد رجل من أهل بيت هذه وأشار إلى أم حبيبة." (۲)

''بنوعباس کی وجہ سے میری امت بڑی تکلیف میں مبتلا ہوگی۔ وہ کپڑوں کو سیاہ رنگ میں رنگ کر پہنیں گے۔ اللہ تعالیٰ ان کو آگ کا لباس پہنائے گا۔ ان کی تباہی اس کے خاندان میں سے ایک شخص کے ہاتھوں ہی انجام پائے گی۔ یہ کہہ کر آں ﷺ نے ام حبیبہؓ کی طرف اشارہ فرمایا۔''

۲- سعید بن المسیب سے مروی ہے: "لما فتحت أداني خراسان بكى عمر بن الخطاب فقال له

(۱) تنزیہ الشریعہ ۲/۱۰

(۲) تنزیہ الشریعہ ۲/۱۲، الفوائد المجموعہ، ص ۴۱۲-۴۱۳

عبدالرحمن بن عوف : ما يبكيك وقد فتح الله عليك مثل هذا الفتح ، قال : ومالي لا أبكي والله لوددت أن بيننا و بينهم بحرا من النار، سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا أقبلت رايات ولد العباس من أعقاب خراسان جاؤوا بنعي الإسلام فمن سار تحت لوائهم لم تنله شفاعتي يوم القيامة."(۱)

''جب خراسان کا کچھ علاقہ فتح ہوگیا تو حضرت عمرؓ رونے لگے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے رونے کا سبب پوچھا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو آپ کو شاندار فتح سے ہمکنار کیا ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: میرے رونے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ قسم اللہ تعالیٰ کی میں تو چاہتا تھا کہ ہمارے اور اہل خراسان کے درمیان آگ کا ایک سمندر حائل ہوتا کیونکہ میں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب بنوعباس کے جھنڈے خراسان سے نکلتے ہوئے دکھائی دیں گے تو وہ اسلام کو مٹا دیں گے۔ جو شخص ان کے جھنڈے تلے جمع ہوگا اسے قیامت کے دن میری شفاعت نصیب نہ ہوگی۔''

۳- ابوشراعہ سے مروی ہے کہ ہم حضرت عبداللہ بن عباس کے گھر میں بیٹھے تھے، انہوں نے دریافت کیا کہ یہاں کوئی اجنبی تو موجود نہیں ہے؟ حاضرین نے نفی میں جواب دیا تو انہوں نے فرمایا: "إذا خرجت الرايات السود فاستوصوا بالفرس خيرا فإن دولتنا معهم فقال ابو هريرة : ألا أحدثك ما سمعت من رسول الله ﷺ ؟ قال : وأنت ههنا حدث فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا أقبلت الرايات السود من قبل المشرق فإن أولها فتنة و أوسطها هرج وآخرها ضلالة ." (۲)

یعنی ''جب سیاہ جھنڈے نمودار ہو جائیں تو اہل فارس کے ساتھ نیک سلوک کرنا کیونکہ ہماری یعنی بنوعباس کی حکومت ان کی مدد سے ہی معرض وجود میں آئے گی۔ ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ: کیا میں آپ کو اس بارے میں نبی ﷺ کی حدیث نہ سناؤں؟ ابن عباسؓ نے حیرت سے پوچھا کہ کیا آپ بھی یہاں موجود ہیں؟ پھر تو آپ وہ حدیث ضرور سنایئے۔ ابو ہریرہؓ نے فرمایا: میں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب سیاہ جھنڈے مشرق سے نمودار ہوں گے تو ابتداءً وہ موجب فتنہ ہوں گے، درمیان میں تکلیف اور آخر میں گمراہی کا باعث۔'' وغیرہ

جب خلافت بنوامیہ سے بنوعباس میں منتقل ہو کر مستحکم ہوچکی تو بعض اہل فارس نے کمال عیاری کے ساتھ بہت سی جھوٹی روایات گھڑیں اور انہیں حضرت ابن عباسؓ سے منسوب کردیا۔ چونکہ حضرت ابن عباسؓ عباسی خلفاء کے جدامجد تھے اس لئے ان وضاعین نے ایسا کر کے گویا عباسی خلفاء کا تقرب حاصل کرنا چاہا تھا۔

ان تمام تاریخی حقائق کے مطالعہ سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے کہ شیعان علی ہوں یا امیر معاویہ کے جاہل حامی وانصار، بنوامیہ کے غالی اعوان ہوں یا بنوعباس کے دعاۃ یا ان سب کے خصوم واعداء ـــــ یہ سب

(۱) تنزیہ الشریعہ ۲/۱۱،۱۲، الفوائد المجموعہ، ص ۴۱۰-۴۱۱

(۲) تنزیہ الشریعہ ۲/۱۲، الفوائد المجموعہ، ص ۴۱۱، تاریخ الخلفاء للسیوطی، ص ۹

لوگ دین واخلاق سے بالکل عاری تھے اور ذاتی اغراض ومقاصد فاسدہ کے حصول وتکمیل کے لئے رسول اللہ ﷺ پر دروغ بافی کو مباح سمجھتے تھے، چنانچہ دوسری اور تیسری صدی ہجری کے دوران حدیث نبوی میں بڑی تخریب کاری ہوئی اور روایت سازی کی ایسی وبا پھیلی کہ اصل اور نقل میں فرق کرنا دشوار ہو گیا تھا۔ بلاد عراق میں سے کوفہ وبصرہ اور بلاد خراسان احادیث سازی کے بڑے مراکز تھے جہاں منافقین، ملحدین اور سبائی ذہن رکھنے والے افراد نے بڑی ڈھٹائی سے اپنا کاروبار چمکایا اور بڑی بے دردی کے ساتھ اپنی مذموم ذہنی اپج سے اس مقدس ورثۂ نبوی کو داغدار کر دیا۔ مشہور شیعہ عالم ڈاکٹر موسیٰ الموسوی اس دوران فتنۂ وضع احادیث کی تنظیم اور اس کے خطرناک نتائج کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ ائمہ کے نام سے گھڑی گئی زیادہ تر روایتیں غیبت کبریٰ (یعنی شیعہ امامیہ کے بارہویں ''الإمام المهدی'' کا ۳۲۹ھ میں لوگوں کی نظروں سے غائب ہو جانا) کے بعد وضع کی گئی ہیں اور یہی وہ زمانہ ہے جسے ہم شیعہ اور تشیع کے درمیان اولین معرکہ آرائی کا زمانہ کہتے ہیں۔ مگر انصاف پسند غور وفکر کرنے والا شخص یہ کہنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ ائمۂ شیعہ کے عہد میں بھی ان کے نام سے منسوب احادیث وضع کی گئیں...... البتہ ائمہ شیعہ کی طرف منسوب موضوع روایات سے ان کے لوگوں میں موجود ہونے کی وجہ سے ان کی زندگی میں پر خطر اثرات نہیں تھے۔ لوگ براہ راست ان سے رابطہ قائم کر کے ان روایتوں کے بارے میں پوچھ سکتے تھے۔''(۱)

اس فتنہ کی سنگینی کا اندازہ ان اقوال سے لگایا جا سکتا ہے:

حضرت عائشہؓ نہائی حیرت کے ساتھ فرماتی ہیں:

''اے عراق والو! اہل شام تم سے بہتر ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کے بہت سے صحابہ وہاں گئے ہیں، پس وہ ہم سے ایسی چیزیں روایت کرتے ہیں جن کا ہمیں علم ہے لیکن تمہارے پاس بہت کم صحابہ گئے ہیں باوجود اس کے تم ایسی چیزیں روایت کرتے ہو جن میں سے کچھ کو ہم جانتے ہیں اور کچھ نہیں جانتے۔''(۲)

امام زہریؒ کا قول ہے:

"يخرج الحديث من عندنا شبراً فيرجع إلينا ذراعاً." ''ہمارے یہاں سے حدیث بالشت بھر کی نکلتی ہے پھر ہم ہی تک وہ ہاتھ بھر کی ہو کر لوٹتی ہے۔''

وضع احادیث کیلئے سرزمین عراق کو اس قدر شہرت حاصل تھی کہ امام مالکؒ عراق کو 'دار الضرب' یعنی حدیث کی ٹکسال پکارا کرتے تھے جہاں درہم کے سکوں کی طرح احادیث بھی ڈھالی جاتی تھیں اور تعامل کے لئے بازار حدیث میں نکل پڑتی تھیں۔(۳)

---

(۱) الشیعہ والتصحیح، الصراع بین الشیعہ والتشیع للموسوی، ص ۲۳۵ (مترجم)

(۲) تاریخ دمشق لابن عساکر ۱/۶۹ (۳) المنتقی من منہاج الاعتدال، ص ۸۸

اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۵ھ) نے اس فتنہ کی سنگینی کی طرف ان الفاظ میں اشارہ فرمایا ہے:
"قد سالت علينا أحاديث من قبل المشرق ولا نعرفها."(۱) یعنی ''مشرق (عراق جس میں کوفہ وبصرہ وغیرہ تھے) سے حدیثوں کا ایسا سیلاب بہہ کر ہماری طرف آ گیا ہے جنہیں ہم نہیں پہچانتے۔''

اور عبدالرحمٰن بن مہدیؒ نے امام مالکؒ سے بیان کیا کہ:
''جتنی احادیث انہوں نے مدینہ میں چالیس دن رہ کر سنیں اتنی احادیث انہوں نے عراق میں ایک دن رہ کر سن لی تھیں۔'' یہ سن کر امام مالکؒ نے اہل عراق کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا: ''یہ ٹکسال تمہیں کہاں سے میسر آئی کہ رات کو تم انہیں ڈھالتے ہو اور اگلے دن ان کو بازار میں چلا دیتے ہو۔''(۲) وغیرہ

اس دوران جس وافر مقدار میں احادیث گھڑی گئی تھیں ان کا تھوڑا بہت اندازہ ان اعترافات سے کیا جا سکتا ہے جو وضاعین میں سے بعض لوگوں نے تائب ہونے کے بعد کئے تھے۔ ذیل میں بعض وضاعین کے اعترافات کی چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

۱- ابوشیبہ بیان کرتے ہیں کہ میں بیت اللہ کا طواف کر رہا تھا۔ ایک شخص جو میرے آگے تھا یہ دعا کر رہا تھا:
"اللهم اغفرلي وما أراك تفعل." میں نے اس سے کہا: اے شخص تیرا قنوط تیرے گناہوں سے زیادہ ہے یہ سن کر اس نے مجھ سے بھی درخواست کی کہ آپ بھی میرے لئے دعا فرمائیں۔ میں نے اس سے کہا کہ مجھے بھی کچھ بتاؤ (کہ کیا خطا کی ہے؟) اس نے بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ پر پچاس جھوٹی حدیثیں گھڑی ہیں جو لوگوں میں پھیل گئی ہیں اور مجھ میں طاقت نہیں ہے کہ میں ان میں سے کسی کو رد کر سکوں۔''(۳)

۲- ابن لہیعہ بیان کرتے ہیں کہ ''میں ایک شیخ کی مجلس میں گیا تو وہ رو رہا تھا۔ میں نے اس سے پوچھا کہ کیوں رو رہے ہو؟ اس نے جواب دیا: "وضعت أربع مائة حديث أدخلتها في برنامج الناس فلا أدري كيف أصنع."(۴)

۳- سلیمان بن حرب نے بھی ایک شخص کے متعلق اسی طرح بیان کیا ہے۔(۵)

۴- اسماعیل بن محمد المحاملی النحوی نے بیان کیا ہے کہ میں نے أبوالعیناء کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے: ''میں نے اور جاحظ نے حدیث فدک وضع کی، پھر بغداد میں ہم نے اسے شیوخ میں داخل کیا تو انہوں نے اسے قبول کر لیا سوائے ابن شیبہ العلوی کے، انہوں نے کہا: لا يشبه آخر هذا أوله، پس وہ اسے قبول کرنے سے رک گئے۔''

(۱) الطبقات الکبری لابن سعد، ص ۱۷۳ (۲) المنتقی من منہاج الاعتدال لابن تیمیہ، ص ۸۸
(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۹، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۷۳
(۴) المجروحین لابن حبان ۱/۶۳، الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۹، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۷۳
(۵) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۹

اسماعیل بن محمد النحوی بیان کرتے ہیں کہ ''ابو العیناء تائب ہونے کے بعد یہ بات خود بیان کیا کرتا تھا۔''(۱)

۵- معلیٰ بن عبد الرحمٰن الواسطی نے اپنی موت کے وقت اعتراف کیا تھا کہ ''میں نے حضرت علیؓ کی فضیلت میں ستر حدیثیں گھڑی ہیں۔''(۲) وغیرہ

وضع حدیث کے بعض دوسرے محرکات اور وضاعین کے مختلف طبقات

ذیل میں وضع حدیث کے بعض غیر سیاسی محرکات اور وضاعین کے جملہ طبقات کا مختصر تعارف پیش کیا جائے گا:

۱- زنادقہ

عباسی عہد خلافت میں زندقہ کا اطلاق دعویٔ اسلام کے ساتھ مجوسیت بالخصوص مانی کے مذہب کی پیروی پر کیا جاتا تھا، لیکن بعد میں اس کے مفہوم میں وسعت پیدا ہوگئی اور ہر ملحد اور بے دین شخص کو زندیق کہا جانے لگا خواہ یہ الحاد اور بے دینی محض فسق و فجور، لا ابالی پن، بے حیائی اور ڈھیٹ پن کے باعث ہی ہو، نظریات و استدلال کی بنا پر نہ ہو۔

عباسی عہد خلافت اور تیسری صدی ہجری میں زندقہ کی نشر و اشاعت اور فروغ کے اسباب بیان کرتے ہوئے احمد امین لکھتے ہیں:

۱- دین کے بنیادی مسائل و عقائد میں کثرت جدال اور فلسفیانہ مباحث کا ظہور و شیوع ــــ اس دور میں جب یونانی حکمت و فلسفہ کی کتب عربی میں مترجم ہوئیں تو اکثر علماء ان کے مطالعہ اور اس پر مباحثہ کی جانب راغب ہوئے، پھر اسلام فلسفہ کا بازیچۂ اطفال بن کر رہ گیا۔

۲- جب بنوامیہ کے زوال کے بعد اہل فارس اقتدار پر قابض نہ ہو سکے تو انہوں نے مسلمانوں کے عقائد کو بگاڑنے کیلئے مجوسیت بالخصوص مانی کے نظریات کو اسلام میں پھیلانا شروع کر دیا۔

۳- جب عباسی عہد خلافت میں اہل فارس کو اقتدار حاصل ہوا اور اہل عرب امور سلطنت سے محروم کر دیئے گئے تو ان کو اپنے قدیم عقائد کے احیاء کا سنہری موقع مل گیا۔

ان اسباب و وجوہ کے باعث زندقہ کی نشر و اشاعت ممکن ہوئی۔ اسلام کو نقصان پہنچانے کے لئے جھوٹی حدیثیں گھڑ کر انہیں رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب کرنا چونکہ بہت آسان تھا اس لئے انہوں نے مسلمانوں میں بہ کثرت خود ساختہ حدیثیں پھیلا دیں۔ ان سے اسلام کا حسن و جمال تو متاثر ہوا ہی ساتھ میں دین کے متعلق شکو

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۵۰، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۷۳، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۵

(۲) الأسرار المرفوعہ، ص ۱۴۱

ک وشبہات بھی پیدا ہوگئے۔اس سے ان کا مقصد اسلام کوختم کرنا،لوگوں کواس سے متنفر کرنا اور اہل اسلام کو دینی احکام سے منحرف و برگشتہ کرنا تھا،وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح وہ مسلمانوں کا اثر ووقار ختم کر کے انہیں مغلوب کر سکتے ہیں، اس طرح ان کا اقتدار دوبارہ ان کے ہاتھوں میں ہوگا۔ان مقاصد کے پیش نظر ان لوگوں نے مجوسی تعلیمات اور مانی کے نظریات وافکار کی اسلام میں آمیزش شروع کردی۔زنادقہ کے بعض فرقے عجیب وغریب نظریات مثلاً تجسیم وغیرہ کے حامل تھے،ان میں سے کچھ نے قصہ گوواعظین کا پیشہ اختیار کرلیا،بعض نے زہادوعباداورصوفیاء کا مگر دل سے یہ سب کے سب دشمن اسلام تھے۔''(۱)

امام ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں:

''زنادقہ وضاعین کا وہ طبقہ ہے جس کا مقصد شریعت کی تخریب،عوام کے دلوں میں اس کے متعلق شکوک و شبہات پیدا کر کے انہیں گمراہ کرنا اور دین سے کھلواڑ کرنا تھا۔''(۲)

آں رحمہ اللہ نے ابن مبارک سے بعض احادیث کے متعلق نقل کیا ہے کہ:

"أظن الزنادقة وضعته."(۳)

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''فرقۂ زنادقہ کے پیش نظر شریعت کو باطل کرنا اور دین کا مذاق اڑانا تھا چنانچہ ابن الراوندی (جوایک یہودی کی اولاد تھا اور اللہ کا منکر تھا،اس نے اسلام کی رد میں متعدد کتابیں تصنیف کی تھیں جسے بعد میں صوفیاء نے تصوف کا لبادہ پہنا دیا تھا اوراس کی کتابیں تصوف،طریقت،سلوک اور معرفت کی کتابیں بن گئیں تھیں) نے یہ حدیث وضع کی تھی:

"الباذنجان لما أكل له." بیگن (جو مرض کی شفا) کیلئے کھایا جائے (وہ مرض دور ہو) اس روایت سے اس کی غرض شریعت کا مذاق اڑانا تھا،اسی طرح:

"القرآن لما قرئ له." قرآن جس کام کے لئے پڑھا جائے (وہ پورا ہو)

اور

"ماء زمزم لما شرب له" آب زمزم جس مقصد کے لئے پیا جائے (وہ حاصل ہو)

سے بھی اس کا مقصد محض دین کا مذاق اڑانا تھا۔علماء کا قول ہے کہ زنادقہ کی وضع کردہ چودہ ہزار احادیث مشہور ہو چکی ہیں۔''(۴)

---

(۱) ضحیٰ الاسلام لاحمد امین ۱/ ۱۳۷

(۲) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۳۷، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۶۸، الفوائد المجموعہ ص ۴۲۶، المصنوع للقاری ص ۲۵۲-۲۵۳، الآثار المرفوعہ للکنوی ص ۱۲، تحفۃ اہل الفکر ص ۲۱

(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۲۴۱، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۴-۳۰۵ (۴) رسالہ عجالۂ نافعہ ص ۲۴-۲۹

اور جناب ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی فرماتے ہیں:

''یہ فرقہ عیسائیوں اور یہودیوں کے مشابہ ہے کہ جنہوں نے اپنی کتب الٰہیہ میں تحریف کرڈالی ـــــ جو کچھ اس میں سے چاہا از خود ساقط کر دیا اور جو چاہا اسے اپنے ہاتھوں سے اس میں لکھ دیا الخ۔''(۱)

مصطفیٰ السباعی بیان کرتے ہیں:

''دین کو مشتبہ اور غیر اہم بنانے کے علاوہ زنادقہ کا ایک اور مقصد مسلمانوں کی سلطنت کو کمزور کرنا بھی تھا اور اس کیلئے وہ ہمیشہ کوشاں رہا کرتے تھے۔''(۲)

ان میں سے بعض زندیق ایسے بھی تھے جو شیوخ حدیث کی مجالس میں شریک ہوا کرتے تھے اور جونہی انہیں ذرا سا غافل دیکھتے اس موقع سے فائدہ اٹھا کر ان کی احادیث میں اپنی وضع کردہ احادیث داخل کر دیا کرتے تھے، خلفائے بنی عباس نے جب زنادقہ کا تعاقب کر کے انہیں تہ تیغ کرنا شروع کیا تو زنادقہ نے بنی عباس کی مذمت میں بھی احادیث وضع کرنا شروع کر دیں، اور اس معاملہ میں اس حد تک گر گئے کہ بعض ایسی چیزوں کو رسول اللہ ﷺ سے منقول بتانے لگے جو اصول دین اور عقل سلیم سے بھی متصادم تھیں، مثال کے طور پر زمین ایک مچھلی نے اپنی پیٹھ پر اٹھا رکھی ہے۔ زہرہ ستارہ پہلے ایک زانیہ عورت تھی، اسم اعظم کی برکت سے اسے آسمان پر اٹھا کر ستارہ کی صورت میں مسخ کر دیا گیا۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو پیدا کرنا چاہا تو گھوڑوں کو پیدا کر کے انہیں خوب بھگایا حتیٰ کہ انہیں پسینہ آ گیا پھر اپنے آپ کو اس پسینہ سے پیدا کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو اپنے بازوؤں اور سینہ یا ان دونوں کے نور سے، پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ عرفہ کے دن پچھلے پہر خاکستری رنگ کے اونٹ پر نازل ہو کر سواروں سے مصافحہ اور پیدل چلنے والوں سے گلے ملتا ہے۔ جنت کی حوروں کے سرین ایک میل لمبے اور ایک میل چوڑے ہیں۔ چوہا یہودی ہے اس لئے وہ اونٹ کا دودھ نہیں پیتا کیونکہ یہود اونٹ کا دودھ نہیں پیتے۔ بلا شیر کی چھینک سے پیدا ہوا اور سور ہاتھی کی چھینک سے گوہ پہلے ایک بے دین اور نافرمان یہودی تھا اسے مسخ کر کے گوہ بنا دیا گیا وغیرہ کما فی مقدمۃ تاویل مختلف الحدیث لابن قتیبہؒ۔

ذیل میں وضع حدیث کے سلسلہ میں چند زنادقہ کی سرگرمیوں کی مثالیں خود ان کے اعترافات کی روشنی میں پیش خدمت ہیں:

۱- ابو احمد ابن عدی الحافظؒ فرماتے ہیں:

"فلما أخذ ابن أبى العوجاء أتى به محمد بن سليمان بن علىّ فأمر بضرب عنقه فلما أيقن بالقتل قال : والله لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحل

(۱) الآثار المرفوعہ، ص ۱۲

(۲) السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی، ص ۸۴ طبع اول قاہرہ ۱۹۶۱ھ

فیها الحرام و لقد فطرتکم فی یوم صومکم وصومتکم فی یوم فطرکم ."(۱)

یعنی ''جب عبدالکریم بن ابی العوجاء کو (۱۶۰ھ میں) پکڑ کر محمد بن سلیمان (العباسی) بن علی (امیر بصرہ) کے پاس لایا گیا تو انہوں نے اس کی گردن زدنی کا حکم دیا۔ جب اس کو اپنے قتل کئے جانے کا یقین ہو گیا تو اس نے کہا: قسم اللہ کی میں نے تم میں چار ہزار حدیثیں گھڑ دی ہیں جن میں حلال کو حرام، حرام کو حلال، روزہ کے دن افطار اور افطار کے دن روزہ بنا دیا ہے۔''

۲-جعفر بن سلیمان نے بیان کیا ہے کہ میں نے خلیفہ مہدی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

"أقر عندی رجل من الزنادقة أنه وضع أربع مائة حدیث فهی تجول فی أیدی الناس."(۲) یعنی ''میرے پاس ایک زندیق شخص نے اقرار کیا کہ اس نے چار سو حدیثیں گھڑیں جو لوگوں میں چل گئیں۔''

۳-حکم بن المبارک نے کہا ہے میں نے حماد بن زید کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ:

"وضعت الزنادقة علی رسول اللهﷺ أربعة عشر ألف حدیثا."(۳) یعنی ''زندیقوں نے رسول اللہ ﷺ پر چودہ ہزار حدیثیں گھڑی ہیں۔''

لیکن امام عقیلیؒ نے حماد بن زید سے چودہ ہزار کی بجائے بارہ ہزار، (۴) جلال الدین سیوطی، شوکانی اور عبدالحی لکھنوی نے فقط چار ہزار احادیث گھڑنا نقل کیا ہے۔ (۵) ابن عراق الکنانیؒ نے نہ معلوم کیسے امام عقیلی کے حوالہ سے چودہ ہزار احادیث کا تذکرہ کیا ہے؟ (۶)

۴-ابن عساکر نے تخریج کی ہے کہ:

''ہارون رشید کے پاس ایک زندیق لایا گیا، انہوں نے اس کے قتل کا حکم دیا تو زندیق نے کہا: یا أمیر المؤمنین! آپ کہاں ہیں؟ میں نے تمہارے درمیان جو چار ہزار حدیثیں گھڑی ہیں اور ان میں حرام کو حلال اور حلال کو حرام کیا ہے۔ جس کا ایک حرف بھی رسول اللہ ﷺ نے نہیں فرمایا تھا (پس میرے قتل کر دینے سے وہ حدیثیں تو نہیں

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۳۷، فتح المغیث للعراقی ص ۱۲۳، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۶۸، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۱۱، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۴، الفوائد المجموعہ ص ۴۲۷، تذکرۃ الموضوعات للفتنی ص ۷، الآثار المرفوعہ ص ۱۲

(۲) الکفایہ ص ۳۶، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۳۷-۳۸، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۶۸، الأسرار المرفوعہ ص ۴۰، الآثار المرفوعہ ص ۱۲

(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۳۸، فتح المغیث للعراقی ص ۱۲۳، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۴، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۶۸، توضیح الافکار ۲/ ۲۵، تذکرۃ الموضوعات للفتنی ص ۷، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۱۱

(۴) مقدمۃ الضعفاء الکبیر ۱/ ۱۴

(۵) کما فی الأسرار المرفوعہ ص ۴۰، مقدمۃ التمہید لابن عبدالبر ۱/ ۱۲، الفوائد المجموعہ ص ۴۲۶، الآثار المرفوعہ ص ۱۲

(۶) تنزیہ الشریعہ ۱/ ۱۱

مٹ جائیں گی؟) یہ سن کر خلیفہ ہارون رشید نے کہا: أین أنت یا زندیق من عبد الله بن المبارك وابی اسحاق الفرازی ینخلانها فیخرجانها حرفا حرفا، (یعنی فکر نہ کر اے زندیق، عبداللہ بن مبارک اور ابواسحاق فرازی ان کو چھانٹ لیں گے اور اس کا ایک ایک حرف الگ نکال لیں گے)۔''(۱)

بنو امیہ کے گورنر خالد بن عبداللہ القسری نے بیان بن سمعان النہدی کو بوجہ زندقہ قتل کیا اور آگ میں جلا ڈالا تھا۔(۲)

۲-مبتدعین

وضاعین کا یہ وہ طبقہ ہے جس کا مقصد اپنے خاص بدعتی مذہب کی تائید ونصرت میں احادیث گھڑنا تھا۔(۳)

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''یہ خواہشات کے بندے محض اپنے مذہب کی اعانت اور مخالف کے مذہب پر طعن کرنے کے لئے اس فعل کے مرتکب ہوئے۔ رافضی صوفیاء اور کرامیہ تو اس عمل میں سب پر سبقت لے گئے، خارجی، زیدی اور معتزلہ تو پھر بھی اس امر قبیح کے اس قدر مرتکب نہیں ہوئے۔''(۴)

مبتدعین میں سے شیعوں کی فتنہ انگیزیوں کی طویل داستان کا کچھ تذکرہ اوپر ''محاربۂ سنت کا آغاز اور فتنۂ وضع حدیث قدم بہ قدم'' کے زیر عنوان گزر چکا ہے جو اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ شیعہ اپنی مطلب برآری کے لئے رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ باندھنے میں انتہائی بے باک تھے اور جو شخص بھی سلطنت واقتدار میں کچھ حصہ حاصل کرنا چاہتا تھا وہ شیعیت کا لبادہ اوڑھ لیا کرتا تھا، چنانچہ مختار بن ابی عبید الثقفی، جو پہلے خارجی تھا پھر عبداللہ بن زبیر کا پیرو ہو کر زبیری کہلایا پھر کیسانی شیعہ بنا اور محمد بن حنفیہ کا داعی بن گیا تھا، کے متعلق منقول ہے کہ جب اس نے کوفہ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تو ایک حدیث داں کے پاس گیا اور اس سے کہا کہ:

''نبی ﷺ سے منسوب کر کے ایک ایسی حدیث وضع کیجئے جس میں نبی ﷺ نے فرمایا ہو کہ میرے بعد ایک خلیفہ ہوگا جو میرے بیٹے حسینؓ کا قصاص لے گا۔ اس حدیث سازی کے عوض میں میں آپ کو دس ہزار درہم،

---

(۱) تہذیب التہذیب ۱/۱۵۲، تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۷۳/۲، تحذیر الخواص من أکاذیب القصاص للسیوطی، ص۱۶۳-۱۶۴ (بتحقیق محمد الصباغ طبع المکتب الإسلامی)، تاریخ الخلفاء للسیوطی، ص۱۹۴، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۶، الأسرار المرفوعہ للقاری، ص۴۰

(۲) تدریب الراوی ۱/۲۸۴، فتح المغیث للعراقی، ص۱۲۳

(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۳۸، المدخل، ص۱۸، الضعفاء والمجروحین لابن حبان ۱/۶۳، فتح المغیث للعراقی، ص۱۲۳، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۶۸، الآثار المرفوعہ، ص۱۵، المصنوع للقاری، ص۲۵۴، الفوائد المجموعہ، ص۴۲۷، تحفۃ اہل الفکر، ص۲۱

(۴) عجالۂ نافعہ، ص۲۴-۲۹

خلعت، سواری اور خادم دوں گا۔ اس شخص نے جواب دیا۔ میں نبی ﷺ کے نام پر تو ایسی حدیث وضع نہیں کر سکتا البتہ کسی صحابی کے نام سے منسوب کر سکتا ہوں، آپ معاوضہ میں جو کمی کرنا چاہیں بخوشی کر دیں۔ مختار بن ابی عبید یہ سن کر کہنے لگا: نبی ﷺ سے جو حدیث منسوب ہوگی اس میں تاکید اور عذاب کی وعید زیادہ ہوگی۔"(۱)

اور جابر بن یزید بن حارث الجعفی ابوعبداللہ الکوفی (م ۱۲۷ھ) مشہور شیعہ تھا اور کہا کرتا تھا کہ:

"میرے پاس پچاس ہزار احادیث ہیں جن میں سے میں نے ابھی تک کوئی حدیث روایت نہیں کی ہے۔"

اس کے متعلق سفیان ثوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ میں نے جابر بن یزید کو تیس ہزار ایسی حدیثیں بیان کرتے سنا ہے جن میں سے میں کسی روایت کے ذکر کو بھی حلال نہیں سمجھتا خواہ اس کے لئے مجھے جس قدر رقم پیش کی جائے۔

حمیدی، سفیان ثوری سے روایت کرتے ہیں کہ:

"میں نے ایک شخص سے سنا کہ وہ جابر سے اس آیت کی تفسیر پوچھ رہا تھا: ﴿ لن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي ﴾ ـــــ (۲) یعنی "میں اسی جگہ رہوں گا حتی کہ میرا باپ مجھے اجازت دے۔" جابرؒ نے کہا کہ ابھی اس آیت کی تفسیر ظاہر نہیں ہوئی ہے۔ سفیان ثوریؒ نے فرمایا کہ جابر نے دروغ گوئی سے کام لیا ہے۔ ہم نے دریافت کیا: آخر جابر کا اس کی تفسیر ظاہر نہ ہونے سے کیا مطلب تھا؟ تو سفیان ثوریؒ نے بیان کیا کہ: شیعہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ ابھی تک بادلوں میں موجود ہیں اور قیامت سے پہلے دنیا میں لوٹیں گے۔ لہذا جو لوگ حضرت علیؓ کی اولاد میں سے امامت کا دعوی کرتے ہیں ہم ان کی مدد کے لئے اس وقت تک نہیں نکلیں گے جب تک کہ حضرت علیؓ آسمان سے نہ پکاریں کہ فلاں شخص کی مدد کے لئے نکل پڑو۔ جابر کے نزدیک اس آیت کی تفسیر یہ ہے حالانکہ یہ سراسر کذب ہے کیونکہ اس آیت کا تعلق تو برادران یوسفؑ کے ساتھ ہے۔"(۳)

حضرت علیؓ اور اہل بیت کی فضیلت میں شیعوں کی خانہ ساز احادیث کے چند نمونے اوپر پیش کئے جا چکے ہیں۔ صحابہ کرامؓ میں سے صرف حضرت علیؓ سے منسوب یا ان کی ذات یا اہل بیت سے متعلق جس قدر احادیث منقول ہیں ان کی حد سے بڑھی ہوئی کثرت بتاتی ہے کہ ان کی طرف نسبتاً زیادہ من گھڑت اقوال کو منسوب کیا گیا ہے۔ چونکہ شیعوں کو حضرت علیؓ کے ساتھ جو تعلق خاطر تھا وہ کسی اور کے ساتھ نہ تھا اس لئے انہوں نے ان کی جانب ہی منسوب کر کے بے محابہ روایات وضع کیں اور چہار سو پھیلا دیں تا کہ ان کے خیال میں حضرت علیؓ کی عظمت میں اضافہ ہو اور ان کے اپنے مسلک و مذہب کی تائید و نصرت بھی ہو سکے۔

---

(۱) الملل والنحل ۱/ ۱۹۷، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۶۸ (۲) سورہ یوسف-۸۰

(۳) تاریخ یحییٰ بن معین ۳/ ۲۸۶-۲۹۶، العلل لابن حنبل ۱/ ۶۱، التاریخ الکبیر ۱/ ۲۱۰، التاریخ الصغیر ۲/ ۹-۱۰، الضعفاء الصغیر ص ۴۹، الضعفاء والمتروکین للنسائی ص ۹۸، الضعفاء والمتروکین للدارقطنی ص ۱۴۲، مقدمہ صحیح مسلم ص ۲۰، المعرفۃ والتاریخ للبسوی ۳/ ۳۶، الضعفاء الکبیر ۱/ ۱۹۱، الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ۱/ ۴۹۷، الکامل لابن عدی ۲/ ۵۳۷، میزان ۱/ ۳۷۹-۳۸۴

ذیل میں ہم مختلف فرق مبتدعین میں سے چند معترف بدعت کے اعترافات وضع نقل کرتے ہیں:

۱-محمد بن احمد بن الجنید بیان کرتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن یزید المقری کو ایک بدعتی کہ جس نے اپنی بدعت سے رجوع کر لیا تھا، کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

"انظروا هذا الحديث ممن تأخذونه فإنا كنا إذا رأينا رأيا جعلنا له حديثاً۔" (۱)

''ان احادیث کو دیکھ لیا کرو کہ انہیں تم کس سے لے رہے ہو کیونکہ ہم جب کسی اچھی رائے کو دیکھتے تو اسے احادیث بنا کر پیش کیا کرتے تھے۔''

عبداللہ بن یزید المقری ہی ابن لہیعہ سے بیان کرتے ہیں کہ میں نے خوارج کے ایک شیخ کو جو کہ تائب وراجع ہو چکا تھا یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

"إن هذه الأحاديث دين فانظروا عمن تأخذون دينكم فإنا كنا إذا هوينا أمرا صيرناه حديثا۔"(۲)

''یہ احادیث دین ہیں پس تم دیکھا کرو کہ تم اپنا دین کس سے لے رہے ہو کیونکہ ہم جب کسی رائے کو پسند کر لیتے تھے تو اسے حدیث بنا کر پیش کیا کرتے تھے۔''

۲-ابوالأسود روایت کرتے ہیں کہ مجھے منذر بن الجہم نے بیان کیا کہ وہ أھواء میں داخل ہوا پھر اس سے نزاع کیا اور اس کا انکار کیا۔نزاع کے بعد وہ کہا کرتا تھا:

"أحـــذركم أصحـــاب الأهـــواء فإنا والله كنـــا نحتسب الخير في أن نروي لكم مايضلكم۔"(۳)

۳-عبداللہ ابن ابی اُمیہ، حماد بن سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ مجھ سے رافضہ کے ایک شیخ نے بیان کیا:

"كنا إذا اجتمعنا استحسنا شيئا جعلناه حديثا۔"(۴)

حماد بن سلمہ کی ایک دوسری روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں:

"إنهم كانوا يجتمعون على وضع الأحاديث ۔" (۵)

۴-قدریہ کا ایک زبردست حامی محرز ابورجاء تائب ہونے کے بعد بیان کرتا ہے:

---

(۱)الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۳۸، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۵، اللآ لی المصنوعہ ۲/ ۴۶۸، الآ ثار المرفوعہ، ص ۱۵

(۲)الکفایہ، ص ۱۲۳، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۳۸-۳۹، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۷، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۱۱، المدخل للحاکم، ص ۱۹، اللآ لی المصنوعہ ۲/ ۴۶۸، الفوائد المجموعہ، ص ۴۲۷، الآ ثار المرفوعہ، ص ۱۵

(۳)الکفایہ، ص ۱۲۸

(۴)الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۳۹، اللآ لی المصنوعہ ۲/ ۴۶۸

(۵)تدریب الراوی ۱/ ۲۸۵

''قدریہ میں سے کسی سے بھی کوئی حدیث روایت نہ کرو کیونکہ ہم ثواب کی نیت سے لوگوں کو قدر میں یقین پیدا کرنے کے لئے جھوٹی حدیثیں گھڑا کرتے تھے۔''(۱)

۳- کرامیہ

ابوبکر سمعانیؒ فرماتے ہیں کہ ابوعبداللہ محمد بن کرام کے متبعین، جو کرامیہ کے نام سے مشہور ہیں، میں سے بعض جن چیزوں کا تعلق کسی حکم سے نہ ہو، بلکہ ترغیب وترہیب (یعنی لوگوں کو طاعات اور فضائل اعمال کی ترغیب دلانے اور معصیت سے ڈرانے اور زجر) سے ہو، ان میں احادیث وضع کرنا جائز سمجھتے تھے۔(۲) اور اس کے لئے اس حدیث سے استدلال کرتے تھے:

"من كذب عليّ متعمداً ليضل به الناس الخ۔"(۳) ترجمہ: ''جو مجھ پر عمداً لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے جھوٹ بولے۔''

یعنی جو کذب اضلال الناس کے لئے ہو وہ حرام ہے لیکن جو کذب اصلاح الناس اور ترغیب وترہیب کے لئے ہو وہ جائز ہوگا مگر یہ حدیث باطل ہے کما قالہ الحاکم۔ اس کی سند میں محمد بن فضل بن عطیہ ہے جس کی تکذیب پر اتفاق ہے۔ صالح جزرہؒ کا قول ہے کہ وہ حدیث وضع کرتا تھا اور ائمہ حدیث کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ''لیضل بہ الناس'' زیادت ضعیفہ ہے چنانچہ امام نوویؒ ''شرح صحیح مسلم'' میں فرماتے ہیں:

"هذه زيادة باطلة اتفق الحفاظ على إبطالها وانها لاتعرف صحيحة بحال۔" (۴)

بعض علماء نے کرامیہ کی اس دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ ''لیضل بہ الناس'' کو اگر قبول کر لیا جائے تو بھی اس میں لام تعلیل کے لئے نہیں بلکہ 'لام العاقبۃ' یعنی صیرورۃ کا ہے کمافی قولہ تعالیٰ: ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس﴾ (۵)

تیسرا جواب امام نوویؒ نے علامہ طحاویؒ کے حوالہ سے یوں نقل کیا ہے کہ:

'' ليضل به الناس تاکید کے لئے ہے جس طرح کہ قرآن کی مذکورہ آیت میں ہے، علت کے لئے نہیں ہے۔''(۶)

---

(۱) لسان المیزان ۱/۱۲، الجرح والتعدیل ۱/۱ص ۳۲-۳۳، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۱.

(۲) مقدمہ ابن الصلاح ص۱۱۹، فتح المغیث للعراقی ص۱۲۶، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۵، المصنوع ص۲۵۴

(۳) اخرجہ البزار من حدیث ابن مسعود کما فی فتح الملہم ۱/۱۲۳، والطحاوی فی مشکل الآثار ۱/۱۷۴، وابن الجوزی فی الموضوعات ۱/۹۶-۹۷، وابن عدی فی مقدمۃ الکامل ص۲۴-۲۵

(۴) شرح صحیح مسلم للنووی ۱/۷۱، النکت ۲/۶۳۱، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۷

(۵) الانعام-۱۴۴

(۶) مشکل الآثار للطحاوی ۱/۱۷۴-۱۷۵، شرح مسلم للنووی ۱/۷۱، النکت ۲/۱۳۱

بعض کرامیہ حدیث میں وارد لفظ ''من کذب علی'' کوعلی اضرار محمول کرتے تھے یعنی اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو نبی ﷺ پر ضرر کے لئے احادیث وضع کرتے تھے اور ان کا مقصد دین کو نقصان پہنچانا ہوتا تھا۔ وہ کہتے تھے کہ ہم تو ان کے برخلاف لوگوں کو نیکی کی ترغیب دلانے اور فحشاء سے روکنے کے لئے احادیث وضع کرتے ہیں لہذا ہم اس وعید کے مستحق نہیں ہیں۔ بلکہ وہی لوگ ہیں یا پھر اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو نبی ﷺ کو شاعر، مجنون یا ساحر و کذاب کہا کرتے تھے۔

اور بعض کرامیہ کہتے تھے کہ حدیث میں ''کذب علیّ'' کا لفظ وارد ہے۔ ہمارا مقصد ''کذب لہ'' ہے نہ کہ ''علیہ'' یعنی ہم رسول اللہ ﷺ کی نصرت وحمایت کے لئے جھوٹ بولتے ہیں ان پر جھوٹ نہیں باندھتے۔(۱)

لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی، ابن عراق الکنانی اور امام سخاوی وغیرہم نے ان سب تاویلات کا خوب شافی جواب دیا ہے،(۲) فجزاہم اللہ أحسن الجزاء۔

۴-صوفیاء، عبادوزہاد

وضاعین کا یہ وہ طبقہ ہے جو بظاہر انتہائی زاہد وعابد ہونے کے ساتھ سلوک وعرفان کے اعلی مدارج پر فائز سمجھا جاتا ہے لیکن ان میں سے اکثر فضائل سور اور ترغیب وترہیب وغیرہ میں احادیث وضع کیا کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ احادیث نبوی میں اصلاح کی غرض سے ایسا کرنا جائز ہے۔ چونکہ وہ نبی ﷺ اور دین کی تائید وحمایت کے لئے جھوٹ بولا کرتے تھے لہذا وہ اسے بھی دین کی خدمت اور تقرب الہی کا باعث سمجھتے تھے۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو خود تو احادیث وضع نہیں کرتے تھے لیکن ہر کس وناکس پر اعتماد کر لیا کرتے تھے۔ چونکہ ان پر زہد کا غلبہ تھا اور وہ خود حدیث کے معاملہ میں حفظ وامتیاز کے اہل نہ تھے لہذا اپنی صلاح اور نیکی کی بنا پر یہ مستبعد سمجھتے تھے کہ کوئی شخص نبی ﷺ پر جھوٹ بول سکتا ہے پس جو شخص بھی ان کے سامنے حدیث نبوی کے نام سے کچھ بیان کرتا وہ اس کو اخذ کر لیتے تھے۔(۳)

ان میں سے بعض لوگ ایسے بھی تھے جو اصحاب کرامت، سوتے جاگتے نبی ﷺ کی روایت اور کشف والہام کے مدعی تھے۔ یہ لوگ بزعم خود جو کچھ نبی ﷺ سے اپنے خواب میں سنتے یا دیکھتے یا کشف والہام کے ذریعہ ان پر جو کچھ القاء ہوتا اس کو حدیث کے طور پر نقل کر دیتے تھے۔

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی وضاعین کے اس طبقہ کے متعلق فرماتے ہیں:

''......صوفیاء اور کرامیہ تو اس معاملہ میں سب پر سبقت لے گئے۔''(۴)

---

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۶، تدریب الراوی ۱/۲۸۳، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۳

(۲) النکت ۲/۶۳۰، النزہۃ ص ۴۳، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۷، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۳

(۳) فتح المغیث للعراقی ص ۱۲۴، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۶۷، المصنوع للقاری ص ۲۵۲، الفوائد المجموعہ ص ۴۲۷، تحفۃ اہل الفکر ۲۱

(۴) عجالہ نافعہ ص ۲۴-۲۹

آں رحمہ اللہ ذرا آگے چل کر مزید فرماتے ہیں:

''ایک اور فرقہ جو زہد وعبادت اور دیانت میں مشہور تھا۔ انہوں نے خواب میں رسول اللہ ﷺ یا ائمہ کرام سے کوئی بات سنی تو انہوں نے اپنے خواب پر یقین کرتے ہوئے اس بات کو مبہم روایت کر دیا اور خواب کا ذکر ترک کر دیا۔ لوگوں نے سمجھا کہ واقعۃً یہ حدیث ظاہر سند کے ذریعہ ان تک پہنچی ہے۔ چنانچہ صوفی ابوعبدالرحمٰن سلمی اور دوسرے صوفیاء کو جو حدیث کا ذوق نہ رکھتے تھے اسی عیب سے متہم کیا گیا ہے اور ان کی روایت کو ناقابل اعتبار قرار دیا گیا ہے۔''(۱)

علامہ شعرانیؒ فرماتے ہیں:

''جان لے اے بھائی کہ اس عہد متصوفہ میں اکثر جو صوفیاء خیانت میں ملوث ہیں تو حدیث کی اس راہ میں ان کا قدم ہی نہیں پڑا ہے۔ پس کبھی رسول اللہ ﷺ کے عدم ذوق اور کلام نبوت وکلام اغیار میں عدم امتیاز کے باعث ایسی چیزیں روایت کرتے ہیں جو اصلاً آں ﷺ کا کلام نہیں ہوتا۔''(۲)

حجۃ الاسلام ابوحامد الغزالیؒ فرماتے ہیں:

''بعض گمان کرنے والے صوفیاء نے گمان کیا ہے کہ فضائل اعمال میں احادیث گھڑنا جائز ہے لیکن معاصی (یعنی گناہ کی باتوں) میں ایسا کرنا شدید ہے۔ ان کا زعم ہے کہ اس سے ان کا مقصد صحیح ہوتا ہے لیکن یہ محض خطا ہے کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے۔: "من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" اور سوائے ضرورت کے کسی چیز کا حکم ترک نہیں ہوتا اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ صدق میں کذب کا متبادل موجود ہے اور اس بارے میں وارد آیات واخبار ہی کافی ہیں...... اگر احادیث کا وضع کرنا ان اغراض میں سے نہ ہو کہ جو رسول اللہ ﷺ اور اللہ تعالیٰ پر کذب کی تحذیر سے متعلق ہیں تو بھی یہ امور تشویش شریعت کا باب کھولنے کا باعث ہیں لہٰذا اس شر میں خیر کا کوئی پہلو نہیں ہوسکتا اور رسول اللہ ﷺ پر کذب گناہ کبیرہ میں سے ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ سے اپنے اور تمام مسلمانوں کے لئے عفو کے سائل وطالب ہیں۔''(۳)

اس طبقہ کے وضاعین کی مثالوں میں امام حاکمؒ وغیرہ نے ابوعمار المروزیؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ابوعصمہ نوح بن ابی مریم سے پوچھا:

۱۔''فضائل قرآن میں ہر سورہ کے متعلق عن عکرمۃ عن ابن عباس حدیث آپ کو کہاں سے ملی؟ حالانکہ عکرمہ کے اصحاب کے پاس یہ حدیثیں نہیں ہیں؟ اس نے کہا: جب میں نے لوگوں کو قرآن سے اعراض کرتے اور ابوحنیفہ اور

(۱) عجالہ نافعہ، ص ۳۲ (مطبع نیر اعظم لاہور ۱۲۸۴ھ)
(۲) العہود الکبریٰ للشعرانی کمافی قواعد التحدیث، ص ۱۶۴
(۳) احیاء علوم الدین ۳/ ۱۶۸، قواعد التحدیث، ص ۱۵۲

ابن اسحاق کی مغازی کے ساتھ مشغول دیکھا تو میں نے یہ حدیثیں گھڑ ڈالیں۔‘‘(۱)

علامہ سخاویؒ، ابوعصمہ نوح بن ابی مریم کے متعلق امام حاکم اور امام ابن حبان رحمہما اللہ کا قول نقل فرماتے ہیں:

"أنه جمع کل شئ إلا الصدق۔"(۲)

۲-خطیب بغدادیؒ نے بطریق ابی عبدالرحمٰن المؤمل بن اسماعیل العدوی البصری ثم المکیؒ روایت کی ہے:

’’میں نے جب بعض شیوخ (زہاد) سے ایک حدیث سنی تو ان سے ان کے شیخ کے متعلق دریافت کیا۔ انہوں نے جواب دیا: مدائن کا ایک شخص ہے جو کہ بقید حیات ہے۔ پس میں اس شخص کے پاس مدائن پہنچا۔ اس نے مجھے واسط ایک شیخ کے پاس بھیج دیا، میں وہاں بھی پہنچا، اس شیخ نے مجھے بصرہ کے ایک شیخ کے پاس بھیج دیا۔ جب میں وہاں پہنچا تو اس نے مجھے عبادان کے ایک شیخ کے پاس بھیج دیا۔ (پھر مؤمل بیان کرتے ہیں کہ:) جب میں نے وہاں پہنچ کر اس سے سند حدیث کی چھان بین پر اصرار کیا تو اس نے میرا ہاتھ پکڑا اور ایک گھر میں داخل ہوا۔ وہاں صوفیوں کی ایک جماعت موجود تھی اور ان میں ان کا ایک پیر بھی موجود تھا پس اس نے کہا کہ یہ شیخ ہیں جنہوں نے مجھے یہ حدیث بیان کی ہے۔ جب میں نے ان سے دریافت کیا اے شیخ! آپ سے یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا: مجھے یہ حدیث کسی نے بیان نہیں کی ہے، لیکن جب ہم نے دیکھا کہ لوگ قرآن سے بے رغبتی دکھاتے ہیں تو ہم نے ان کے لئے یہ حدیث گھڑ لی تاکہ ان کے دلوں کو قرآن کی طرف پھیر سکیں۔‘‘(۳)

۳-امام ابن حبانؒ نے ابن مہدی سے نقل کیا ہے کہ میں نے میسرۃ بن عبدربہ سے پوچھا:

’’آپ کو یہ احادیث کہاں سے ملیں کہ جس نے فلاں سورہ پڑھی تو اس کو یہ اور یہ ثواب ہے؟ اس نے جواب دیا: میں نے لوگوں کو ترغیب دلانے کے لئے انہیں گھڑا ہے۔‘‘(۴)

۴-غلام خلیل نے جب زہد اختیار کیا اور شہوات دنیا کو ترک کیا تو اس کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اس کی موت کے دن بغداد کے بازار بند ہو گئے تھے۔ باوجود اس کے وہ حدیثیں گھڑا کرتا تھا، تقریباً چار صد احادیث اس نے گھڑی تھیں۔ کسی نے اس کی موت کے قریب اس سے پوچھا: ’’حسن ظنک؟ تو اس نے جواب دیا: کیوں نہیں؟ میں نے حضرت علیؓ کی فضیلت میں ستر حدیثیں وضع کی ہیں۔‘‘(۵)

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۱، المدخل للحاکم ص۲۰، فتح المغیث للعراقی ص۱۲۵، مقدمۃ ابن الصلاح ص۱۱۱، میزان ۴/۲۷۹، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۳-۳۰۴، تدریب الراوی ۱/۲۸۲، اللآلی المصنوعۃ ۲/۴۶۹-۴۷۰، قواعد التحدیث ص۱۵۶، الآثار المرفوعۃ ص۱۵، عجالۂ نافعہ ص۲۴-۲۹

(۲) التہذیب ۱۰/۴۸۸، فتح المغیث للعراقی ص۱۲۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۴، فتح الباقی ۱/۲۶۹

(۳) الکفایہ ص۴۰۱، الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۱، ۲/۲۴۲، النکت ۲/۶۳۷، التقیید والایضاح ص۱۱۲، ۱۱۳، فتح المغیث للعراقی ص۱۲۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۴

(۴) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۰، میزان ۴/۲۳۰، تدریب الراوی ۱/۲۸۳، اللآلی المصنوعۃ ۲/۴۶۹، قواعد التحدیث ص۱۵۶، الآثار المرفوعۃ ص۱۵

(۵) تاریخ بغداد ۵/۷۹ (مطبعۃ السعادۃ، القاہرہ ۱۹۳۱ء)، تدریب الراوی ۱/۲۸۳، اللآلی المصنوعۃ [illegible] ۴۶، [illegible] منہاج الصالحین ص۳۲

۵-ابوداؤد النخعی رات کو طویل قیام کرتا اور اکثر دنوں میں روزہ دار رہتا تھا لیکن حدیثیں گھڑتا تھا۔(۱)

٦-ابن عدیؒ فرماتے ہیں:

''وہب بن حفص صالحین میں سے تھا بیس سال گوشہ نشین رہا اور اس دوران کسی سے گفتگو نہ کی لیکن فحش جھوٹ بولا کرتا تھا۔''(۲)

یہی وجہ ہے کہ محدثین کرام نے صوفیاء اور صالحین کے اس نام نہاد طبقہ کو انتہائی مضر قرار دیا ہے۔ امام ابن الصلاح فرماتے ہیں:

''حدیث وضع کرنے والوں کی بہت سی قسمیں ہیں لیکن ان میں سب سے زیادہ مضر وہ قوم ہے جو زہد و صلاح کی طرف منسوب ہے۔ یہ لوگ حدیث کو اپنے مزاعم کے مطابق اللہ کے نزدیک اجر حاصل کرنے کے لئے احتساباً وضع کرتے ہیں۔ لوگ ان کی موضوعات کو ان کی طرف میلان ہونے اور انہیں ثقہ سمجھنے کے باعث قبول کر لیتے ہیں۔''(۳)

آج بھی اگر ہم طبقہ صوفیاء کی کتب کا مطالعہ کریں تو ان میں ہمیں بکثرت ایسے اقوال نظر آئیں گے جو علم حدیث سے ان کی بیزاری کا پہلو لئے ہوئے ہیں مثلاً:

''ایک صوفی سے جب پوچھا گیا کہ کیا تم امام عبدالرزاقؒ سے حدیث کی سماع کیلئے سفر نہ کرو گے؟ تو اس نے جواب دیا:

جو اللہ تعالیٰ سے براہ راست سنتا ہے وہ عبدالرزاق سے سماعت کیا کرے گا۔''(۴)

اسی طرح جعفر خلدی (م ۳۴۸ھ) کا بیان ہے کہ:

''میں عباس نامی ایک محدث کی مجلس میں گیا اور ان سے حدیث لکھی، جب ان کے پاس سے واپس لوٹا تو ایک صوفی ساتھی سے ملاقات ہوئی۔ اس نے پوچھا: تمہارے پاس یہ کیا ہے؟ میں نے اسے وہ اوراق دکھائے تو اس نے یہ کہہ کر ان اوراق کو پھاڑ ڈالا: افسوس تم علم خرقہ کو چھوڑ کر علم ورقہ اختیار کرتے ہو۔ اس کی یہ بات میرے دل میں بیٹھ گئی اور میں نے اس دن سے عباس کے پاس جانا چھوڑ دیا۔''(۵)

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۰-۴۱، تدریب الراوی ۱/۲۸۳، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۶۹، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۲

(۲) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۱، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۷۰، تدریب الراوی ۱/۲۸۳

(۳) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۱۰، تدریب الراوی ۱/۲۸۲، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۶۹، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۲، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۴، تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص ٦٧

(۴) ابن قیم الجوزیہ لعبد العظیم عبد السلام شرف الدین، ص ۴۳٦ طبع مصر ۱۹٦٧ء

(۵) تلبیس ابلیس لابن الجوزی، ص ۳۲۸

اگر حدیث کے معاملہ میں صوفیاء کی بے بضاعتی اور فتنہ انگیزی کا عینی مشاہدہ کرنا ہو تو ابو حامد غزالی کی ''احیاء علوم الدین''، ابو طالب مکی کی ''قوت القلوب''، شیخ عبدالقادر جیلانی کی ''غنیۃ الطالبین''، ابن جہضم کی ''بہجۃ الأسرار''، ابوعبدالرحمٰن السلمی کی ''حقائق التفسیر''، ابن عربی کی ''الفتوحات المکیہ'' اور ''فصوص الحکم''، ابونصر سراج طوسی کی ''اللمع''، ابوالقاسم القشیری کی ''الرسالۃ القشیریۃ''، ابوبکر کلاباذی کی ''التعرف لمذھب اہل التصوف''، شہاب الدین سہروردی کی ''عوارف المعارف''، علی ہجویری کی ''کشف المحجوب''، امیر حسن سنجری کی ''فوائد الفوائد''، میر خورد دہلوی کی ''سیر الأولیاء''، ملا جامی کی ''نفحات الانس''، مجدد الف ثانی سرہندی کی ''مبدأ ومعاد''، اور شاہ ولی اللہ دہلوی کی ''أنفاس العارفین''، ''فیوض الحرمین'' اور ''الدر الثمین'' وغیرہ کا مطالعہ فرمائیں، آپ کو ان میں بے شمار موضوع روایات مل جائیں گی جن کے خانہ ساز ہونے کی تصریح تمام ائمہ حدیث حضرات اپنی تصانیف میں کرتے رہے ہیں۔

ان میں سے صوفیاء کی چند قدیم کتب کے متعلق امام ذہبیؒ کا تبصرہ ملاحظہ فرمائیں، لکھتے ہیں:

''اگر امام ابوزرعہؒ نے متاخرین کی تصانیف مثلاً ابوطالب مکی کی قوت القلوب دیکھی ہوتی، اور قوت القلوب کی مثال کہاں اگر انہوں نے ابن جہضم کی بہجۃ الأسرار اور ابوعبدالرحمٰن السلمی کی حقائق التفسیر دیکھی ہوتی تو وہ عقل کھو بیٹھتے۔ کیا ہوتا اگر وہ ابو حامد طوسی کی اس بارے میں تصنیفات بالخصوص احیاء علوم الدین دیکھ لیتے جو کہ موضوعات کا پلندہ ہے؟ کیا ہوتا اگر وہ شیخ عبدالقادر جیلانی کی غنیۃ الطالبین اور ابن عربی کی فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ دیکھ لیتے۔'' (۱) اسی باعث علامہ خطیب بغدادیؒ نے اپنی مشہور کتاب ''الکفایہ فی علم الراویہ'' میں اس طبقہ کی روایات سے احتجاج نہ کرنے کے متعلق ایک مستقل باب یوں باندھا ہے:

"باب ترك الاحتجاج بمن لم يكن من أهل الضبط والدراية وإن عرف بالصلاح والعبادة ." (۲)

صوفیاء کی احادیث پر اعتماد نہ کرنے کے متعلق ذیل میں چند اکابر محدثین کے اقوال پیش خدمت ہیں:

۱- محدث ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن کہا کرتے تھے:

"إن من إخواننا من نرجو بركة دعائه ولوشهد عندنا بشهادة ما قبلناها ."(۳)

''ہمارے بھائیوں میں ایسے لوگ بھی ہیں جن کی دعاؤں کی برکت کے ہم امیدوار رہتے ہیں۔ لیکن اگر کبھی ہمارے سامنے گواہی دیں تو ہم ان کی (حدیث کے معاملہ میں) گواہی قبول نہ کریں گے۔''

۲- یحییٰ بن سعید القطانؒ کا قول ہے:

"آتمن الرجل على مائة ألف ولا آتمنه على حديث ."(۴) ''ایک لاکھ درہم کی امانت کے

(۱) میزان الاعتدال للذہبی ۱/۴۳۱
(۲) الکفایہ ص ۱۵۸
(۳) الکفایہ ص ۱۵۸
(۴) نفس مصدر، ص ۱۵۸

لئے میں جس شخص پر بھروسہ کرسکتا ہوں اس پر ایک حدیث کی امانت وصیانت کے سلسلہ میں بھروسہ نہیں کرسکتا۔"

" آں رحمہ اللہ کا ایک اور قول ہے:

" مارأيت الكذب في أحد أكثر منه فيمن ينسب إلى الخير ."(۱)" جولوگ صوفی قسم کے ہیں ان سے بڑھ کر میں نے کسی کو جھوٹا نہیں دیکھا۔"

ایک مرتبہ آں رحمہ اللہ نے فرمایا:

"ما رأيت الصالحين في شئ أشد فتنة منهم في الحديث."(۲)

۳-ابن ابی الزناد اپنے والد سے روایت کرتے ہیں:

"أدركت بالمدينة مائة كلهم مأمون ما يؤخذ عنهم شئ من الحديث يقال ليس من أهله ."(۳)" میں نے مدینہ میں سو آدمی ایسے پائے ہیں جو ہر لحاظ سے مأمون ہیں لیکن ان سے روایت نہیں لی جاتی کیونکہ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ روایت حدیث کے اہل نہیں ہیں۔"

۴-ابو عاصم النبیل کا قول ہے:

"ما رأيت الصالح يكذب في شئ أكثر من الحديث ."(۴)

۵-امام مالکؒ فرماتے ہیں:

"لقد أدركت سبعين عند هذه الأساطين وأشار إلى مسجد الرسول ﷺ يقولون فما أخذت عنهم شيئا وإن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان به أمينا إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن ."(۵)" میں ان ستونوں (پھر مسجد نبوی کی ستونوں کی طرف اشارہ کیا) کے پاس ستر آدمیوں سے ملا ہوں جو (نبی ﷺ کی طرف منسوب کر کے احادیث روایت کیا کرتے تھے) لیکن میں نے ان سے کوئی بھی روایت نہیں لی حالانکہ اگر ان میں سے کسی کو بیت المال سپرد کیا جاتا تو وہ امین ثابت ہوتا مگر وہ روایت حدیث کے اہل نہیں تھے۔"

امام مالکؒ کا ایک اور قول ہے:

" چار قسم کے لوگوں سے حدیث کی روایت جائز نہیں ہے: ۱-احمق آدمی سے حدیث کی روایت نہیں کرنی چاہئے، ۲-اس بدعتی شخص سے روایت جائز نہیں ہے جو لوگوں کو بدعت کی دعوت دیتا ہو، ۳-لوگوں کے ساتھ جھوٹ بولنے

(۱) المجروحین لابن حبان ۱/۶۷، الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۱، الضعفاء الکبیر ۱/۱۴، مقدمہ صحیح مسلم ۱/۹۴، فتح المغیث للعراقی ص۱۲۴، تدریب الراوی ۱/۲۸۲، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۷۰، توجیہ النظر ص۳۵، قواعد التحدیث ص۱۱۳، الجرح والتعدیل لأبی لبابہ حسین ص۱۲۱

(۲) الکفایہ ص۱۵۸ (۳) الکفایہ ص۱۵۹، ۱۶۲

(۴) المحدث الفاصل للرامہرمزی ص۸۳ (۵) الکفایہ ص۱۵۹، المجروحین ۱/۴۱، الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۰۲، فتح الملہم ۱/۱۳۰

والے سے روایت کرنی جائز نہیں ہے اگر چہ وہ روایت حدیث میں جھوٹا مشہور نہ بھی ہو، اور ۴- ایسے آدمی سے بھی روایت حدیث جائز نہیں ہے جو اگر چہ نیک اور عابد ہو لیکن فن حدیث سے بیگانہ ہو۔" (۱)

۶- عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں:

"میں نے سفیان ثوریؒ سے کہا کہ عباد بن کثیر یوں تو بڑا عابد ہے جیسا کہ آپ جانتے ہیں مگر وہ عجیب و غریب حدیثیں بیان کرتا ہے، کیا آپ اس کی اجازت دیتے ہیں کہ میں لوگوں سے کہہ دوں کہ اس سے حدیثیں روایت نہ کریں؟ سفیان ثوریؒ نے فرمایا: ضرور کہہ دیجئے۔" (۲)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"جب میں کسی علمی مجلس میں بیٹھتا اور وہاں عباد بن کثیر کا تذکرہ شروع ہو جاتا تو میں اس کے دیندار ہونے کی تعریف کرتا مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتا کہ اس سے حدیثیں روایت نہ کرو۔" (۳)

۷- امام مسلمؒ فرماتے ہیں:

"إنه يجرى الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب." (۴) یعنی "اگر وہ جھوٹ بولنے کا ارادہ نہ کریں تو بھی جھوٹ ان کی زبانوں پر جاری ہو جاتا ہے۔"

۸- امام ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں:

"إذ اوقع فى الإسناد صوفى فاغسل يديك منه." (۵) یعنی "اگر اسناد میں کوئی صوفی ہو تو اس حدیث سے ہاتھ دھولو۔"

ذیل میں چند ایسے صوفیاء کا تذکرہ پیش خدمت ہے جو احادیث گھڑنے کیلئے معروف ہیں:

۱- عباد بن کثیر کے متعلق حضرت سفیان ثوری اور عبداللہ بن مبارک رحمہما اللہ کے اقوال آپ اوپر ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

۲- ابن طاہرؒ نے ابراہیم خواص (۲۹۱ھ) کے متعلق بیان کیا ہے کہ ان کے پاس موضوع احادیث ہیں۔ (۶)

۳- ذوالنون مصری (۲۴۵ھ) وضع احادیث کے لئے متہم ہیں۔ (۷)

۴- ابوعبدالرحمٰن السلمی (۴۱۱ھ) کے لئے مشہور ہے کہ وہ صوفیاء کے لئے حدیثیں گھڑتے تھے۔ (۸)

---

(۱) الانتقاء لابن عبدالبر، ص ۱۵، الکفایہ، ص ۱۱۶، ۶۰
(۲) مقدمہ صحیح مسلم ۱/۹۴
(۳) میزان ۲/۳۷۱-۳۷۵
(۴) مقدمہ صحیح مسلم ۱/۹۵
(۵) العلالۃ الناجزۃ، ص ۷۷
(۶) لسان المیزان ۱/۹۹-۱۰۰
(۷) تنزیہ الشریعہ ۱/۴۳-۴۴
(۸) تاریخ بغداد للخطیب ۲/۲۴۸، میزان الاعتدال ۳/۵۲۳

صوفیاء کی بیشمار موضوعات میں سے چند یہاں بطور نمونہ پیش خدمت ہیں:

۱- " الدنیا حرام علی أهل الآخرة ، والآخرة حرام علی أهل الدنیا ، والدنیا والآخرة حرام علی أهل الله ." (۱) ''دنیا، آخرت کے طلبگار لوگوں کے لئے حرام ہے، اور دنیا کے طلبگاروں کے لئے آخرت حرام ہے، اور اللہ والوں کے لئے تو دنیا و آخرت دونوں حرام ہیں۔''

۲-"علیکم بلباسِ الصوف تجدون حلاوة الإیمان فی قلوبکم."(۲) ''اون کا لباس پہنو، اپنے دلوں میں ایمان کی حلاوت پاؤ گے۔''

۳-''میری امت کے فقراء میری امت کے مالداروں سے نصف یوم یعنی پانچ سو برس پہلے جنت میں داخل ہوں گے۔''(۳)

۴-"الفقر فخری وبه أفتخر ."(۴)

۵- "لأن یربی أحدکم جرو کلب خیر من أن یربی ولدا."(۵) ''تم میں جو شخص کتے کے ایک پلے کی پرورش کرتا ہے وہ اس شخص سے بہتر ہے جو ایک بچہ کی پرورش کرتا ہے۔''

۶-'' الشیخ فی قومه کالنبی فی أمته."(۶) ''صوفی شیخ اپنی قوم میں ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی نبی اپنی امت میں۔''

اور

۷-"من عمل بما یعلم أورثه الله علم ما لم یعلم ."(۷) وغیرہ

نوٹ: وضاعین کے اس طبقہ کے متعلق کچھ تفصیل باب چہارم: ''سند کی لازوال عظمت اور فن جرح و تعدیل کا تعارف (سند کا چوتھا خلا اور اس کا جائزہ)'' کے تحت بھی بیان ہو چکی ہے۔

---

(۱) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۱/ ۵۰ طبع بیروت ۱۳۸۴ھ

(۲) الموضوعات لابن الجوزی ۳/ ۴۸، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۲۶۴، المدرج الی المدرج للسیوطی ۲/ ۶۴، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۲۷۳، الفوائد لابن النقور ۱/ ۱۴۷-۱۴۸، الفوائد المجموعہ، ص ۱۹۲، سلسلۃ الأحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۱/ ۱۲۸-۱۲۹، عوارف المعارف ۱/ ۳۲-۳۳، کشف المحجوب، ص ۳۸

(۳) قوت القلوب لابی طالب مکی ۲/ ۱۸۹، (طبع مصر ۱۹۳۲ء)، الرسالۃ القشیریہ، ص ۱۵۹، عوارف المعارف ۱/ ۳۰، (اور اس پر نقد کیلئے مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۱۱/ ۱۲۷-۱۲۸، اور مدارج السالکین لابن قیم ۲/ ۴۴۲ وغیرہ کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔)

(۴) المصنوع فی معرفۃ الحدیث الموضوع للقاری، ص ۱۲۸، کشف الخفاء للعجلونی ۲/ ۸۷، تمییز الطیب من الخبیث للشیبانی، ص ۱۲۹، المقاصد الحسنہ للسخاوی، ص ۳۰، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۱۱/ ۱۱۷

(۵) قوت القلوب ۴/ ۱۵۰، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۳۸، الفوائد المجموعہ، ص ۱۳۴، مجمع الزوائد ۴/ ۲۵۹

(۶) کشف المحجوب، ص ۴۶، احیاء علوم الدین ۱/ ۷۳، تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص ۲۰، کشف الخفاء ۲/ ۲۲، تمییز الطیب، ص ۱۰۸، المقاصد الحسنہ، ص ۲۵۷

(۷) حلیۃ الأولیاء ۱۰/ ۱۴-۱۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۱۰، ۳۱۳، سلسلۃ الأحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۱/ ۴۲۳

۵-قصاص اور چندہ خور وسوالی واعظین

وضاعین کا پانچواں طبقہ قصاص وواعظین کا ہے خواہ وہ چندہ خور اور سوالی ہوں یا نہ ہوں ۔ یہ لوگ یا تو موضوع احادیث کو یاد رکھتے اور انہیں برملا بیان کرتے تھے یا اکثر اسرائیلی قصص یا حکماء یا زہاد یا صحابہ یا تابعین یا فلاسفہ کے اقوال کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے بیان کر دیا کرتے تھے ۔ کبھی رسول اللہ ﷺ سے منسوب کر کے وہ اپنے مخاطب سامعین کو ایسی باتیں سناتے تھے جن سے ان کے دل نرم ہوں اور وہ صدقہ پر برانگیختہ ہو جائیں ۔ ایسی خود ساختہ حدیثوں کو وہ کسی مشہور سند کے ساتھ بیان کر دیتے تھے پھر وہ حدیثیں لوگوں میں شہرت پا جاتی تھیں ۔(۱)

چونکہ جاہل عوام ہر خارق العادت اور عجیب وغریب بات کو بہت پسند اور جلد قبول کر لیتی ہے اس لئے عوام الناس ان افسانہ گو واعظین کی طرف بہ آسانی مائل ہو جاتے اور یہ حضرات لوگوں کو نت نئے قصے اور کہانیاں سنا کر اپنی جیبیں بھرتے رہتے ۔ جب کوئی قصہ پرانا ہو جاتا اور بھیڑ چھٹنے لگتی تو یہ حضرات کوئی نیا افسانہ گھڑ کر نبی ﷺ کی طرف منسوب کر دیتے تھے ۔ قصہ گو حضرات کی کہانیوں کی بہت سی مثالیں کتب کے اوراق بالخصوص عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوریؒ (۲۷۶ھ) کی کتاب ''تاویل مختلف الحدیث'' (۲) وغیرہ میں مدفون ہیں ۔ ذیل میں چند مثالیں پیش خدمت ہیں :

۱-جعفر بن محمد الطیالسی بیان کرتے ہیں کہ:

''امام احمد بن حنبلؒ اور یحییٰ بن معینؒ نے رصافہ کی مسجد میں نماز پڑھی ۔ نماز کے بعد ان کے سامنے ایک قصہ گو کھڑا ہوا اور اس نے یوں بیان کرنا شروع کیا: "حدثنا أحمد بن حنبل ویحییٰ بن معین قالا حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس قال قال رسول اللهﷺ : من قال لا إله إلا الله خلق الله بكل كلمة منها طيرا منقاره من ذهب وريشه من مرجان" ـــ اور تقریباً بیس صفحہ کی لمبی ایک حدیث سنائی، تو امام احمد بن حنبلؒ اور امام یحییٰ بن معین رحمہما اللہ نے ایک دوسرے کی طرف دیکھا اور پوچھا کہ کیا آپ نے یہ حدیث بیان کی ہے؟ تو انہوں نے ایک دوسرے سے کہا: قسم اللہ عز وجل کی ہم نے تو اس حدیث کو اس وقت سے پہلے کبھی سنا بھی نہیں تھا ۔ جب وہ قصاص اپنے بیان سے فارغ ہوا او کچھ مال حاصل کر کے باقی لوگوں سے بھی حصول مال کے انتظار میں بیٹھا رہا تو اسے امام یحییٰ بن معینؒ نے اپنے پاس بلایا ۔ وہ یہ سمجھ کر آیا کہ شاید یہ کچھ مال دیں گے ۔ یحییٰ بن معینؒ نے اس سے پوچھا کہ تجھ کو یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ اس نے کہا: احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معینؒ نے ۔ انہوں نے کہا کہ'' میں یحییٰ بن معین ہوں اور یہ احمد بن حنبل ہیں ۔ ہم نے رسول اللہ ﷺ کی

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۶، اللآلی المصنوعۃ ۲/۴۷۱، تنزیہ الشریعۃ ۱/۱۴، المصنوع للقاری، ص ۲۵۲، الفوائد المجموعۃ، ص ۴۲۷، تحفۃ اہل الفکر، ص ۲۱

(۲) تاویل مختلف الحدیث لابن قتیبہ، ص ۳۵۷ ومابعدہ

احادیث میں سے اسے قطعاً نہیں سنا ہے، اگر تجھے جھوٹ ہی بولنا ہے تو ہمارے علاوہ کسی اور کے نام سے بولا کر۔" اس نے پوچھا: کیا آپ ہی یحییٰ بن معین ہیں؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں، اس نے کہا: میں سنا کرتا تھا کہ یحییٰ بن معین احمق شخص ہے، لیکن مجھے اس سے پہلے کبھی اس کی تحقیق کا موقع نہ ملا تھا، یحییٰ بن معین نے اس سے پوچھا کہ تجھے کیسے علم ہوا کہ میں احمق ہوں؟ اس نے جواب دیا: تم سمجھتے ہو کہ دنیا میں صرف تم ہی یحییٰ بن معین اور احمد بن حنبل ہو، حالانکہ میں نے سترہ احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین سے حدیثیں لکھی ہیں۔ امام احمد بن حنبل نے اپنا چہرہ آستین میں چھپالیا اور کہا کہ اسے جانے دو۔ وہ وہاں سے ان دونوں کا مذاق اڑاتا ہوا اٹھ کھڑا ہوا۔" (۱)

امام ابن حبان اور ابن الجوزی وغیرہما نے اس حکایت کی سند میں کوئی خرابی بیان نہیں کی ہے لیکن حافظ ذہبیؒ نے ابراہیم بن عبدالواحد البکری کے ترجمہ میں اس حکایت کو منکر بتایا ہے۔ (۲)

۲- امام دارقطنیؒ وغیرہ امام ابن حبانؒ سے نقل کرتے ہیں:

"میں رقہ اور حران کے درمیان جروان شہر میں داخل ہوا اور وہاں کی جامع مسجد میں جا پہنچا۔ جب ہم نماز سے فارغ ہوئے تو ہمارے سامنے ایک نوجوان کھڑا ہوا اور اس نے کہنا شروع کیا: "حدثنا أبو خليفة قال حدثنا الوليد حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس قال قال رسول الله: من قضى لمسلم حاجة فعل الله به كذا و كذا." جب وہ اپنی اس لمبی تقریر سے فارغ ہوا تو میں نے پوچھا؟ تو کہاں کا رہنے والا ہے؟ اس نے جواب دیا: میں اہل بردعہ میں سے ہوں۔ میں نے پوچھا: کیا تو بصرہ گیا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، میں نے پوچھا: کیا تو نے ابوخلیفہ کو دیکھا ہے؟ اس نے کہا: نہیں، میں نے پوچھا: تو پھر ان سے کس طرح روایت کرتا ہے حالانکہ تو نے انہیں دیکھا ہی نہیں ہے؟ اس نے کہا: ہمارا یہ مناقشہ قلت مروءت سے ہے۔ مجھے صرف ایک یہی سند یاد ہے۔ جو بھی حدیث میں سنتا ہوں اسے اس سند کے ساتھ جوڑ کر پڑھ دیتا ہوں۔" (۳)

۳- مؤمل بن إھاب بیان کرتے ہیں:

"ایک شخص کھڑا ہوا اور حدیث بیان کرنے لگا، یزید بن ہارون وہیں بیٹھے تھے۔ اپنی تقریر کے بعد اس نے لوگوں سے سوال کیا، لیکن کسی نے اس کو کچھ نہ دیا تو اس نے پھر کہنا شروع کیا: حدثنا يزيد بن هارون عن شريك عن مغيرة عن ابراهيم قال: إذا سأل السائل ثلاثة فلم يعط فيكبر عليهم ثلاثا. پھر اس نے تین بار الله أكبر الله أكبر الله أكبر پکارا۔ جب ہم نے اس بارے میں یزید بن ہارون سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا: اس خبیث نے میرے اوپر جھوٹ بولا ہے، میں نے تو اس بات کو کبھی سنا بھی نہیں ہے۔ پھر سائل کھڑا

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۶، القصاص والمذکرین لابن الجوزی، ص ۳۰۳-۳۰۴، تفسیر القرطبی ۱/ ۷۹، لسان المیزان ۱/ ۷۹، المجروحین ۱/ ۸۵، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۳۴۶، تحذیر الخواص للسیوطی، ص ۱۹۵-۱۹۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۶-۳۷، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۱۴، الباعث الحثیث، ص ۸۵

(۲) میزان الاعتدال ۱/ ۴۷

(۳) المجروحین ۱/ ۸۶، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۷، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۷۳

ہوا اور کہنے لگا: حدثنا يزيد بن هارون عن ذئب بن أبي ذئب .... یہ سن کر یزید بن ہارون ہنس پڑے۔ جب ہم وہاں سے اٹھے تو اس کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ اس کا نام ذئب نہیں بلکہ محمد بن عبدالرحمٰن ہے، تو اس نے جھٹ سے کہا کہ جس کے باپ کا نام ابوذئب ہو تو اس کے بیٹے کا نام ذئب کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے؟۔''(۱)

۴-علامہ طرطوشی بیان کرتے ہیں:

''جب اعمش سلیمان بن مہران بصرہ میں داخل ہوئے تو ان کی نظر مسجد میں ایک قصہ گو واعظ پر پڑی جو یہ کہہ رہا تھا: حدثنا الأعمش عن أبي إسحاق عن أبي وائل...... یہ سن کر اعمش نے بھی اس واعظ کی مجلس میں جگہ بنالی اور بیٹھ گئے اور اپنی بغل کے بال اکھاڑنے لگے۔ یہ دیکھ کر اس قصہ گو شخص نے ان سے کہا: اے بزرگ! کیا آپ کو حیا نہیں آتی، ہم یہاں علم کی باتیں بیان کررہے ہیں اور آپ ہیں کہ اس فضول کام میں مصروف عمل ہیں؟ یہ سن کر اعمش نے کہا: جو کام میں کررہا ہوں وہ اس کام سے بہتر ہے جس میں تو مصروف ہے۔ اس نے پوچھا: کیسے؟ تو اعمش نے فرمایا: میں سنت پر عمل میں مصروف ہوں اور تو کذب بیانی میں۔ میں وہی اعمش ہوں کہ جس سے تو یہ حدیث بیان کررہا ہے حالانکہ میں نے ہرگز یہ چیز بیان نہیں کی ہے۔''(۲)

۵-اور وصاب بن صالح جلیل القدر تابعی امام شعبیؒ (۱۰۴ھ) سے روایت کرتے ہیں:

''خلیفہ عبدالملک کے پاس شام کے سربرآوردہ حضرات بیٹھے تھے کہ خلیفہ نے پوچھا: اہل عراق میں سب سے بڑا حدیث کا عالم کون ہے؟ انہوں نے کہا: عامر الشعبی سے بڑھ کر کوئی دوسرا بڑا عالم نہیں ہے، چنانچہ خلیفہ نے مجھے رقعہ لکھ کر بلوا بھیجا، میں کوفہ سے روانہ ہوگیا، راستہ میں تدمر نامی بستی میں مجھے ٹھہرنا پڑا تو اتفاق سے وہ جمعہ کا دن تھا۔ میں جمعہ کی نماز پڑھنے کے لئے مسجد میں گیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ ایک درازریش بزرگ ایک جانب تشریف فرما ہیں اور لوگوں نے ان کے گرد حلقہ بنا رکھا ہے۔ وہ ان سے سن کر احادیث لکھ رہے ہیں۔ ان بزرگ نے لوگوں کو ایک حدیث یہ سنائی کہ مجھ سے فلاں نے فلاں سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: کہ اللہ تعالی نے دو صور پیدا کئے ہیں۔ ان میں سے ہر صور میں دو مرتبہ پھونکا جائے گا۔ ایک مخلوق کو بیہوش کرنے والا اور دوسرا قیامت کے دن والا جب کہ لوگوں کو قبروں سے اٹھایا جائے گا۔ شعبیؒ بیان کرتے ہیں کہ یہ سن کر میں ضبط نہ کرسکا اور جلدی جلدی اپنی نماز ختم کی اور ان شیخ سے کہا: اے شیخ! اللہ سے ڈرو اور غلط سلط روایتیں بیان نہ کرو۔ اللہ تعالی نے تو ایک ہی صور پیدا کیا ہے جو دو دفعہ پھونکا جائے گا، ایک مخلوق کو بیہوش کرنے لئے اور دوسرا نفخۂ قیامت۔ اس بزرگ نے غصہ سے کہا: او فاسق وفاجر مجھے فلاں راوی نے فلاں راوی سے یہ حدیث بیان کی ہے۔ اور تو میری تردید کررہا ہے۔ پھر اس نے جوتا اٹھا کر مجھے دے

(۱) المجروحین ۱/۸۶، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۴

(۲) الحوادث والبدع للطرطوشی، ص ۱۰۵، تحذیر الخواص للسیوطی، ص ۲۱۴ (طبع بیروت ۱۹۷۲ء)، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۷

مارا۔بس پھر کیا تھا لوگوں نے بھی اس کی دیکھا دیکھی مجھے پیٹنا شروع کر دیا۔ اللہ عزوجل کی قسم انہوں نے مجھے اس وقت تک مارنے سے نہ چھوڑا جب تک کہ میں نے حلفیہ اقرار نہ کر لیا کہ اللہ تعالیٰ نے تین صور بنائے ہیں اور ہر صور میں ایک ایک بار پھونکا جائے گا۔ میں جب دمشق پہنچا تو خلیفہ کے دربار میں حاضر ہو کر سلام کیا۔ خلیفہ عبدالملک نے مجھ سے کہا: اے شعبی! اس سفر میں تم نے جو سب سے عجیب چیز دیکھی ہو یا جو سب سے دلچسپ واقعہ پیش آیا ہو وہ سناؤ۔ میں نے خلیفہ کو وہ تدمر والا واقعہ سنایا جو مجھے پیش آیا تھا۔ یہ واقعہ سن کر خلیفہ بہت محظوظ ہوا اور ہنستے ہنستے اس کے پیٹ میں بل پڑ گئے الخ۔"(۱)

ذرا غور فرمائیے اس دور میں رسول اللہ ﷺ پر کذب بیانی کو کس قدر فروغ ملا اور عوام جھوٹی احادیث کو کتنے ذوق وشوق کے ساتھ سنتے تھے۔ ان قصہ گو واعظین نے عوام کے ذوق کو بگاڑ کر خرافات وعجائبات کا اس قدر خوگر بنا دیا تھا کہ وہ صرف عجیب وغریب باتوں کے بیان کرنے والوں اور افسانہ تراش قسم کے لوگوں کی ہم نشینی اختیار کرنا ہی پسند کرتے تھے۔ اگر کوئی انہیں ان خرافات واباطیل سے روکنے کی کوشش کرتا تو اس کا کیا حشر کیا جاتا تھا اس کا اندازہ امام شعبی کے مذکورہ بالا واقعہ سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سلف وصالحین نے ہمیشہ ان قصاص کی مجالس میں شرکت سے منع فرمایا ہے۔ ذیل میں چند احادیث اور اقوال سلف پیش خدمت ہیں:

۱-عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کے طریق سے مروی ہے۔:

"لا يقص على الناس إلا أمير أو مأمور أو مراء."(۲) "لوگوں کے سامنے امیر، مامور اور ریا کار کے سواء کوئی قصے بیان نہیں کرتا۔"

بعض روایات مین "مراء" کی جگہ "مختال" (مغرور) اور "متکلف" (تکلف کرنے والا) بھی مروی ہے۔(۳)

۲-خباب بن الارت سے مرفوعاً مروی ہے:

" إن بني إسرائيل هلكوا لما قصوا ."(۴) "نبی اسرائیل قصہ گوئی کی وجہ سے ہی ہلاک ہوئے ہیں۔"

علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

"رجاله موثقون واختلف في الأجلح الكندي والأكثر على توثيقه."(۵)

---

(۱) القصاص والمذکرین لابن الجوزی، تحذیر الخواص للسیوطی، ۵۱

(۲) سنن ابن ماجہ نمبر ۳۷۵۳، معجم الصغیر للطبرانی ۱/۲۱۶، مسند احمد ۲/۱۷۸، ۶/۲۷، احیاء علوم الدین ۱/۱۸، التاریخ الکبیر ۸/۳۲۹، علل الحدیث لابن ابی حاتم ۲۳۶۰

(۳) ابوداؤد العلم (باب ۱۳)، شرح السنۃ ۱/۳۰۴، تحذیر الخواص، ص ۱۷۳، الاسرار المرفوعہ، ص ۴۱

(۴) المعجم الکبیر ۴/۹۲، حلیۃ الأولیاء ۴/۳۶۲، الأسرار المرفوعہ، ص ۴۱ (۵) مجمع الزوائد ۱/۱۸۹

۳-ابن عساکر نے بکیرؒ سے روایت کی ہے کہ:

''تمیم الداری نے حضرت عمرؓ سے قصہ گوئی کے لئے اجازت طلب کی تو انہوں نے فرمایا: کیا تو یہ چاہتا ہے کہ اپنے آپ کو ذبح کر ے اور یہ کہ تیرا نفس بلند ہو کر آسمان کی بلندیوں تک پہنچ جائے پھر اللہ تعالی تجھے گرادے۔''(۱)

۴-ابن عمرؓ سے بسند حسن مروی ہے کہ فرمایا: ''نبی کریم ﷺ، ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے زمانوں میں قصہ گوئی کا کوئی وجود نہ تھا۔''(۲)

امام احمد بن حنبل اور امام طبرانی نے سائب بن یزید سے بھی یہ روایت کی ہے۔(۳)

۵-امام مروزیؒ نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ:

"جاء رجل قاص فجلس قريبا من ابن عمر فقال له: قم فأبى أن يقوم، فأرسل إلى صاحب الشرط و أرسل إليه شرطيا فأقامه۔"(۴)

یعنی ''ایک قصہ گو شخص آکر مسجد میں حضرت ابن عمرؓ کے قریب بیٹھ گیا۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ یہاں سے اٹھو۔ اس نے اٹھنے سے انکار کر دیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے پولیس کے پاس ایک آدمی بھیج کر پولیس کے ذریعہ اسے اٹھوادیا۔''

۶-حضرت حسن سے روایت ہے:

"إن القصص بدعة الخ۔" (۵) یعنی ''قصہ گوئی بدعت ہے۔''

۷-امام مروزیؒ نے کتاب ''العلم'' میں اور ابونعیمؒ نے اعمش سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ''میں نے ابراہیم نخعیؒ سے سنا ہے کہ کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو اپنے قصوں کے ذریعہ اللہ کی رضامندی کا متلاشی ہو سوائے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے۔''(۶)

۸-امام احمد بن حنبلؒ نے کتاب ''الزھد'' میں ابوالملیح سے روایت کی ہے کہ میمون کے سامنے قصہ گوؤں کا ذکر کیا گیا تو انہوں نے فرمایا:

''قصہ گو تین باتوں سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو وہ اپنی باتوں سے دین کا مذاق اڑا اڑا کر موٹا ہو جائے گا یا اس کا نفس غرور میں مبتلا ہوگا یا ان باتوں کا حکم دے گا جو خود نہ کرے گا۔''(۷)

۹-امام مسلمؒ نے حضرت عاصم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

---

(۱) الأسرار المرفوعہ، ص۴۲
(۲) سنن ابن ماجہ نمبر ۳۷۵۴
(۳) الأسرار المرفوعہ، ص۴۳
(۴) الأسرار المرفوعہ، ص۴۴، الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابوزھو، ص۱۰۰
(۵، ۶) الأسرار المرفوعہ، ص۴۴
(۷) الأسرار المرفوعہ، ص۴۳

"لا تجالسوا القصاص۔" (۱)

۱۰-شعبہ بن الحجاج قصاص سے حدیث روایت کرنے سے منع فرماتے تھے۔ ولید الطیالسیؒ نے جب ان سے اس کا سبب پوچھا تو انہوں نے فرمایا:

" یأخذون الحدیث منا شبراً فیجعلونه ذراعاً۔"(۲) یعنی "یہ لوگ ہم سے ایک بالشت کی حدیث لے کر اسے ہاتھ بھر کی بنا دیتے ہیں۔"

۱۱-امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"حضرت علیؓ نے بصرہ کی جامع مسجد سے قصاص کو نکلوا دیا تھا۔"(۳)

۱۲-ابوعبدالرحمٰن السلمی کا قول ہے:

" لاتجالسوا القصاص غیر أبی الأحوص وإیاکم وشقیقا ۔ "(۴)

۱۳-امام ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں:

"معظم البلاء فی وضع الحدیث إنما یجری من القصاص لأنهم یریدون أحادیث ترقق وتنفق والصحاح تقل فی هذا۔"(۵)

۱۴-حافظ زیدالدین عراقیؒ فرماتے ہیں:

"ومن آفات القصاص أن یحدثوا کثیرا من العوام بما لا تبلغه العقول والأفهام فبلغوا فی الاعتقادات السیئة هذا لو کان صحیحا فکیف إذا کان باطلا؟"(۶)

"قصہ گو لوگوں کی آفتوں میں سے ایک آفت یہ ہے کہ وہ عوام سے اکثر ایسی احادیث بیان کرتے ہیں جہاں تک نہ تو عقل پہنچ سکتی ہے اور نہ فہم اس کا ادراک کر سکتی ہے، تو عوام برے عقائد میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہ روایت اگر صحیح ہوتیں تو لوگ اعتقادات باطلہ میں کیوں کر مبتلا ہوتے؟"

۱۵-امام مروزیؒ نے کتاب "العلم" میں اور ابونعیمؒ نے "الحلیۃ" میں ابوقلابہ سے تخریج کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ماأمات العلم إلا القصاص یجالس الرجل القاص سنة فلا یتعلق منه بشئ۔"(۷)

یعنی "قصہ گو علم کو فنا کر دیتا ہے اگر کوئی شخص قصہ گو کے ساتھ ایک سال بیٹھ جائے تو پھر وہ کسی کام کا نہیں رہتا۔"

---

(۱) قواعد التحدیث للقاسمی، ص۱۱۳ بحوالہ مقدمہ صحیح مسلم

(۲) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابوزھو، ص۲۶۶ بحوالہ القصاص والمذکرین لابن الجوزی

(۳) احیاء علوم الدین ۱/۴۱
(۴) مقدمہ صحیح مسلم ۱/۲۰

(۵) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۴، تحذیر الخواص، ص۲۰۶
(۶) الأسرار المرفوعہ، ص۴۱

(۷) نفس مصدر، ص۴۳

۱۶-علامہ نورالدین علی بن محمد بن سلطان المشہور بالملاعلی القاریؒ فرماتے ہیں:

"ومن آفاتهم أن يدخل عليهم العجب والغرور فى سائر الأمور."(۱)

''قصہ گولوگوں کی آفتوں میں سے ایک آفت یہ ہے کہ وہ لوگوں میں ہر کام میں غرور و استعجاب پیدا کردیتے ہیں۔''

۱۷-محمد بن موسیٰ الجرجانی بیان کرتے ہیں کہ میں نے محمد بن کثیر صنعانی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

''واعظوں کے پاس بیٹھنے سے تین خصلتیں پیدا ہوتی ہیں: راضی بہ رضا ہونا، عقل کا استخفاف اور مذاق اڑانا، شرافت و بہادری کا جاتے رہنا، میں نے ان سے کہا: آپ نے اس بارے میں بہت شدت اختیار کی ہے، انہوں نے فرمایا: قسم اللہ عز وجل کی مجھے مسلمانوں کے معاملات میں اگر کوئی اختیار ہوتا تو میں ان واعظوں کو عبرتناک سزا دیتا۔ میں نے عرض کیا کس وجہ سے؟ فرمایا: اس لئے کہ لوگوں میں سب سے زیادہ یہی اللہ اور اس کے انبیاء پر جھوٹ وافتراء باندھتے ہیں، اور جو ان کے پاس بیٹھتا ہے وہ بھی انہی جیسا فتنہ پرور ہوجاتا ہے میں نے کہا: کیا حضرت ابن مسعودؓ وعظ وتذکیر نہیں فرماتے تھے؟ فرمایا: وہ جو کچھ کہتے تھے اس سے ان کی انکساری اور عاجزی کا اظہار ہوتا تھا اور انہیں مسلمانوں کی نفع رسانی مطلوب ہوتی تھی۔ انہوں نے کبھی اللہ اور اس کے رسول پر جھوٹ نہیں باندھا۔ میں نے عرض کیا آپ کی ان واعظین کے بارے میں کیا رائے ہے جو اپنے سامعین سے مال و درہم کا مطالبہ نہیں کرتے؟ کیا میں ایسے لوگوں کی مجلس میں بیٹھوں یا نہ بیٹھوں؟ فرمایا: اگر ناسخ ومنسوخ آیات، مکی ومدنی آیات اور قرآن مجید کے خاص وعام میں اسے بصیرت حاصل ہو اور اس کے قول وفعل میں مطابقت ہو تو ایسے واعظ کے پاس بیٹھا کرو ورنہ اس سے بچو کیونکہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جھوٹ کہتا ہے اور اس طرح تم بھی اس کے جھوٹ میں شریک ہوجاؤ گے۔''(۲)

۱۸-امام ابن الجوزیؒ بیان کرتے ہیں کہ شعبہؒ نے ایوب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''سب سے زیادہ واعظوں نے احادیث کو لوگوں کے سامنے بگاڑ کر بیان کیا ہے۔''(۳)

۱۹-ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں:

"ولما كان أكثر القصاص والوعاظ الجاهلين بالتفسير ورواياته وبالحديث ومراتبه."(۴) اکثر قصاص اور واعظین تفسیر اور اس کی روایت اور ایسے ہی حدیث اور اس کے مراتب سے ناآشنا ہوتے ہیں۔''

چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ بغداد میں ایک قصہ گو واعظ آیت :﴿عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا﴾(۵)_____(امید ہے کہ آپ کا رب آپ کو مقام محمود میں جگہ دے گا) کی تفسیر یوں بیان کررہا تھا کہ اللہ

(۱) الأسرار المرفوعة، ص۴۲ (۲،۳) القصاص والمذکرین لابن الجوزی
(۴) الأسرار المرفوعة، ص۴۱ (۵) الاسراء:۷۹

تعالی نبی ﷺ کو اپنے عرش پر اپنے برابر بٹھائے گا، جب یہ تفسیر محمد بن جریر الطبری (۳۱۰ھ) کو بتائی گئی تو آپ نے اس چیز کو اس شدت سے رد فرمایا کہ اپنے گھر کے دروازہ پر یہ شعر کندہ کروا دیا ۔

سبحان من لیس له انیس ۔ و لا له فی عرشه جلیس

(اللہ کی ذات پاک ہے جس کا کوئی ہم مجلس نہیں اور نہ ہی عرش پر اس کا کوئی ہم نشیں ہوگا۔)

اس شعر نے اہل بغداد میں اس قدر غصہ پیدا کیا کہ انہوں نے ابن جریرؒ کے دروازہ پر اتنی خشت وسنگباری کی کہ آپ کا دروازہ ان پتھروں تلے دب گیا تھا۔(۱)

شیخ محمد بن محمد ابوزھو بیان کرتے ہیں:

''دروغ گو پیشہ ور لوگوں کی جسارت کا یہ عالم تھا کہ صحابہؓ کی موجودگی میں مساجد میں بیٹھ کر حدیث کا درس دیا کرتے تھے حالانکہ صحابہ بہت بری طرح ان کی خبر لیتے اور مساجد سے نکال دیا کرتے تھے اور بعض صحابہ ایسے لوگوں کو مساجد سے نکلوانے کے لئے پولیس کی مدد بھی لیا کرتے تھے۔''(۲)

۶- دنیاوی اغراض کے حریص

وضاعین کا چھٹا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو اپنی مقصد برآری اور دنیاوی اغراض مثلاً سلاطین، خلفاء وامراء کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ان کی من پسند احادیث گھڑا کرتے تھے۔(۳) اس طبقہ کے متعلق شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''دوسرا فرقہ خلفائے سلاطین اور امراء کے ان مصاحبین کا ہے۔ جنہوں نے محض ان کی دلجوئی کے لئے حدیثیں وضع کیں اور دین کو دنیا کے بدلے بیچا۔''(۴)

اس طبقہ کے وضاعین کی دو مثالیں پیش خدمت ہیں:

۱- امام ابن الجوزیؒ بیان کرتے ہیں:

''ایک مرتبہ غیاث بن ابراہیم النخعی خلیفہ مہدی کے پاس گیا، مہدی کو کبوتر بازی کا شوق تھا، اس وقت بھی ان کے پاس کبوتر تھے اور وہ ان سے شوق فرما رہے تھے۔ یہ دیکھ کر غیاث نے امیر المؤمنین سے فوراً عرض کی: "حدثنا عن فلاں عن فلان أن النبی ﷺ قال: لا سبق إلا فی نصل أو خف أو حافر أو

---

(۱) تحذیر الخواص للسیوطی، ص ۱۶۱، الأسرار المرفوعہ، ص ۴۰

(۲) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابوزھو، ص ۱۰۰

(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۶۶، فتح المغیث للعراقی ص ۱۲۳، المصنوع ص ۲۵، الفوائد المجموعہ ص ۴۲۷، تذکرۃ الموضوعات، ص ۷، الآثار المرفوعہ، ص ۱۶، تحفۃ اہل الفکر، ص ۲۱

(۴) عجالۂ نافعہ، ص ۲۴-۲۹

جناح " (۱)ــــــ یعنی نبی ﷺ نے فرمایا کہ صرف ان چیزوں میں مقابلہ کرنا جائز ہے: تیر چلانے میں یا گھڑ وشتر سواری میں یا کبوتر بازی میں ــــــ اور اس میں '' أو جناح '' کا ازخود اضافہ کر دیا۔ خلیفہ مہدی نے اسے انعام دینے کا حکم دیا، لیکن جب وہ چلا گیا تو خلیفہ مہدی نے کہا: أشهد على قفاك أنه قفا كذاب على رسول الله ﷺ (یعنی میں گواہی دیتا ہوں کہ تیری گدی ایک مفتری علی الرسول ﷺ کی گدی ہے) پھر تمام کبوتروں کو ذبح کرنے کا حکم دیا اور کبوتر بازی کی اپنی اس عادت کو ہمیشہ کیلئے ترک کر دیا۔'' (۲)

۲- بطریق زکریا الساجی مروی ہے کہ:

'' وھب بن وھب ابی البختری، خلیفہ رشید کے دربار میں حاضر ہوا۔ اس وقت خلیفہ کبوتروں سے کھیل رہا تھا۔ ابوالبختری کو دیکھ کر خلیفہ نے پوچھا کیا تمہیں اس بارے میں کوئی چیز یاد ہے؟ اس نے بیان کیا: حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ كان يطير الحمام ــــــ یعنی نبی ﷺ کبوتر اڑایا کرتے تھے ــــــ یہ سن کر غصہ سے بولا: اخرج عني (اسے میرے یہاں سے نکال باہر کرو) پھر فرمایا: لولا أنه رجل من قريش لعزلته ــــــ اگر وہ قریش کے قبیلہ سے نہ ہوتا تو میں اسے ضرور معزول کر دیتا۔'' (۳)

۷- کاروباری وضاعین

وضاعین کا ساتواں طبقہ وہ تھا جنہوں نے وضع حدیث کو اپنے کاروبار کے طور پر اپنا لیا تھا۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی اس طبقہ کے وضاعین کے متعلق فرماتے ہیں:

'' اہل علم کی ایک جماعت جو علم حدیث سے مس نہ رکھتی تھی اس نے جب یہ دیکھا کہ محدثین کو نہایت قدر واحترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور ان کی بڑی عزت کی جاتی ہے تو ان کے دل میں محدث بننے کی خواہش پیدا ہوئی۔ اس لئے انہوں نے احادیث وضع کرنی شروع کیں تاکہ نہ ہلدی لگے نہ پھٹکری اور رنگ بھی چوکھا آئے۔ جیسے ابوالبختری، وہب بن القاص، سلیمان بن عمرو النخعی، حسین بن علوان اور اسحاق بن نجیح الملطی وغیرہم۔'' (۴)

اس طبقہ کے ایک وضاع نفیع بن حارث النخعی الاعمی کے متعلق ہمامؒ بیان کرتے ہیں کہ:

'' وہ ہمارے پاس آ کر کہنے لگا کہ مجھے حضرت براء بن عازبؓ نے حدیث سنائی۔ مجھے حضرت زید بن ارقمؓ

---

(۱) سنن ابی داؤد ۳/ ۲۹، سنن الترمذی ۷/ ۱۹۲، سنن النسائی ۶/ ۲۲۶ - ۲۲۷، سنن ابن ماجہ ۲/ ۹۶۰، مسند احمد، المستدرک للحاکم ولم یذکر فیہ ابن ماجہ '' أو نصل ''۔

(۲) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۲، المجروحین ۱/ ۶۶، تاریخ بغداد للخطیب ۱۲/ ۳۲۳، ۳۲۴، المدخل للحاکم ص ۲۰۔ ۲۱، فتح المغیث للعراقی ص ۱۲۳، شرح نخبۃ الفکر ص ۷۰، میزان الاعتدال ۳/ ۳۳۸، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۵، ۲۸۶، اللآلی المصنوعۃ ۲/ ۴۷۰، تنزیہ الشریعۃ ۱/ ۱۴ - ۱۵، ۲/ ۲۳۹، اختصار علوم الحدیث لابن کثیر ص ۸۲، الفوائد المجموعۃ ص ۴۷۱، الآثار المرفوعۃ ص ۱۶ - ۱۷

(۳) تاریخ بغداد ۱۳/ ۴۵۵

(۴) عجالہ نافعہ ص ۲۴ - ۲۹، المدخل ص ۳۱، المجروحین ۱/ ۶۴، ۶۵، تنزیہ الشریعۃ ۱/ ۱۱

نے حدیث سنائی۔ جب ہم نے قتادہؒ سے اس کا تذکرہ کیا تو وہ فرمانے لگے کہ ابوداود (نفیع بن حارث) جھوٹ بولتا ہے۔اس نے صحابہؓ سے حدیثیں نہیں سنی ہیں، وہ تو ۸۷ھ میں طاعون جارف کے دور میں گداگر تھا۔اور لوگوں سے بھیک مانگا کرتا تھا۔(اس کا علم حدیث سے کیا تعلق؟)

ہمام مزید بیان کرتے ہیں کہ ابوداوٗد نابینا قتادہ کے پاس آیا، جب وہ مجلس سے اٹھ کر چلا گیا تو حاضرین نے بیان کیا کہ اس کا دعویٰ ہے کہ وہ اٹھارہ بدری صحابیوں سے مل چکا ہے۔قتادہ نے فرمایا کہ یہ طاعون جارف سے پہلے گداگر تھا اور علم حدیث کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔قسم اللہ عزوجل کی حسن بصری اور سعید بن المسیب جیسے کبار تابعین (جو عمر میں اس سے بڑے اور اجتہادات صحابہ کے زبردست عالم تھے) نے بھی بدری صحابیوں سے براہ راست کوئی حدیث سن کر (یعنی "حدثنا" کہتے ہوئے) ہم کو نہیں سنائی، البتہ سعد بن ابی وقاصؓ سے ضرور ملے تھے،تو اس نابینا کا یہ دعویٰ کس طرح درست ہوسکتا ہے؟"(۱)

۸- اہل الرائے

وضاعین کا آٹھواں طبقہ ان کا ہے جنہوں نے ہر حسن کلام کے لئے اسانید وضع کرنا جائز سمجھ رکھا ہے،(۲) چنانچہ ابوزرعہ الدمشقیؒ فرماتے ہیں:

"محمد بن خالد نے اپنے والد سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا: میں نے محمد بن سعید المصلوب کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:"لا بأس إذا كان كلام حسن أن تضع له إسناداً۔"(۳)

امام ترمذیؒ اپنی کتاب "العلل" میں بطریق ابی مقاتل الخراسانی روایت کرتے ہیں کہ:

"اس نے عن عون بن ابی شداد حدیث بیان کی اور حضرت لقمان کی وصیت سے متعلق لمبی چوڑی احادیث بیان کیں تو ان کے بھتیجے نے کہا: اے چچا! آپ یہ نہ فرمائیں کہ ہمیں عون نے بیان کیا کیونکہ یہ سب کچھ آپ نے اس سے نہیں سنا ہے تو اس نے کہا، اے بھتیجے! یہ کلام حسن ہے۔"(۴)

اسی طرح بعض اہل الرائے کا قول علامہ قرطبی نے یوں نقل کیا ہے:

---

(۱) التاریخ الکبیر ۴/۱۱۴، التاریخ الصغیر ۱/ ۲۶۸، الضعفاء الکبیر ۴/ ۳۰۶، المعرفۃ والتاریخ للبسوی ۲/ ۷۷، ۳/ ۲۲۳، الجرح والتعدیل ۴/ ۴۸۹، المجروحین ۳/ ۵۵، الکامل فی الضعفاء ج ۷ (۲۵۲۳)، الضعفاء والمتروکین للنسائی نمبر ۵۹۲، الضعفاء والمتروکین للدارقطنی ۵۴۸، تقریب التہذیب ۲/ ۳۰۶، میزان الاعتدال ۴/ ۲۷۲-۲۷۳

(۲) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۲، المصنوع ص ۲۵۴، الفوائد المجموعہ ص ۴۲۷، تذکرۃ الموضوعات للفتنی ص ۷، الآثار المرفوعہ ص ۱۶

(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۲، المجروحین ۲/ ۲۴۸، کتاب الاباطیل ۱/ ۱۲۱، التہذیب ۹/ ۱۸۵، فتح المغیث للعراقی ص ۱۲۷، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۸، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۷۰، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۴

(۴) العلل للترمذی ۵/ ۷۴۲، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۸

"ما وافق القياس الجلى جاز أن يعزى إلى النبیﷺ ۔"(۱) یعنی ''جو چیز قیاس جلی کے موافق ہو اس کو نبی ﷺ کی طرف منسوب کرنا جائز ہے۔''

چنانچہ بقول حافظ ابن حجر عسقلانیؒ:

"وهذا ترى كتبهم مشحونة بأحاديث تشهد متونها بأنها موضوعة لأنها تشبه فتاوى الفقهاء ولأنهم لايقيمون لها سندا۔"(۲)

''آپ ان کی کتابوں کو ایسی حدیثوں سے بھری ہوئی پائیں گے جن کے متون ان کے بناوٹی ہونے کی گواہی دے رہے ہوں گے کیونکہ وہ فقہاء کے فتاوی کے مشابہ ہیں اور وہ ان کی کوئی سند بھی بیان نہیں کرتے۔''

شدت ضرر کے اعتبار سے اہل الرائے کے اس طبقہ کو علائیؒ نے صوفیاء اور زاہدوں جیسا ہی ضرر رساں بتایا ہے، چنانچہ وضاعین کی مختلف اقسام پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"أشد الأصناف ضرراً أهل الزهد كما قاله ابن الصلاح وكذا المتفقهة الذين استجازوا نسبة ما دل عليه القياس إلى النبیﷺ وأما باقی الأصناف كا لزنادقة فالأمر فيهم أسهل لأن كون تلك الأحاديث كذبا لا تخفى إلا على الأغبياء وكذا أهل الأهواء من الرافضة والمجسمة والقدرية فی شد بدعهم وأمر أصحاب الأمراء والقصاص أظهر لأنهم فی الغالب ليسوا من أهل الحديث ."(۳)

۹-شہرت کے خواہاں

وضاعین کا نواں طبقہ ان کا ہے جو اظہار غرابت کے لئے احادیث وضع کیا کرتے تھے تا کہ اس طرح لوگوں میں ان کی شہرت پھیلے اور زیادہ سے زیادہ لوگ ان سے سماع کرنے لگیں۔(۴)

ابوعبداللہ الحاکمؒ بیان کرتے ہیں:

''ان میں ابراہیم بن الیسع جو ابن ابی دحیہ ہے، جعفر صادق اور ہشام بن عروہ سے حدیث روایت کیا کرتا تھا اور استغراب کے لئے ایک حدیث کی سند کو دوسری حدیث کی سند پر چڑھا دیا کرتا تھا۔''(۵)

انہی لوگوں میں حماد بن عمرو نصیبی، بہلول بن عبید اور اصرم بن حوشب وغیرہم بھی شامل ہیں۔ یہ سب لوگ تکثیر احادیث کے لئے ان شیوخ سے سماع کا دعوی کیا کرتے تھے جن سے قطعاً ان کا سماع نہیں

(۱) النکت ۲/ ۶۲۸، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۸، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۷، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۱۱، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۴، توجیہ النظر، ص ۷۵، توجیہ الافکار ۲/ ۸۷

(۲) النکت ۲/ ۶۲۸، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۸

(۳) انظر النکت ۲/ ۶۳۳ و فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۹

(۴) فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۴

(۵) المدخل للحاکم، ص ۲۶

ہوتا تھا۔(۱)

ابن عیینہ بیان کرتے ہیں کہ:

''کوفہ میں ایک شیخ صالح تھا، اس کے پاس چودہ حدیثیں تھیں۔ مشہور تھا کہ اس کے پاس ان چودہ حدیثوں کے علاوہ اور کوئی حدیث نہیں ہے، پس جب اس نے اپنی ان حدیثوں میں ایک دوسری حدیث کا اضافہ کیا تو کسی نے اس سے سوال کیا: من أين هذا؟ (یہ حدیث کہاں سے آئی؟) تو اس نے جواب دیا: "من رزق الله عز وجل۔"(۲)

۱۰- کمزور حافظہ والے

وضاعین کا یہ طبقہ ان لوگوں کا ہے جن کا حافظہ کمزور تھا مگر وہ اس طرح روایت کیا کرتے تھے گویا ان کا حافظہ قوی اور معروف ہے چنانچہ کبھی کبھی وہ بلا تعمد ایسی چیزیں بیان کر دیتے تھے جن میں استغراب ہوتا تھا۔(۳)

بعض محدثین نے اس طبقہ کو ''مدرج المتن'' کے تحت ذکر کیا ہے لیکن حافظ ابن الصلاحؒ کے ہاں یہ طبقہ بھی مشابہ بالوضع ہے۔(۴)

اس طبقہ کے متعلق شاہ عبدالعزیز دہلوی فرماتے ہیں:

''ایک گروہ نے بلا ارادہ بھی احادیث وضع کیں، جس کی صورت یہ ہوئی کہ انہوں نے کسی تجربہ کار شخص یا کسی صوفی یا حکمائے سابقین میں سے کسی کا کوئی کلام سنا اور پھر اپنی غفلت اور بھول سے اسے نبی کریم ﷺ کی جانب منسوب کر دیا، یہ سوچتے ہوئے کہ ایسی حکمت کی بات سوائے نبی ﷺ کے اور کوئی نہیں کہہ سکتا۔ اس فرقہ کی کوئی حد ونہایت نہیں ہے، بیشتر عوام اسی مرض میں مبتلا ہیں۔''(۵)

اس طبقہ میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جن کی کتب جل گئیں یا ضائع ہوگئی تھیں، لہذا جب وہ اپنے حافظہ سے حدیث بیان کرتے تھے تو اس میں غلطیاں کرتے تھے۔(۶) اور وہ لوگ بھی تھے جو فی نفسہ ثقات تھے مگر آخری عمر میں اختلاط کا شکار ہو گئے تھے۔(۷)

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۳، تدریب الراوی ۱/۲۸۶، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۷۱، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۵، تحفۃ اہل الفکر ص ۲۱

(۲) الکفایہ ص ۱۶۱

(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۴-۴۶، تدریب الراوی ۱/۲۸۷، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۵

(۴) مقدمہ ابن الصلاح ص ۱۱۰، الفوائد المجموعہ ص ۴۲۶

(۵) عجالہ نافعہ ص ۲۴-۲۹

(۶) المصنوع ص ۲۵۲، الفوائد المجموعہ ص ۴۲۶

(۷) الفوائد المجموعہ ص ۴۲۶، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۶۷، المصنوع ص ۲۵۲

ان کے علاوہ اس طبقہ میں ان رواۃ کا بھی شمار ہوتا ہے جنہوں نے سہواً خطا کی لیکن جب ان پر صواب منکشف ہوا تو انہوں نے اس پر یقین کر لیا لیکن رجوع نہیں کیا تا کہ انہیں ہمیشہ کے لئے غلطیوں کے ساتھ منسوب نہ کر دیا جائے۔(۱)

اس طرح کی متعدد مثالوں میں سے ایک مثال پیش خدمت ہے:

''ایک مرتبہ صوفی ثابت بن موسیٰ، شریک بن عبداللہ القاضی کی مجلس درس میں داخل ہوئے جبکہ آں رحمہ اللہ یہ سند بیان کر رہے تھے: "حدثنا الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال قال رسول الله ﷺ " کہ اتنے میں قاضی شریک بن عبداللہ نے صوفی ثابت بن موسیٰ کو دیکھا اور فرمایا: ''من كثرت صلوٰته باالليل حسن وجهه بالنهار ـــــ"(۲) ثابت نے اس کو گزشتہ سند کا متن سمجھا حالانکہ اس قول سے مراد ثابت کی تعریف تھی، چنانچہ وہ اس قول کو بطور حدیث شریک کے حوالہ سے اسی سند کیساتھ نقل کیا کرتے تھے، جبکہ اس سند کا اصل متن اس طرح ہے:

"يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم."(۳)

۱۱- متعصبین

اس طبقہ میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے جنس، قبیلہ، شہر، ملک، علاقہ، فقہ، کلام، زبان، رنگ، نسل یا کسی مخصوص امام، پیر یا ولی کی مدح میں یا اپنے مخالفین کی مذمت میں از راہ عناد و تعصب احادیث گھڑی تھیں، چنانچہ آپ مختلف کتب میں جدہ، بصرہ، اردن، خراسان، عمان، بحرین، عسقلان، قزوین، ابادان، عراق اور دمشق وغیرہ کی مدح میں اور قسطنطنیہ، طبریہ اور صنعاء وغیرہ شہروں کی ذم میں روایات پائیں گے ـــــ(۴) ان تمام تعصّبات کا مختصر پس منظر اور مثالیں ذیل میں پیش خدمت ہیں:

خلافت عباسیہ کا قیام چونکہ خراسانی فارسی النسل لوگوں کے ذریعہ انجام پایا تھا اور خراسان شیعوں کا گہوارہ تھا لہٰذا وہ لوگ شیعی نظریات سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ اہل فارس کا خیال چونکہ یہ تھا کہ بادشاہت وراثت سے چلتی ہے لہٰذا انہوں نے بنوامیہ کو اہل بیت کے حقوق کا غاصب قرار دیا اور چاہا کہ بذریعہ طاقت اہل بیت کا حق خلافت ان کو دلوایا جائے، مزید یہ کہ اہل فارس کو اسلام کے زیر نگیں آنے سے قبل عراق و یمن کے علاوہ اور بہت سے عرب

(۱) الفوائد المجموعہ، ص ۴۲۶، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۶۷، المصنوع، ص ۲۵۲

(۲) تاریخ بغداد ۱/ ۳۴۱، ۱۳/ ۱۲۶، الکامل ۲/ ۵۲۶، ۵۳۷، ۶/ نمبر ۲۲۰۵، ۲۳۳۷، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۱۰۹-۱۱۱، مسند الشہاب للقضاعی ۱/ ۲۵۲، ۲۵۸، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۱۷-۱۹

(۳) المدخل للحاکم، ص ۲۷، المجروحین ۱/ ۲۰۷، مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۱۰، الباعث الحثیث، ص ۷۷، شرح النخبۃ، ص ۷۷، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۷، التقیید والإیضاح، ص ۱۱۰، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۸-۱۲۹، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۱۱، ۳۱۲، میزان الاعتدال ۱/ ۳۶۷، ابن ماجہ ۱۳۳۳، ضعیف الجامع الصغیر للألبانی ۲/ ۲۴۵

(۴) تنزیہ الشریعہ ۲/ ۴۵-۶۵

علاقوں پر سیاسی غلبہ حاصل تھا مگر بنوامیہ کے عہد خلافت میں وہ اہل عرب سے مغلوب ہوکر ان کے موالی بن کر رہ گئے تھے۔ جب اہل عرب ان پر حکمرانی کرنے لگے تو ان کی شان وشوکت اور ان کی درخشاں تہذیب کی یاد رفتہ ان کو کچو کے لگانے لگی، لہذا وہ بنوامیہ کے سیاسی حریف بن گئے تھے۔

بنوامیہ کے انحطاط کے بعد جب بنوعباس نے خلافت کا دعوی کیا تو اہل فارس ان کے ہمنوا بن گئے تھے۔ بنوعباس نے بھی ایرانیوں کو اپنا خیر خواہ پایا، انہیں امید تھی کہ بنوعباس کے تعاون سے ان کی پرانی شان وشوکت لوٹ آئیگی، چنانچہ ابومسلم خراسانی اور اس کے ہم نوا بنوعباس کی نصرت وحمایت نیز بنوامیہ کے خلاف نبرد آزما ہونے کے لئے ہمہ وقت وہمہ تن تیار تھے۔ اصلاً یہ کشمکش بنوامیہ اور بنوعباس کے درمیان نہیں بلکہ اہل عرب اور اہل فارس کے درمیان تھی، یہی وجہ ہے کہ اہل فارس نے بنوامیہ کے عربی اقتدار کو تاراج کرنے کے لئے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کیا تھا۔

جب بنوعباس کی خلافت مستحکم ہوگئی تو وہ اہل فارس کے اس قدر ممنون احسان تھے کہ ان کے خلاف عربوں کے جائز مطالبات کی بھی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ بنوعباس کے بعض خلفاء فارسی النسل ماؤں کے بطن سے پیدا ہوئے تھے۔ ایرانیوں کے اس تفوق نے عوام کے قلوب وذہن پر یہ غلط رنگ جمادیا کہ عجمی عربوں کے مقابلہ میں برتر ہیں۔ ان نظریات کے حاملین کو "شعوبیہ" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ شعوبیت کا یہ نظریہ دوسری صدی ہجری میں معرض وجود میں آیا اور خوب پھلا پھولا۔ تیسری صدی ہجری میں تو یہ نظریہ بام عروج تک پہونچ گیا۔ یہ نظریہ اس وجہ سے مزید مستحکم ہوا کہ بنوعباس نے بنوامیہ کے برخلاف فارسی عصبیت کے مقابلہ میں عربی عصبیت کی کوئی مدد نہیں کی تھی۔ شعوبیوں نے عباسی خلفاء کی اس مراعات اور نرمی کا بہت ناجائز فائدہ اٹھایا وہ عربوں کے خلاف ہر محاذ پر صف آرا ہوگئے۔ ان کا مذاق اڑایا گیا، ان کی مذمت اور ہجو میں اشعار وخطبے کہے گئے، عربوں کے معایب ومثالب اور عجمیوں کے مفاخر پر مستقل کتابیں تصنیف کی گئیں۔ غرض ہجوگوئی کی کوئی ایسی قسم باقی نہ تھی جسے ان لوگوں نے عربوں کے خلاف استعمال نہ کیا ہو۔ بنوعباس نے اہل فارس کے اس ناجائز رویہ پر کوئی نکیر وگرفت نہیں کی حالانکہ وہ زنادقہ کے خلاف ہمیشہ کف بہ شمشیر برہنہ نظر آتے ہیں۔ اللہ ہی بہتر جانے کہ زنادقہ کے خلاف ان کا یہ متشدد رویہ جس کے کہ وہ درحقیقت مستحق بھی تھے، دینی غیرت وحمیت کے جذبہ کے تحت تھا یا محض سیاسی استحکام کی خاطر۔

بہرحال عربوں کے خلاف اہل فارس نے جو ہجوگوئی کی اس کو مؤثر بنانے کے لئے انہوں نے فارسی بلاد واماکن، زبان وعلماء، جنس وقبیلہ حتی کہ سیاسی حکمرانوں کی مدح وتوصیف میں بے شمار احادیث گھڑ ڈالیں، مثلاً:

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۱۰-۱۱۱، الکامل ۲/۲ ص ۱۷-۱۸، اللآلی ۱/۱۰-۱۱، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۳۶، الأسرار المرفوعہ، ص ۴۳۳، احادیث مختارۃ، ص ۲۳

لسانی تعصب

"إن الله إذا غضب أنزل الوحی بالعربیة وإذا رضی أنزل الوحی بالفارسیة۔"(۱) ''جب اللہ تعالیٰ غضبناک ہوتا ہے تو وحی عربی زبان میں نازل فرماتا ہے اور جب راضی ہوتا ہے تو وحی فارسی زبان میں نازل فرماتا ہے۔''

جب جہلائے عرب نے شعوبیوں کی اس حدیث کو سنا تو اس کے بالمقابل یہ حدیث گھڑ ڈالی:

۱-"إن الله إذا غضب أنزل الوحی بالفارسیة وإذا رضی أنزل الوحی بالعربیة۔"

اور

۲-"أبغض الكلامِ إلى الله الفارسیة وكلام الشیاطین الخوزیة وكلام أهل النار البخاریة و كلام أهل الجنة العربیة ."(۲)

نسلی تعصب

۱- نبی ﷺ کی خدمت میں جب عجمیوں کا ذکر آیا تو آپؐ نے فرمایا: ''مجھے ان کے ساتھ جو خصوصی وابستگی ہے وہ تمہارے ساتھ نہیں ہے۔''

۲- ''ترکوں کا ظلم اچھا ہے لیکن عربوں کا عدل بھی معیوب ہے۔''

جب بعض عرب متعصبین نے یہ احادیث سنیں تو انہوں نے یوں جواب دیا:

۱-"أحبوا العرب لثلاث: لأنی عربی وكلام أهل الجنة عربی والقرآن عربی۔" (۳)

یعنی ''عرب سے تین وجہ سے محبت کرو اس لئے کہ میں عرب ہوں، اہل جنت کی زبان عربی ہوگی اور قرآن عربی میں ہے۔''

اور

۲-"العرب سادات العجم۔"(۴) یعنی ''عرب عجمیوں کے سردار ہیں۔''

علاقائی تعصب

۱-"أربع مدائن من مدن الجنة فی الدنیا: مكة والمدینةوبیت المقدس ودمشق وأربع مدائن من مدن النار فی الدنیا: القسطنطنیة وطبریة وأنطاكیة المحترقة وصنعاء۔" (۵)

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۱۰، الکامل ۲/۲، ص ۱۷-۱۸، اللآلی المصنوعۃ ۱/۱۰-۱۱، تنزیہ الشریعۃ ۱/۳۶، الأسرار المرفوعۃ ص ۴۳۳، احادیث مختارہ ص ۲۳

(۲) الأباطیل للجوزقانی ۲/۲۶۰-۲۶۱، المجروحین ۱/۱۲۹، تذکرۃ الموضوعات لابن طاہر ۲، الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۱، ۳/۱۷، اللآلی المصنوعہ ۱/۱۱، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۳۷، میزان الاعتدال ۱/۲۳۰، تہذیب ۱/۲۹۹، لسان ۱/۴۰۶، احادیث مختارۃ، ص ۲۴

(۳) اللآلی المصنوعہ ۱/۴۴۲، الفوائد المجموعہ، ص ۴۱۳ (۴) کشف الخفاء ۲/۷۵، الأسرار المرفوعہ، ص ۱۵۸

(۵) الفوائد المجموعہ، ص ۴۲۸، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۴۸

۲-"جنان هذه الدنيا: دمشق من الشام ومرو من خراسان وصنعاء اليمن وجنة هذه الجنان صنعاء."(۱)

۳-"يأتي على الناس زمان يكون أفضل الرباط رباط جدة ."(۲)

۴-"أربعة أبواب من أبواب الجنة مفتحة في الدنيا:أولها الإسكندرية وعسقلان وقزوين وفضل جدة على هؤلاء كفضل بيت الله الحرام على سائر البيوت."(۳)

۵-"الجفاء والبغي بالشام."(۴)

۶''اسی طرح جب خراسان فتح ہوگیا اور اسلام آذربائیجان کے علاقوں تک پھیل گیا تو حضرت عمرؓ سخت برہم ہوئے اور فرمایا: مجھے خراسان کی سرزمین سے کیا سروکار، خراسان میں ہمارا کوئی دوست نہیں۔ میں چاہتا تھا کہ ہمارے اور خراسان کے درمیان آگ اور برف کے ناقابل تسخیر پہاڑ حائل ہوتے اور ہماری وہاں تک رسائی ناممکن ہوتی۔ ہمارے اور ان کے مابین یاجوج وماجوج کی فصیل جیسا بعد ہوتا۔ یہ سن کر حضرت علیؓ نے فرمایا: ابن الخطاب یہ گفتگو بند کیجئے، کیا آپ کو رسول اللہ ﷺ کے سارے علوم پر دسترس ہے؟ خراسان میں ''مرو'' نامی ایک شہر ہے جس کی بنیاد ذوالقرنین نے رکھی تھی، حضرت عزیرؑ نے اس میں نماز ادا کی تھی، اس میں نہریں جاری ہیں، اس کی زمین کشادہ ہے اور اس کے ہر در پر ایک شمشیر بردار فرشتہ تاقیامت مامور ہے تاکہ اہل شہر کو تمام آفات ومصائب سے محفوظ رکھے۔ خراسان میں ایک اور شہر ''طالقان'' ہے جس میں سونے چاندی کے ذخائر تو نہیں لیکن وہ مومنوں کا مسکن ہے......خراسان میں ایک اور شہر ''شاش'' ہے جس میں سور ہنے اور ٹھہرنے والا شخص اللہ کی راہ میں خون بہانے والے کی مانند ہے، خراسان ہی کا ایک شہر ''بخارا'' ہے جب روز قیامت لوگ چیخ سن کر گھبرا جائیں گے تو اہل بخارا پر امن رہیں گے الخ۔''(۵)

فقہی وکلامی تعصب

مسلکی تعصب کے علاوہ چونکہ امام شافعیؒ عربی النسل اور امام ابوحنیفہؒ فارسی النسل تھے لہذا شعوبیوں میں سے مامون بن احمد الھروی سے جب کسی نے کہا کہ کیا آپ امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کو خراسان میں (پھلتے پھولتے) نہیں دیکھتے تو اس نے امام ابوحنیفہؒ کی مدح سرائی اور امام شافعیؒ کی قدح وہجو میں یہ حدیث گھڑ ڈالی:

"حدثنا أحمد بن عبيد الله حدثنا عبدالله بن معدان عن أنس قال قال رسول

(۱) الفوائد المجموعہ، ص ۴۲۸ (۲) الفوائد المجموعہ، ص ۴۲۸، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۴۶

(۳) الفوائد المجموعہ، ص ۴۲۹، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۴۶

(۴) الفوائد المجموعہ، ص ۴۳۵، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۵۷، کشف الخفاء ۱/ ۳۹۳

(۵) کشف الخفاء ۱/ ۳۳۷، اللآلی المصنوعہ ۱/ ۴۴۱، الفوائد المجموعہ، ص ۴۳۳، ضحیٰ الاسلام لاحمد امین ۱/ ۴۹

الله ﷺ: يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس هو أضر على أمتي من إبليس ويكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج أمتي۔"(۱)

یعنی "میری امت میں ایک شخص محمد بن ادریس شافعی ہوگا وہ امت کے لئے ابلیس سے زیادہ خطرناک ثابت ہوگا اور میری ہی امت میں ایک شخص ابوحنیفہ کہلائیگا، وہ میری امت کا چراغ ہوگا۔"

شعوبیوں نے تجسیم کے قائل محمد بن کرام السجستانی (م ۲۵۵ھ) کی مدح میں بھی بہت سی احادیث وضع کی تھیں مثلاً:

"يجئ في آخر الزمان رجل يقال له محمد بن كرام يحيى السنة والجماعة هجرته من خراسان إلى بيت المقدس كهجرتي من مكة إلى المدينة۔"(۲)

"آخری زمانہ میں ایک شخص محمد بن کرام ظاہر ہوگا جو میری سنت کا احیاء کرے گا۔ خراسان سے بیت المقدس کی جانب اس کی ہجرت بالکل مکہ سے مدینہ کی جانب میری ہجرت کی مانند ہے۔"

بعض شعوبیوں نے تقلید جامد کے باعث اپنے فقہی وکلامی مسلک کی تائید میں اور دوسرے فقہی مسالک کے خلاف از راہ تعصب احادیث گھڑی تھیں مثلاً جب محمد بن عکاشہ سے کسی نے کہا کہ ایک قوم رکوع میں جانے سے قبل اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کرتی ہے تو اس نے کہا:

"حدثنا المسيب بن واضح حدثنا عبدالله بن مبارك عن يوسف بن يزيد عن الزهري عن أنس قال قال رسول الله ﷺ: من رفع يديه في الركوع فلا صلاة له۔"(۳)

اور

"من قرأ خلف الإمام فلا صلاة له۔" (۴) وغیرہ

اسی طبقہ میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو اپنے کسی فتوی کی تائید یا مناظرہ بازی کے وقت اپنے موقف کو وزنی بنانے کے لئے احادیث گھڑ لیا کرتے تھے اور وہ بھی جو اپنے کسی مخصوص کھانے یا خوشبو یا لباس یا رسم ورواج کو دوسروں سے بہتر سمجھتے تھے اور ان کی ترویج کے لئے فضیلت والی احادیث گھڑا کرتے تھے اور بعض اوقات دوسرے مذاہب

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۳، ۲/۴۸، المجروحین ۳/۴۶، لسان المیزان ۵/ ۷-۸، میزان الاعتدال ۳/۴، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۷۰، تدریب الراوی ۱/ ۲۷۸، تنزیہ الشریعہ ۲/۳، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۱۶، الفوائد المجموعہ، ص ۴۲۰

(۲) الفوائد المجموعہ، ص ۴۲۰

(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۳، تدریب الراوی ۱/ ۲۷۸، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۷۱، کشف الخفاء ۲/ ۳۳۳، ۳۴۶، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۷۹، الفوائد المجموعہ، ص ۲۹، الآثار المرفوعہ، ص ۱۷

(۴) نصب الرایہ للزیلعی ۲/ ۱۹، الآثار المرفوعہ، ص ۱۷

وادیان کو برا بھلا کہنا باعث ثواب بتاتے تھے، مثال کے طور پر:

''جس شخص کے پاس صدقہ کرنے کے لئے کچھ مال نہ ہو وہ یہودیوں کے لئے بددعا کرے۔''(۱)

۱۲- معاندین و منتقمین

وضاعین کا یہ وہ طبقہ ہے جو انتقاماً کسی کی مذمت میں از راہ عناد و انتقام حدیثیں گھڑا کرتے تھے، مثلاً امام حاکمؒ نے سیف بن عمر التمیمی سے روایت کی ہے کہ ہم سعد بن طریف کے پاس بیٹھے تھے کہ اس کا بیٹا مکتب سے روتا ہوا آیا، جب اس نے اپنے بچہ کو روتا دیکھا تو اس سے پوچھا: تجھے کیا ہوا؟ اس نے بتایا کہ: مجھے میرے معلم نے مارا ہے۔ یہ سن کر اس نے کہا: قسم اللہ کی میں انہیں ذلیل و خجل کر کے چھوڑوں گا، چنانچہ کہنے لگا:

"حدثني عكرمة عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ: معلم صبيانكم شراركم أقلهم رحمة لليتيم و أغلظهم على المسكين." (۲)

یعنی ''تمہارے بچوں کے استاذ تم میں سب سے زیادہ شریر ہیں، وہ یتیموں پر بہت کم رحم کرتے ہیں اور مسکینوں پر بہت سختی کرتے ہیں۔''

اس طبقہ کے سیاسی حریفوں کی انتقامی و معاندانہ کارروائیوں کی متعدد مثالیں اوپر گزر چکی ہیں، لہذا اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۳- غیر ممیّز

یہ طبقہ ان رواۃ حدیث کا ہے جو خود تو وضاعین نہ تھے لیکن ان کے کاتبین، بیٹے، ربیب، متبنی، غلام، لونڈی، شاگرد، دشمن یا پڑوسی وغیرہ کے ذریعہ ان کی احادیث میں موضوعات داخل ہوئیں۔ یہ لوگ حدیثیں وضع کر کے ان ثقہ محدثین کی کتابوں میں داخل کر دیا کرتے تھے۔

رواۃ حدیث کا یہ طبقہ اگرچہ فی نفسہ ثقہ ہے لیکن اپنی اصل اور دوسروں کی الحاقی احادیث میں تمیز نہ کر سکنے کے باعث ان کی احادیث میں خلط واقع ہوا ہے، لہذا ان کی احادیث سے بھی استدلال درست نہیں ہے۔(۳)

وضاعین کے خلاف خلفاء اور حکام وقت کا اقدام

چونکہ اس فتنہ نے باقاعدہ حضرت علیؓ کے دور میں ہی سر اٹھایا تھا لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ آں رضی اللہ عنہ نے

(۱) تاریخ بغداد للخطیب ۱۴/۲۷۰

(۲) المجروحین ۱/۶۶، الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۲، تاریخ بغداد ۱۳/۴۵۳، تدریب الراوی ۱/۲۷۷، اللآلی المصنوعۃ ۲/۲۷۰

(۳) کذا فی المجروحین لابن حبان ۱/۷۷

اس فتنہ کا سخت نوٹس لیا، چنانچہ عکرمہ بیان کرتے ہیں کہ:

"أتى عليّ بزنادقةٍ فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباسؓ فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لنهى رسول الله ﷺ: ولاتعذبوا بعذاب الله ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ من بدل دينه فاقتلوه۔"(۱)

''حضرت علیؓ کے پاس کچھ زندیق لائے گئے تو آپ نے ان کو جلا دیا۔ پس یہ خبر ابن عباسؓ کو پہنچی تو کہنے لگے کہ اگر آپ کی جگہ میں خلیفہ ہوتا تو میں انہیں رسول اللہ ﷺ کی اللہ کے عذاب کے ساتھ کسی کو سزا دینے کی ممانعت کے پیش نظر جلانے کی بجائے قتل کرتا کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے کہ جو کوئی اپنا دین بدلے اس کو قتل کر دو۔''

آپؓ نے تحریق فی النار کے علاوہ، سبائیوں کی تکذیب اور اشاعت احادیث صحیحہ کا بھی خصوصی اہتمام فرمایا تھا جو دراصل وضاعین کے فتنہ وضع سے نپٹنے کی بروقت اور مؤثر اور امکانی کوشش تھی۔

حضرت علیؓ کے بعد بنو امیہ اور بنو عباسیہ کے خلفاء، ولاۃ اور حکام نے بھی اپنے اپنے دائرۂ اثر میں ان فتنہ پروروں کی سرکوبی کے لئے کچھ نہ کچھ مداہنت ضرور کی تھی، چنانچہ مروی ہے کہ عبدالملک بن مروان نے مشہور وضاع حارث بن سعید الکذاب کو وضع حدیث کے جرم میں تختہ دار پر کھینچا، پھر اس کے بیٹے ہشام نے غیلان الدمشقی کو قتل کیا۔ عباسی خلفاء نے بھی زنادقہ کا خوب ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ انہیں قید کیا گیا، قتل کیا گیا، ملک بدر بھی کیا گیا اور ان کے معاملہ میں ذرہ برابر بھی نرمی اور صلح جوئی نہیں برتی گئی۔ ابو جعفر منصور (۱۳۶-۱۵۸ھ) نے اپنے زمانہ میں زنادقہ کو خوب سزائیں دیں۔ وضع حدیث کے جرم میں مشہور زندیق محمد بن سعید المصلوب کو اسی دور میں پھانسی دی گئی تھی۔ اس کی بلایا میں سے بواسطہ حمید آنے والی حضرت انسؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے:

"أناخاتم النبيين لا نبى بعدى إلا أن يشاء الله۔"(۲)

''میں خاتم النبیین ہوں، میرے بعد کوئی نبی نہیں مگر جب اللہ چاہے۔''

بنی امیہ کے گورنر خالد بن عبداللہ القسری نے ایک شخص کو وضع حدیث کے جرم میں قتل کیا تھا۔

خلیفہ مہدی نے بھی زنادقہ کو خوب سزائیں دیں اور ان کی سرکوبی کے لئے باقاعدہ ایک وزیر مقرر کیا تھا جسے صاحب الزنادقہ کہا جاتا تھا۔ اس وزیر کا کام فقط زنادقہ کا استیصال اور انہیں ہلاک کرنا تھا۔ خلیفہ مہدی نے اپنے بیٹے موسیٰ ہادی کو وصیت کی تھی کہ زنادقہ کو بالکل ختم کر کے ہی چین کا سانس لے۔ اس نے ہادی کو بتایا تھا کہ زنادقہ بدنیت اور اسلام واہل اسلام کے دشمن ہیں۔ ہادی نے عہد کیا تھا کہ ''اگر میں زندہ رہا تو اس فرقہ کو مٹا کر ہی دم لوں گا اور ان کی جھپکنے والی کوئی آنکھ باقی نہ چھوڑوں گا۔''

---

(۱) صحیح البخاری ۱۲/ ۲۶۷

(۲) تدریب الراوی ۱/ ۲۸۴، تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۹۱، اللآلی المصنوعہ ۱/ ۲۶۴

ـــــــ ہادی نے اپنے والد کی وصیت کو نہایت امانت ودیانت کے ساتھ پورا کیا۔ پھر ہارون ومامون نے بھی زنادقہ کا خوب تعاقب کیا۔ خلیفہ معتصم نے اپنے سپہ سالار کو زندقہ کی بناء پر ہی قید کیا اور اس کا کھانا پانی بند کر دیا تھا، جب وہ مر گیا تو اسے سولی دے کر جلوا دیا تھا۔ (۱) عباسی عہد خلافت میں حاکم بصرہ محمد بن سلیمان نے وضاع عبدالکریم بن ابی العرجاء کو قتل کروایا تھا، اسی طرح قاضی اسماعیل بن اسحاق نے ہیثم بن سہل کو محض اس لئے پٹوایا تھا کہ وہ ایسی روایات بیان کرتا تھا جنہیں قاضی اسماعیل درست نہیں سمجھتے تھے ـــــــ لیکن اگر ان چند واقعات کے پس منظر پر تنقیدی نقطۂ نگاہ سے غور کیا جائے تو یہ تاریخی حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ان وضاعین کا قصور وضع احادیث سے کہیں زیادہ ان کی خلاف حکومت سرگرمیاں تھیں۔ اگر یہ خلفاء وضاعین کے اعدام میں اسی قدر مستعد ہوتے تو ان کے دور اقتدار میں یقیناً جھوٹے صوفیاء، زاہدوں، قصہ گو اور واعظوں وغیرہم کو کبھی ہمت نہ ہوتی کہ وہ حسب منشأ احادیث گھڑ کر انہیں مشتہر کر سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ امراء وسلاطین کی اسی نرمی نے انہیں اتنا دلیر بنا دیا تھا کہ جب وہ چاہتے بے دریغ احادیث وضع کر لیا کرتے تھے۔ ذیل میں ہم چند واقعات نقل کرتے ہیں جو ان امراء وسلاطین کی وضاعین کے تئیں نرمی پر دال ہیں:

۱- جب غیاث نے خلیفہ مہدی کو خوش کرنے کے لئے کبوتر بازی سے متعلق حدیث گھڑ کر سنائی تو اس نے حقیقت جاننے کے باوجود اسے سزا نہ دے کر انعام دلوایا۔

۲- جب مقاتل بن سلیمان بلخی نے خلیفہ مہدی کو یہ پیش کش کی کہ اگر آپ پسند کریں تو میں بنوعباس کی فضیلت میں حدیثیں وضع کر دوں تو خلیفہ مہدی نے اس کی اس پیش کش کو فقط ٹھکرانے پر ہی اکتفاء کی، اسے کوئی سزا نہیں دی۔

۳- جب ہارون رشید کو ابوالبختری نے ایک جھوٹی حدیث سنائی تو ہارون نے بس اسی قدر تنبیہ ضروری سمجھی کہ اگر تو قریش کے قبیلہ سے نہ ہوتا تو میں تجھے ضرور معزول کر دیتا۔ وغیرہ

پس معلوم ہوا کہ اس کڑی کا اصل نظری اور عملی کام محدثین کرام کے ذریعہ ہی انجام پایا جس کا تذکرہ ان شاء اللہ آگے کیا جائے گا۔

وضاعین کے خلاف محدثین کا علمی معرکہ

اوپر آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ وضاعین نے احادیث نبویہ کے چشمۂ صافی کو مکدر کرنے میں کوئی دقیقہ

(۱) ضحیٰ الاسلام لاحمد امین ۱/۱۴۰ (ملخصاً)

اور موقع ضائع نہیں جانے دیا تھا بلکہ اس پر ہر جہت سے حملے کئے ـــــــ لیکن اللہ عز وجل محدثین کرام کی تربتوں کو ٹھنڈا اور پرنور رکھے کہ جنھوں نے احادیث نبویہ کا دفاع کرنے، وضاعین کے مزعومات باطلہ کے تار و پود بکھیرنے اور حق و باطل کو ممیّز و ممتاز کرنے کے لئے اپنی پوری پوری زندگیاں وقف کردی تھیں تاکہ رسول اللہ ﷺ پر دروغ بافی کرنے والوں کے جھوٹ کی قلعی کھل سکے۔ یہ ائمہ حدیث بڑے صاحب بصیرت نقاد اور حدیث کے متون و اسانید کی معرفت میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ اگر انہیں صحیح معنی میں حدیث نبوی کے صراف اور اسانید و رجال کے نقاد یا نباض اور جوہری کہا جائے تو قطعاً غلط نہ ہوگا۔ وضاعین کی دروغ بافی کے مقابلہ کے لئے ان ائمہ نے رواۃ حدیث کے حالات جمع کئے، ان کا مقام و مرتبہ متعین کیا اور ان میں سے جو مدح و ذم کے مستحق تھے انہیں اسی چیز سے ملقب کیا، اس کے ساتھ ساتھ عصر تدوین میں حدیث نبوی کو جمع کرنے، اس کی تحقیق و تثبت اور تألیف و تدوین میں بھی حد درجہ عرق ریزی و جانفشانی سے کام لیا۔

بعض اوقات یہ لوگ ایک ہی متن کو تیس تیس اسانید کے ساتھ روایت کیا کرتے تھے جیسا کہ امام یحییٰ بن معینؒ وغیرہ کا قول ہے۔(۱)

محدثین کرام نے صحیح احادیث کی تلاش و جستجو میں کس قدر محنت و مشقت اٹھائی ہے اس کا بخوبی اندازہ امام ابوداود السجستانیؒ کے اس قول سے ہوسکتا ہے جو آں رحمہ اللہ نے اہل مکہ کے نام اپنے ایک مکتوب میں یوں رقم فرمایا تھا:

"سفیان اور وکیع جیسے عظیم ناقدین حدیث بڑی محنت اور کاوش کے بعد ایک ہزار احادیث کے ذخیرہ میں سے صرف ایک (صحیح) حدیث جو مرفوع و متصل ہو، نکال سکتے تھے۔"(۲)

اور جناب امین احسن اصلاحی صاحب فتنۂ وضع حدیث کی سنگینی کا تذکرہ کرتے ہوئے ضمناً محدثین کی خدمات جلیلہ کا اعتراف ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

"اس فتنے کی سنگینی کا اندازہ آپ اس امر سے لگائیے کہ اس دور میں جو جو بھی احادیث رسول کے مجموعے مرتب ہوئے وہ لاکھوں روایات کے انبار سے چند ہزار روایات کی شکل میں ہمارے محدثین کی کسوٹی پر پورے اتر پائے۔"(۳)

ان محدثین نے احادیث کی تحصیل کے ساتھ ساتھ رواۃ حدیث کے حالات جمع کرنے کی غرض سے دور دراز بلاد اسلامیہ کے سفر کئے تاکہ احادیث نبوی کا یہ وسیع علم کسی طرح محفوظ طریقہ پر مدون ہو کر آنے والی نسلوں تک منتقل ہوسکے۔ ان اسفار سے حاصل ہونے والے ہزارہا احادیث کے ذخیرہ کو ان ائمہ نے یونہی جمع نہیں کردیا تھا کہ جو کچھ کسی سے سنا بس اسے لکھ ڈالا بلکہ پہلے تو انہوں نے شیوخ و اساتذہ سے حدیث لیتے وقت حد درجہ حزم و احتیاط سے

(۱) المجروحین ۱/۳۳ (۲) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۴۸

(۳) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۲۶

کام لیا پھر ان روایات کی درجہ بندی کی اور ان کو چھانٹ کر علیحدہ علیحدہ چند قسموں میں تقسیم کیا ـــــــ پہلی قسم کی احادیث وہ تھیں جن کی صحت سے وہ آگاہ تھے اور ان پر عمل بھی کرتے تھے، دوسری قسم کی احادیث وہ تھیں جن کے کذب سے وہ بخوبی آگاہ تھے پس ان کو نظر انداز کر چکے تھے، تیسری قسم کی احادیث وہ تھیں جن کے ضعف سے وہ باخبر تھے اور ان پر اعتماد نہیں کرتے تھے اور چوتھی قسم کی احادیث وہ تھیں جن کے متعلق انہیں تأمل یا اشتباہ تھا، لہٰذا ان کے بارے میں وہ توقف کرتے اور اس بات کے منتظر رہتے کہ کسی طرح ان احادیث کا معاملہ منکشف ہو جائے، چنانچہ سفیان ثوریؒ کا قول ہے:

''میں تین طرح کی احادیث لکھنے کا خواہاں ہوں: (۱) وہ احادیث جن کو میں دین سمجھ کر ان پر عمل پیرا ہونا چاہتا ہوں، (۲) بعض احادیث لکھ کر میں توقف کرتا اور ان پر سوچ بچار کرتا ہوں انہیں نہ بالکل ہی نظر انداز کرتا اور نہ ہی ان پر عمل کرتا ہوں، اور (۳) ضعیف راویوں سے اس لئے روایت کرتا ہوں تا کہ ان کی روایت کردہ احادیث کو پہچان سکوں۔ ان کی روایات پر میں اعتماد نہیں کرتا۔'' (۱)

احادیث کی جمع و تالیف اور تحقیق و تثبت کی یہ تحریک احادیث نبوی کے دفاع و تحفظ کے ساتھ وضاعین کے مقابلہ کے لئے بڑی مؤثر و مبارک ثابت ہوئی۔ احادیث نبوی کا ایک وسیع ذخیرہ جو آج ہمارے درمیان منجملہ اقسام کتب مثلاً: صحاح، جوامع، سنن، مسانید اور معاجم وغیرہ کی شکل میں محفوظ و موجود ہے وہ انہی محدثین کی انتھک اور قابل قدر کوششوں کا ثمرہ ہے۔ اس تحریک کے ذریعہ محدثین نے وضع احادیث کے تمام راستے مسدود کر دیئے تھے اور وضع حدیث کے ذریعہ دین کی بربادی کی تمام سازشوں کو ناکام بنا دیا تھا۔

اوپر آپ نے وضاعین کے خلاف محدثین کرام کی جہود و مساعی اور اس راہ میں استعمال کئے جانے والے وسائل کا اجمالی خاکہ ملاحظہ فرمایا۔ تحفظ حدیث کی ان تمام کوششوں کی نوعیت کا اگر بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ کوششیں دو طرح کی تھیں:

۱- حدیث کے دفاع کی نظری کوشش

اس کوشش سے مراد یہ ہے کہ ان جلیل القدر ائمہ نے اپنے کام کو صرف احادیث کی جمع و تالیف اور تحقیق و تثبت تک ہی محدود نہیں رکھا تھا بلکہ کذاب اور دروغ گو اجارہ داروں کی اباطیل و اختراعات کو بہ آسانی شناخت کرنے اور ان کو صفحۂ کائنات سے تا قیامت محو کرنے کے لئے علوم حدیث کے مختلف اصول و ضوابط وضع کئے پھر ان اصول و ضوابط، بالخصوص معرفۃ الصحابہ، علم الاسماء والکنی، علم التاریخ والرواۃ، علم الجرح والتعدیل اور علم الانساب وغیرہ، پر گراں بہا کتب بھی تصنیف کیں تا کہ جب کبھی اس طرح کا کوئی فتنہ سر اٹھائے تو مؤثر طریقہ پر اس کی سرکوبی کی جا سکے۔ پھر

---

(۱) الکفایۃ فی علم الروایۃ، ص ۴۰۲

ائمہ حدیث نے ان قواعد کے تحت سند اور متن دونوں میں پائی جانے والی مختلف علامات وضع کو بھی ظاہر کیا، فجزاھم الله أحسن الجزاء۔ ان علامات کی تفصیل ان شاء اللہ آگے پیش کی جائے گی۔

۲- حدیث کے دفاع کی عملی کوشش

اس کوشش سے مراد یہ ہے کہ محدثین نے کذاب اور وضاعین کے ناموں کی تفصیلات کو جمع کیا اور لوگوں کو ان سے باخبر کیا۔ ساتھ ہی صحیح، ضعیف اور موضوع احادیث کو الگ الگ کر کے دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر دیا، اور ان تمام احادیث کو مشتہر بھی کیا جنہیں ان وضاعین نے گھڑ رکھا تھا اور ان موضوع احادیث پر مشتمل مستقل کتب بھی تصنیف کیں جو بلا شبہ ان کا ایک عظیم کارنامہ اور امت مسلمہ پر ان کا نا قابل فراموش احسان ہے۔ چنانچہ اب نہ ہی احادیث مکذوبہ و موضوعہ کسی عالم حدیث سے پوشیدہ رہی ہیں اور نہ ہی اس بارے میں اب کوئی خفاء باقی ہے جیسا کہ کتب الموضوعات کو دیکھنے سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے۔ ان کتب کا ایک سرسری سا تعارفی خاکہ ان شاء اللہ آگے ''متن حدیث میں وضع کی علامات'' کے زیر عنوان پیش کیا جائے گا۔

حدیث کی تحقیق و تنقیح کے یہ وہ فطری طریقے تھے جن سے ہر عصر و عہد میں ائمہ و نقاد حدیث نے بڑی عرق ریزی و جانفشانی سے کام لیا کیونکہ کوئی زمانہ بھی اعدائے اسلام کے وجود نا مسعود سے خالی نہیں رہا ہے، لیکن اللہ عز و جل نے بھی کسی دور کو ان زعمائے باطل کی سرکوبی کے لئے محدثین اور نقاد حدیث کے وجود مسعود سے خالی نہیں رکھا، چنانچہ امام ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں:

''جب ان دشمنان اسلام میں سے کسی کے لئے یہ ممکن نہ ہوا کہ قرآن میں کوئی اضافہ کر سکیں تو ان لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں اضافہ کرنا اور ایسی چیزیں گھڑنا شروع کر دیں جو آں ﷺ نے نہ فرمائی تھیں۔ پس اللہ تعالیٰ نے ایسے علماء کو پیدا فرمایا جنہوں نے ذب عن النقل، توضیح الصحیح اور تفضیح القبیح کا فریضہ انجام دیا۔ اللہ تعالیٰ نے ایسی مبارک ہستیوں سے کسی زمانہ کو خالی نہیں رکھا ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس زمانہ میں ایسے لوگ بہت ہی کم ہیں الخ۔''(۱)

اور علامہ محمد بن علی بن محمد الشوکانیؒ (م ۱۲۵۵ھ) فرماتے ہیں:

''اللہ عز و جل نے ان وضاعین کے مقابلہ کے لئے ایسے علماء کو پیدا فرمایا جنہوں نے ذب کا ذب، توضیح صحیح اور تفضیح قبیح کا فریضہ انجام دیا۔''(۲)

جناب امین احسن اصلاحی صاحب محدثین کی مساعی جمیلہ کا اعتراف ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

''خدائے بزرگ و برتر ہمارے ان عظیم سپوتوں (محدثین) کو کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے جنہوں نے

---

(۱) مقدمۃ الموضوعات لابن الجوزی ۱/۳۱، اللآلی المصنوعۃ ۲/۴۷۴، تنزیہ الشریعۃ ۱/۲۶

(۲) الفوائد المجموعۃ ص ۴۲۶

ائمہ فن حدیث کی شکل میں علم رسول کا دفاع کیا اور اپنی جانکاہ کوششوں سے بڑی حد تک اس کو غل وغش سے پاک کرنے کا اہتمام کیا۔ ہمارے ان اکابرین نے ان چور دروازوں کی نشاندہی کی جن راستوں سے ضعیف حدیثیں صحیح حدیثوں میں شامل ہو گئیں......اس دور میں جو جو بھی احادیث کے مجموعے مرتب ہوئے وہ لاکھوں روایات کے انبار سے چند ہزار روایات سے زیادہ کی شکل میں ہمارے محدثین کی کسوٹی پر پورے نہ اتر پائے۔"(۱)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"علم رسول کو محفوظ کرنے کے لئے ہمارے عظیم ائمہ حدیث کی مساعی یقیناً قابل قدر ہیں الخ۔"(۲)

ذیل میں موضوع حدیث کی شناخت کے لئے محدثین کی جہود ومساعی کا ایک مختصر ساخاکہ پیش کیا جاتا ہے:

مشہور علاماتِ وضع

ذیل میں ہم ان چند مشہور علامات کا تذکرہ کریں گے جنہیں نقاد حدیث نے موضوع احادیث کی معرفت کے لئے وضع کیا ہے:

الف۔ سند میں وضع کی علامات

ان علامات کو محدثین کی اصطلاح میں "قرائن فی الراوی" کہتے ہیں۔ یہ قرائن حسب ذیل ہیں:

۱۔ اختلاف تاریخ

سند میں وضع کی پہلی علامت واضع سے ایسی بات کا ظاہر ہونا ہے جو صراحۃً اقرار وضع تو نہ ہو لیکن بمنزلۂ اقرار کے ہو، مثلاً کوئی آدمی کسی محدث سے ایسی روایت نقل کرتا ہو جو کہ صرف اس کے پاس ہی موجود ہو، اس محدث کے باقی تلامذہ اسے روایت نہ کرتے ہوں تو اس شخص سے اس کی تاریخ ولادت کے متعلق پوچھا جائے اور محدث کی تاریخ وفات کے ساتھ اس کو ملایا جائے تو پتہ چلے کہ اس شخص کی پیدائش ہی اس محدث کی وفات کے بعد ہوئی ہے یا اگر اس محدث کی وفات اس کی پیدائش سے قبل نہ ہوئی ہو تو یہ پوچھا جائے کہ اس محدث سے اس شخص کی ملاقات کب ہوئی تھی؟ پھر اس لقاء کی تاریخ کو اس محدث کے زمانۂ حیات سے ملایا جائے۔ اگر اس میں بھی کوئی حرج نظر نہ آتا ہو تو یہ پوچھا جائے کہ اس محدث سے اس کی ملاقات کہاں ہوئی تھی؟ جب وہ مقام بتائے تو یہ دیکھا جائے کہ وہ محدث اس مقام پر اس کی ملاقات کے زمانہ میں گیا بھی تھا یا نہیں؟ اگر وہ مقام اس شخص کا جائے سکونت ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ محدث اس زمانہ میں وہاں آیا بھی تھا یا نہیں؟ اگر وہ مقام اس محدث کا جائے سکونت ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی لقاء

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۲۶ (۲) نفس مصدر، ص ۱۴۲

کے زمانہ میں وہ محدث وہاں بحیات بھی تھا یا نہیں؟ اگر وہ مقام ان دونوں میں سے کسی کا جائے سکونت نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ محدث اور اس شخص نے ایک ہی زمانہ میں اس مقام کا سفر کیا تھا یا نہیں؟۔۔۔۔۔ ان سب صورتوں میں اگر کسی معاملہ میں تضاد نظر آئے تو وہ تضاد بمنزلۂ اقرار ہوگا، چنانچہ حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں:

''اگر راوی کوئی حدیث اپنے شیخ سے روایت کرتا ہے پس اگر اس سے اس کی تاریخ ولادت پوچھی جائے تو وہ بتائے گا۔ ایسی صورت میں اگر وہ اس کے شیخ کی تاریخ وفات کو اس کی ولادت سے قبل پائے تو اس کی روایت کی حقیقت بہ آسانی پہچان سکتا ہے''(۱)

مثلاً مامون بن احمد الھروی یہ دعویٰ کرتا تھا کہ اس نے ہشام بن عمار سے حدیث کا سماع کیا ہے، پس امام ابن حبانؒ نے اس سے دریافت کیا کہ تو شام کب گیا تھا؟ اس نے جواب دیا: ۲۵۰ھ میں یہ سن کر آپؒ نے فرمایا: ہشام کہ جس سے تو روایت کرتا ہے ۲۴۵ھ ہی میں فوت ہو چکا تھا۔ تو اس نے جواب دیا کہ یہ ہشام بن عمار دوسرا شخص ہے۔(۲)

یا جیسے معلیٰ بن عرفان نے روایت کی: حدثنا أبو وائل قال خرج علينا ابن مسعود بصفين (یعنی ابو وائل نے ہم سے بیان کیا کہ عبداللہ بن مسعود جنگ صفین کے موقع پر ہمارے پاس تشریف لائے) تو ابونعیم نے معلیٰ بن عرفان سے پوچھا: کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ ابن مسعود موت کے بعد دوبارہ زندہ کر دیئے گئے تھے؟ (کیونکہ ابن مسعودؓ کا انتقال ۳۲ھ یا ۳۳ھ میں یعنی حضرت عثمانؓ کی خلافت کے خاتمہ سے تین سال قبل ہوا تھا اور جنگ صفین حضرت علیؓ کی خلافت قائم ہونے کے دو سال بعد ہوئی تھی) آپؒ کے الفاظ یہ ہیں: "أتراه بعث بعد الموت؟" پس معلیٰ بن عرفان کا جھوٹ ثابت ہوا۔

اسی طرح عفیر بن معدان الکلاعی فرماتے ہیں کہ:

''ہمارے پاس عمر بن موسیٰ الحمصی آئے تو ہم لوگ مسجد میں ان سے ملاقات کے لئے جمع ہوئے۔ انہوں نے بیان کرنا شروع کیا: مجھ سے تمہارے شیخ صالح نے بیان کیا...... جب کافی کچھ بتا چکے تو میں نے ان سے پوچھا کہ یہ شیخ صالح کون شخص ہیں؟ ان کا نام بتایئے تا کہ ہم لوگ انہیں پہچان سکیں۔ یہ سن کر انہوں نے کہا: خالد بن معدان۔ میں نے ان سے مزید پوچھا: آپ ان سے کس سنہ میں ملے ہیں؟ انہوں نے کہا: میں نے ان سے ۱۰۸ھ میں ملا ہوں۔ میں نے پوچھا: کس مقام پر ملے تھے؟ تو انہوں نے جواب دیا: غزاۃ ارمینیۃ میں ملا ہوں۔ میں نے کہا: اے شیخ! اللہ سے ڈر اور دروغ گوئی نہ کر۔ خالد بن معدان تو ۱۰۴ھ میں ہی وفات پا گئے تھے اور آپ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ آپ ان سے ان کی موت کے چار سال بعد ملے ہیں۔ اور آپ کی دوسری غلطی یہ ہے کہ انہوں نے ارمینیہ کی جنگ میں

---

(۱) التقیید والایضاح ص۱۱۰، تدریب الراوی ۱/۲۷۵

(۲) المجروحین ۳/۴۵، الباعث الحثیث ص۸۱

نہیں بلکہ جنگ روم میں شرکت کی تھی۔"(۱)

ایک اور واقعہ میں مذکور ہے کہ:

"اسماعیل بن عیاش بیان کرتے ہیں کہ میں عراق میں تھا تو میرے پاس بعض اہل حدیث آئے اور کہا کہ یہاں ایک شخص ہے جو خالد بن معدان سے حدیث روایت کرتا ہے تو میں اس کے پاس گیا اور پوچھا کہ آپ نے خالد بن معدان سے یہ حدیثیں کس سنہ میں لکھی ہیں؟ اس نے جواب دیا: ۱۱۳ھ میں تو میں نے کہا: آپ یہ دعوی کرتے ہیں کہ آپ نے خالد بن معدان کی موت کے سات سال بعد ان سے یہ حدیثیں سنی ہیں؟ کیونکہ خالد کا انتقال تو ۱۰۶ھ میں ہی ہو گیا تھا۔"(۲)

اور امام حاکمؒ بیان کرتے ہیں کہ:

"جب ابو جعفر بن محمد الکشی ہمارے پاس آئے اور عبد بن حمید سے روایت نقل کرنے لگے تو میں نے ان سے ان کا سنہ ولادت پوچھا۔ انہوں نے بتایا: ۲۶۰ھ، میں نے لوگوں سے کہا: اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر سنہ ولادت ہی سے ان کے سماع کو فرض کر لیا جائے تو بھی عبد بن حمید سے اس نے گویا ان کی موت کے تیرہ سال بعد روایات کا سماع کیا ہے۔"(۳)

اسی باعث نقاد حدیث کا رواۃ و محدثین کی تاریخ ولادت، تاریخ وفات اور ان کی رحلات وغیرہ سے واقف ہونا بہت ضروری ہے۔ علامہ سخاویؒ امام احمد بن حنبلؒ کا ایک واقعہ یوں نقل کرتے ہیں:

"جب ابوالحسن بن الربیع ان سے رخصت ہونے لگے تو ان کے پاس بیٹھے اور اپنی کاپی نکال کر بولے: مجھے ابن مبارک کی وفات املاء کروا دیں، آں رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ ان کا سنہ وفات ۱۸۰ھ ہے، اور ان سے اس کا مقصد دریافت کرتے ہوئے پوچھا: کیا اس سے تمہارا مقصد کذابین کو پہچاننا ہے؟"(۴)

سفیان الثوریؒ کا قول ہے کہ:

"جب رواۃ نے کذب استعمال کرنا شروع کیا تو ہم نے ان کے لئے تاریخ کو استعمال کیا۔"(۵)

حسان بن یزیدؒ کہتے تھے کہ:

"جھوٹے راویوں کے خلاف جتنی مدد ہمیں تاریخ سے ملی ہے اور کسی چیز سے نہیں ملی۔"

حفص بن غیاثؒ کا قول ہے:

---

(۱) الکفایۃ للخطیب، ص ۱۱۹، مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۳۸۲

(۲) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۳۸۲ (۳) المدخل للحاکم، ص ۲۶، تنزیہ الشریعۃ ۱/ ۲۶

(۴) الجامع لأخلاق الراوی للخطیب ۲/ ۲۵۶، اعلان بالتوبیخ، ص ۴۷

(۵) الکفایۃ، ص ۱۱۹، مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۳۸۲

"إذا اتهمتم الشيخ فحاسبوه بالسنين۔"(۱)

خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

"احسبوا سنه وسن من كتب عنه وإذا أخبر الراوى عن نفسه بأمر مستحيل سقطت روايته۔"(۲)

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"ومن المهم أيضاً معرفة مواليدهم ووفياتهم لأن بمعرفتهما يحصل الأمن من دعوى المدعى للقاء بعضهم وهو فى نفس الأمر ليس كذلك ." (۳)

لہٰذا اس نوعیت کی معرفت کے لئے نقاد حدیث نے رواۃ کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے اور ان کے متعلق ہر چھوٹی بڑی چیز جمع کی ہے یہاں تک کہ ان کی ولادت تا وفات ان کے احوال کی کوئی چیز بھی مخفی نہیں رہی ہے۔(۴)

۲-اعتراف کذب

وضع کی علامات میں سے ایک اہم علامت یہ ہے کہ خود واضع اپنے کذب کا اعتراف کر لے،(۵) مثلاً امام بخاریؒ نے اپنی ''التاریخ الأوسط'' میں عمر بن صبیح بن عمران التیمی کے متعلق خود اس کا اعتراف یوں نقل کیا ہے:

"أنا وضعت خطبة النبی ﷺ۔"(۶)

یا جس طرح ابوعصمہ نوح بن ابی مریم کا یہ اعتراف کہ:

''جب میں نے لوگوں کو قرآن سے اعراض کرتے اور ابوحنیفہ کے فقہ اور ابن اسحاق کی مغازی کے ساتھ مشغول دیکھا تو میں نے (فضائل سور میں) یہ حدیثیں گھڑ ڈالیں۔''(۷)

یا میسرہ بن عبدربہ کا یہ اعتراف:

---

(۱) الکفایۃ، ص۱۱۹، مقدمۃ ابن الصلاح، ص۳۸۲ (۲) نفس مصادر

(۳) شرح نخبۃ الفکر، ص۱۳۲

(۴) الکفایہ، ص۱۱۹، اعلان بالتوبیخ، ص۹، مثال فی المیزان ۳/۴۸۴، ۴۸۵، لسان المیزان ۵/۸۰، ۸۱

(۵) مقدمۃ ابن الصلاح، ص۱۰۹، فتح المغیث للعراقی، ص۱۲۹-۱۳۰، شرح نخبۃ الفکر ص ۶۹، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۴، تدریب الراوی ۱/۲۷۴، قواعد التحدیث، ص۱۵۱، تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص۶، قواعد فی علوم الحدیث للتھانوی، ص۴۲-۴۳، تحفۃ اہل الفکر، ص۲۱، عجالۂ نافعہ، ص۲۴-۲۹

(۶) تدریب الراوی ۱/۲۷۴-۲۷۵

(۷) مقدمۃ ابن الصلاح، ص۱۱۱، الموضوعات لابن الجوزی ۱/۴۱، المدخل للحاکم، ص۲۰، میزان ۴/۲۷۹، فتح المغیث للعراقی، ص۱۲۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۴، تدریب الراوی ۱/۲۸۲، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۶۹-۴۷۰، المنار المنیف، ص۱۱۴-۱۱۵، قواعد التحدیث، ص۱۵۶، الآثار المرفوعہ، ص۱۵، عجالۂ نافعہ، ص۲۴-۲۹

''میں نے لوگوں کو ترغیب دلانے کے لئے (مختلف سور قرآن کے ثواب والی) ان حدیثوں کو گھڑا ہے۔'' (۱) وغیرہ۔ مگر واضع کے اقرار وضع کے متعلق علامہ ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ واضع کے اقرار وضع کو بھی قطعی نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے اقرار میں بھی اس کے جھوٹ بولنے کا احتمال موجود ہوتا ہے۔ آں رحمہ اللہ کے الفاظ ہیں:

"وقد ذكر فيه أي في هذا النوع إقرار الراوي بالوضع وهذا كاف في رده لكنه ليس بقاطع في كونه موضوعاً لجواز أن يكذب في هذا الإقرار بعينه ." (۲)

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

''بظاہر یہاں ''قاطع'' سے ان کی مراد قطع مطابق الواقع نہیں ہے، ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ صحت وغیرہ کا حکم حسب ظاہر ہوتا ہے نفس الامر میں نہیں ہوتا۔'' (۳)

علامہ ابن دقیق العید کے مذکورہ بالا قول کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''ابن دقیق العید کے اس کلام سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ اس اقرار پر بالکل عمل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ جھوٹا ہے۔ ان کی مراد یہ نہیں ہے۔ اس سے تو اس کے قطعی ہونے کی نفی کا پتہ چلتا ہے اور قطعیت کی نفی سے حکم کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ حکم ظن غالب کے بموجب ہی ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو خود قتل کا اعتراف کر لینے والے قاتل کو قتل کی اور زنا کا اعتراف کر لینے والے محصن کو رجم کی سزا نہ دیجاتی کیونکہ ان کے اس اعتراف میں بھی کذب کا احتمال موجود ہوتا ہے، مگر ان کے اقرار جرم پر ظن غالب کی بناء پر عمل کیا جاتا ہے اور ان کو قتل و رجم کیا جاتا ہے۔ پس جیسے مقر بالقتل اور مقر بالزنا کا مواخذہ اس کے اقرار کی بناء پر ہوتا ہے اسی طرح مقر بالوضع کے اقرار کی بناء پر اس کا مواخذہ بھی ہوگا۔'' (۴)

اور حافظ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں:

''ابن دقیق العید نے داعئ وضع کے اقرار سے حکم وضع لگانے کے متعلق اشکال ظاہر کیا ہے کیونکہ اپنے نفس کے متعلق خود وضع کا اعتراف کر لینا ہی اس کو رد کرنے کے لئے کافی ہے لیکن اس کا موضوع ہونا قطعی نہیں ہے کیونکہ یہ

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۰، میزان ۴/ ۲۳۰، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۳، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۶۹، قواعد التحدیث، ص ۱۵۶، الآثار المرفوعہ، ص ۱۵

(۲) الاقتراح لابن دقیق، ص ۲۳۴، التقیید والایضاح، ۱۱۰، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۳۰، شرح نخبۃ الفکر، ص ۷۰، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۱۶-۳۱۷، تدریب الراوی ۱/ ۲۷۵، تنقیح الانظار لابن الوزیر ۲/ ۹۵

(۳) فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۱۷

(۴) النزھۃ، ص ۷۰، امعان النظر، ص ۱۲۲، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۱۷، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۵، توضیح الافکار ۲/ ۹۵، مقدمۃ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ مترجم، ۶

ممکن ہے کہ وہ بعینہ اپنے اس اقرار میں بھی جھوٹا ہو۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اس کی طرف سے استشکال نہیں بلکہ توضیح و بیان ہے اور وضع کا حکم اس کے اقرار کے مطابق ہے، نفس الامر میں امر قطعی کے موافق نہیں ہے۔

جس طرح اس کے اقرار میں کذب کا امکان ہے تو صحیح وضعیف کا حکم بھی تو بظاہر ہی ہوتا ہے، نفس الامر میں نہیں ہوتا۔'' (۱)

۳۔شہرت کذب

وضع کی علامات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ راوی کذب کے لئے معروف ہو، چنانچہ علامہ ابن عراق الکنانیؒ فرماتے ہیں:

''سند میں وضع کی ایک علامت یہ ہے کہ وہ روایت کسی ایسے راوی سے منقول ہو کہ جس کی تکذیب پر اتنے محدثین کی جماعت متفق ہو کہ جن کا تواطؤ علی الکذب بظاہر ممتنع ہو جیسے کہ مامون بن احمد الھروی وغیرہ۔'' (۲)

اور شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''راوی کے کذب کے ساتھ متہم ہونے کی صورت یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ عام گفتگو میں اس کا جھوٹا ہونا مشہور و معروف ہو تاہم حدیث نبوی میں اس کا جھوٹ ثابت نہ ہو۔'' (۳)

امام سیوطیؒ بیان کرتے ہیں کہ:

''نقاد حدیث نے کذابوں کے احوال کا اس طرح احاطہ کیا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی امت کے لئے مخفی نہیں رہا ہے۔'' (۴)

امام ابن الجوزیؒ اور امام سیوطیؒ وغیرہما نے اس نوعیت کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں مثلاً:

محمد بن عثمان ابن ابی شیبہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام یحییٰ بن معینؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

"كان ببغداد قوم يضعون الحديث منهم إسحاق بن نجيح الملطي ومحمد بن زياد اليشكري." (۵) یعنی ''بغداد میں ایک جماعت حدیثیں گھڑا کرتی تھی، ان میں اسحاق بن نجیح الملطی اور محمد بن زیاد الیشکری شامل ہیں۔''

حافظ سہل بن السری کا قول ہے:

''احمد بن عبداللہ جویباری، محمد بن عکاشہ کرمانی اور محمد بن تمیم فارابی نے رسول اللہ ﷺ پر دس ہزار سے زیادہ حدیثیں گھڑی ہیں۔'' (۶)

---

(۱) تدریب الراوی ۱/ ۲۷۵ (۲) تنزیہ الشریعہ ۱/ ۶

(۳) مقدمہ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ مترجم، ص ۶ (۴) تحذیر الخواص، ص ۱۳۰-۱۳۱

(۵) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۷ (۶) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۸، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۲۷۳، الفوائد المجموعہ، ص ۴۲۶

اور ابوعبدالرحمٰن أحمد بن شعیب النسائیؒ کا قول ہے:

''رسول اللہ ﷺ پر حدیثیں گھڑنے کے لئے معروف دروغ گو چار ہیں: مدینہ میں ابن ابی یحییٰ، بغداد میں واقدی، خراسان میں مقاتل بن سلیمان اور شام میں محمد بن سعید المصلوب۔''(۱) وغیرہ

۴-ثقات سے منقول نہ ہونا

اگر کوئی حدیث شیخ کی موثقہ کتب میں نہ ملے اور نہ ہی اس کے ثقہ تلامذہ اس کو نقل کرتے ہوں مگر کوئی کذاب راوی اس کو اس شیخ کی سند کے ساتھ مختر عاً روایت کرتا ہو یا اس حدیث کو اس شیخ کی طرف منسوب کرتا ہو تو یہ بھی علامات وضع میں سے ایک علامت سمجھی جائے گی۔(۲)

عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں:

''میں معمر سے مروی صرف وہی احادیث لکھتا ہوں جنہیں میں اس کے علاوہ دوسروں سے بھی سن لیتا ہوں۔عبدالرزاق صنعانی نے پوچھا کہ کس چیز نے آپ کو اس بات پر مجبور کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: کیا تم نے یہ قول راجز نہیں سنا ہے: قد عرفنا خيركم من شركم (ہم نے تمہارے برے لوگوں میں سے تمہارے اچھے لوگوں کو پہچانا ہے) پھر فرمایا: اس طرح میں معمر کی طرف منسوب چیزوں کی حقیقت کو کہ جنہیں مفتریوں نے ان پر افتراءً نقل کیا ہے یا خطاء کرنے والوں نے خطاءً نقل کیا ہے، پہچان لیتا ہوں۔''(۳)

ب-متن حدیث میں وضع کی علامات

سند کی طرح متن حدیث میں بھی وضع کی علامات پائی جاتی ہیں۔بعض محدثین نے اپنی کتب میں کلیہ کے طور پر ان امور وقرائن کو بیان کیا ہے جن کی مدد سے نقاد حدیث بہ آسانی تمیز کر لیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب فلاں حدیث صحیح اور فلاں موضوع ہے ۔ ان علامات وضع کو محدثین کی اصطلاح میں ''قرائن فی المروی'' کہا جاتا ہے۔قرائن فی المروی کے ذریعہ کسی حدیث پر حکم وضع لگانے کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانیؒ وغیرہ فرماتے ہیں:

''بعض دفعہ موضوع ہونے کا قرینہ خود حدیث کے الفاظ (یعنی مروی یا متن حدیث) سے معلوم ہوتا ہے۔''(۴)

حافظ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب ''المنار المنیف'' میں امام ابن الجوزیؒ وغیرہ کی کتاب ''الموضوعات'' کو سامنے رکھ کر فقہی ابواب کے مطابق ایسے اجمالی و تفصیلی کلیات وضوابط درج فرمائے ہیں جن سے حدیث کی سند پر نظر

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۸، تدریب الراوی ۱/ ۲۷۸، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۷۳، الفوائد المجموعہ ص ۴۲۶

(۲) تاریخ التراث العربی لفواد سزکین، ص ۱۰۹-۱۱۰

(۳) مقدمۃ الکامل لابن عدی، ص ۲۳۴-۲۳۶

(۴) شرح نخبۃ الفکر، ص ۷۰، مقدمہ ابن الصلاح ص ۱۰۹، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۶، تذکرۃ الموضوعات للفتنی ص ۶، قواعد فی علوم الحدیث للتھانوی، ص ۴۲

کئے بغیر ہی موضوع حدیث کو پہچانا جا سکتا ہے، آں رحمہ اللہ سے قبل اور بعد میں بھی بعض محدثین نے ایسے کلیات وضوابط بیان کئے ہیں، اس ضمن میں علامہ سخاوی، جزری، ابن عراق الکنانی، ملا علی قاری اور ملا طاہر پٹنی وغیرہم کے نام تو ہر خاص و عام کی زبان پر ہیں، متأخرین میں سے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (م ۱۲۳۹ھ) نے بھی ''عجالۂ نافعہ'' میں حدیث کے موضوع اور راوی کے دروغ گو ہونے کی گیارہ علامات بیان کی ہیں۔

محدثین روایات کی سند و رجال کے ساتھ متن حدیث پر بھی غور کرتے تھے

''الموضوعات'' پر مشتمل جتنی بھی کتب موجود ہیں انہیں دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ محدثین متقدمین ومتأخرین ہر دو طبقات نے روایات کی سند اور رجال کے احوال کی تحقیق کے ساتھ ساتھ متن حدیث پر بھی باقاعدہ نقد و بحث اور تحقیق و تنقیح کی ہے اور غث و سمین کی تمیز و شناخت کیلئے متن حدیث میں موجود علامات وضع کی چھان بین کے اصول وضوابط مقرر کئے ہیں۔ علامہ عمر بن بدر الموصلی حنفی (۶۲۳ھ) فرماتے ہیں:

''نقد حدیث کے وقت محدثین صرف سند پر بحث کر کے ہی نہیں ٹھہر جاتے بلکہ اس کے متن پر بھی نظر کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے ایسی بہت ساری احادیث کے موضوع ہونے کا فیصلہ سنایا ہے کہ جن کی سند سالم تھیں مگر محدثین نے ان کے متون میں ایسے علل پائے جو ان کی عدم قبولیت کے متقاضی تھے۔'' (۱)

اسی طرح علامہ ابن دقیق العید (۷۰۲ھ) فرماتے ہیں:

''بہت سے محدثین مروی یعنی حدیث کے الفاظ کی طرف مراجعت والے امور کے اعتبار سے بھی وضع کا حکم لگاتے ہیں۔'' (۲)

نہ معلوم جناب خالد مسعود صاحب (مدیر رسالہ ''تدبر'' لاہور) کو اس بارے میں یہ غلط فہمی کس طرح لاحق ہوگئی ہے کہ محدثین روایات کی صحت کو پرکھنے کے لئے فقط اسناد پر ہی غور وفکر کیا کرتے تھے، انہیں متون روایات سے کوئی سروکار نہ تھا، چنانچہ اپنے ایک مضمون ''علم حدیث پر تحقیق کی ضرورت'' کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

''یہ حقیقت اہل علم سے پوشیدہ نہیں کہ حدیث کی ان تمام مصنفات کا معیار تحقیق ایک جیسا نہیں۔ نیز ایک روایت کی صحت کو جانچنے کے لئے اس کی سند کو واحد کسوٹی قرار دیا گیا ہے۔ متن حدیث پر بحث کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ حدیث کی امہات کتب کی تدوین کے بعد بھی صحت روایت کو دوسری کسوٹیوں پر پرکھنے کے سلسلہ میں کوئی پیش رفت نہیں ہوئی بلکہ علمائے حدیث کا پسندیدہ مشغلہ انہی کتب کی شرحیں لکھنے اور ان میں سے اپنے ذوق کی روایات کے منتخب مجموعے مرتب کرنے تک محدود رہا ہے۔'' (۳)

---

(۱) المغنی عن الحفظ والکتاب فیما لم یصح فیہ شئ من الأحادیث لأبی حفص الموصلی، ص ۱۰

(۲) الاقتراح، ص ۲۳۱-۲۳۲، النکت لابن حجر ۲/ ۶۱۹، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۱۵

(۳) رسالہ تدبر لاہور عدد شمارہ ۴، ص ۴ مجریہ ماہ جون ۱۹۸۲ء

ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جناب خالد مسعود صاحب کو اس بارے میں محدثین کی جہود ومساعی سے عدم ممارست یا قلت نگاہ کے باعث یہ بدگمانی لاحق ہوئی ہے ورنہ علم حدیث کا ادنی سا طالب علم بھی بآسانی یہ کہہ سکتا ہے کہ جن احادیث پر محدثین نے ''شاذ'' یا ''منکر'' ہونے کا حکم لگایا ہے تو یہ باعتبار متون روایات ہے نہ کہ باعتبار اسانید روایات۔

علامات وضع کے مجمل قواعد

ذیل میں ہم ان چند مجمل قواعد وکلیات کا تذکرہ کریں گے جنہیں حافظ ابن قیمؒ وغیرہ نے اس ضمن میں اپنی تصانیف میں درج کیا ہے:

۱۔بعض احادیث کے الفاظ ومعانی کی رکاکت ان کے موضوع ہونے کی شہادت دیتی ہے، (۱) لیکن شیخ الاسلام حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''رکاکت کا مدار ''معنی'' کی رکاکت پر ہے۔اگر ہم اس میں ''الفاظ کی رکاکت'' کو شامل نہ کریں تو بھی ہم اس سے وضع کی دلیل پاتے ہیں: کیونکہ یہ دین پورا کا پورا محاسن پر مشتمل ہے اور رکاکت اس کی تردید کی متقاضی ہے، پس صرف الفاظ کی رکاکت اس پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ راوی نے اس کو بالمعنی روایت کیا ہو اور روایت کے اصل الفاظ راوی کے غیر فصیح الفاظ سے بدل گئے ہوں۔الفاظ کی رکاکت کو بھی وضع پر دلیل بنایا جاسکتا ہے جب کہ راوی اس بات کی صراحت کرے کہ یہ نبی ﷺ کے ہی الفاظ ہیں تو سمجھو کہ وہ جھوٹا ہے۔'' (۲)

علامہ ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمان السخاویؒ (م ۹۰۲ھ) ''رکاکت'' کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں:

''الضعف عن قوة فصاحته ﷺ فی اللفظ والمعنی معاً.'' (۳)

اور حافظ ابن قیمؒ وغیرہ بیان کرتے ہیں:

''وہ حدیث موضوع ہوتی ہے جس کے الفاظ رکیک اور گرے درجے کے ہوں کہ جنہیں نہ کان سننا قبول کریں اور نہ طبیعت گوارہ کرے مثلاً: "أربع لا تشبع من أربع: أنثى من ذكر وأرض من مطر وعين من نظر و أذن من خبر۔" یعنی چار چیزوں کا چار چیزوں سے کبھی پیٹ نہیں بھرتا: عورت کا مرد سے، زمین کا بارش سے، آنکھ کا دیکھنے سے اور کان کا خبر سے)۔'' (۴)

---

(۱) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۰۹، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۴، تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص ۶، قواعد فی علوم الحدیث للتھانوی، ص ۴۲

(۲) تدریب الراوی ۱/۲۷۶، تنزیہ الشریعۃ ۱/۷

(۳) فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۴

(۴) المنار المنیف، ص ۹۹-۱۰۰، الأسرار المرفوعۃ، ص ۳۳۱، حلیۃ الاولیاء ۲/۲۸۱، میزان ۱/۵۴۲، ۲/۶۱۷، لسان المیزان ۲/ ترجمہ ۱۲۴۴، ۳/ ترجمہ ۱۳۷۳، ۴/ ترجمہ ۱۳۱، المجروحین ۱/۲۴۵، مجمع الزوائد ۱/۱۳۵

لیکن بعض روایات میں بجائے ''کان وخبر'' کے ''عالم وعلم'' اور ''طالب علم وعلم'' کے الفاظ بھی مروی ہیں۔

۲- یہ کہ حدیث کے الفاظ مجازفات اور مبالغہ آمیزی پر مشتمل ہوں یعنی کسی چھوٹے سے فعل پر ثواب عظیم اور کسی حقیر سے فعل پر وعید شدید وارد ہوا ور رسول اللہ ﷺ نے اس کے مثل کبھی کچھ نہ فرمایا ہو مثلاً:

"إن من قطع صلاة الضحیٰ بترکھا أحیانا یعمی۔"(۱) یعنی ''جو چاشت کی نماز گاہے بگاہے چھوڑے گا وہ اندھا ہو جائے گا۔''

اور

"من صلی الضحیٰ کذا و کذا رکعة أعطی ثواب سبعین نبیا۔"(۲) ''جو شخص چاشت کی نماز اتنی اور اتنی رکعت پڑھے تو اس اس کو ستر نبیوں کا ثواب دیا جائیگا۔''

امام بن قیمؒ فرماتے ہیں:

''یہ کذاب اتنا بھی نہیں جانتا کہ غیر نبی اگر نوح علیہ السلام کی عمر کے برابر بھی نماز پڑھتا رہے تو اس کو ایک نبی کے برابر ثواب نہیں مل سکتا۔''(۳)

۳- جبکہ حدیث صریح قرآنی نصوص یا اجماع قطعی کے خلاف ہو مثلاً:

" مقدارالدنیا و أنھا سبعة آلاف سنة ونحن فی الألف السابعة۔"

''دنیا کی مقدار سات ہزار سال ہے اور ہم ساتویں ہزار میں ہیں۔''

امام ابن القیمؒ فرماتے ہیں:

''یہ نہایت صاف طور پر جھوٹ ہے کیونکہ اگر یہ صحیح بات ہوتی تو ہر ایک اس بات کو جان لیتا کہ قیامت میں اب کتنا وقت باقی بچا ہے کیونکہ اس وقت سات ہزار دوسو اکاون سال گزر چکے ہیں، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: یسألونك عن الساعة أیان مرساھا قل إنما علمھا عند ربی لایجلیھا لوقتھا إلا ھو ــــ(۴) (لوگ آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ قیامت کب واقع ہوگی؟ آپ فرما دیجئے کہ اس کا علم تو میرے رب کے پاس ہی ہے، اسے وہ اپنے وقت پر ہی ظاہر فرمائے گا) اور فرمایا:"إن اللہ عندہ علم الساعة۔"(۵) (بیشک اللہ کو ہی قیامت کی خبر ہے)۔''(۶)

---

(۱) الأسرار المرفوعہ، ص ۲۹۰

(۲) الأسرار المرفوعہ، ص ۲۹۷، کشف الخفاء ۲/ ۵۷۵، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۱۸۲، الفوائد المجموعۃ ۳۶، المنار المنیف، ص ۵۰

(۳) المنار المنیف، ص ۵۰

(۴) الاعراف-۱۸۷ (۵) لقمان-۳۴

(۶) الأسرار المرفوعہ، ص ۳۲۳، المنار المنیف، ص ۸۰

یا اسی طرح

"لا يدخل الجنة ولدالزنا ولاشئ من نسله إلى سبعة آباء الجنة۔" یعنی "ولدالحرام سات پشتوں تک جنت میں نہ جائے گا۔"

اور

"يحشر أولاد الزنا صورة القردة والخنازير۔"

حالانکہ یہ دونوں روایات قرآن کریم کی صریح نص: "ولاتزر وازرة وزر أخرى۔"(۱) (اور کوئی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا) کے خلاف ہیں۔(۲)

اور اجماع قطعی کے خلاف وارد موضوع حدیث کی ایک مثال یہ حدیث ہے:

"من قضى صلوات من الفرائض فى آخر جمعة من رمضان كان ذلك جابرا لكل صلاة فائتة فى عمره إلى سبعين سنة۔"(۳)

"جس نے رمضان کے آخری جمعہ میں چند فرض نمازیں قضاء پڑھیں تو اس سے ستر سال کی فوت شدہ نمازوں کی تلافی ہو جائے گی۔"

حالانکہ یہ حدیث اس اجماعی مسئلہ کے خلاف ہے کہ کوئی عبادت فوت شدہ فرائض کی قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

۴- جب کہ حدیث صریح سنن ثابتہ یا متواترہ کے خلاف آئے یعنی ایسی احادیث جو فساد، ظلم، عبث، مدح باطل اور ذم حق وغیرہ پر مشتمل ہوں تو یقیناً رسول اللہ ﷺ کی ذات ان چیزوں سے بری ہے، مثال کے طور پر:

"جب میری طرف سے تمہیں کوئی حدیث بیان کی جائے تو اسے لے لو خواہ میں نے وہ بیان نہ کی ہو۔"

یہ حدیث مشہور سنت ثابتہ متواترہ: "من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار۔" سے متعارض ہے، لہٰذا موضوع ہے۔ اس ذیل میں محمد یا احمد نام کی مدح میں آنے والی وہ تمام احادیث بھی آتی ہیں جن میں مروی ہے کہ جو شخص ان ناموں کے ساتھ مسمّی ہوگا وہ جہنم کی آگ سے محفوظ رہے گا، مثلاً:

"آليت على نفسى أن لا أدخل النار من كان اسمه أحمد أو محمداً۔"(۴)

"میں اپنے لئے پسند کرتا ہوں کہ جس کا نام احمد یا محمد ہو اسے دوزخ میں داخل نہ کروں۔"

۵- جب کہ انسانی حس، مشاہدہ اور عقل ضرورۃً یا استدلالاً حدیث کی تکذیب کرتی ہو اور اس کی کوئی معقول

---

(۱) الأنعام-۱۶۴ (۲) تذکرۃ الموضوعات، ص۱۸۰

(۳) الأسرار المرفوعہ، ص۲۴۲، اسنی المطالب للحوت، ص۳۰۵، الفوائد المجموعہ، ص۵۴، الآثار المرفوعہ، ص۵۸-۶۶، مقالات عزیری ۲/۹۰ (مخطوط)

(۴) الأسرار المرفوعہ، ص۳۰۹، اللآلی المصنوعہ ۱/۱۰۵، تدریب الراوی ۱/۲۹۰، الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۵۷، المصنوع للقاری، ص۲۴۸، المنار المنیف، ص۵۶، ۵۷، ۹۱، تحفۃ الأسماء، ص۷۶ (مخطوط)

تاویل بھی ممکن نہ ہو، مثلاً جمع بین الضدین یا نفی الصانع یا قدم الاجسام وغیرہ پر مشتمل اخبار، کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ شریعت میں کوئی چیز مقتضائے عقل کے منافی ہو۔(۱)

علامہ ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں:

"وكل حديث رأيته يخالف المعقول أويناقض الأصول فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره ـــــ أي لا تعتبر رواته ولاتنظر في جرحهم۔"(۲)

''جس حدیث کو دیکھو کہ وہ خلاف عقل ہے یا اصل ونقل کی نقیض ہے (یعنی ان سے ٹکراتی ہے) تو جان لو کہ وہ موضوع ہے......''

علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ:

''اصول سے اس کی مناقضت کا معنی یہ ہے کہ وہ مسانید اور کتب مشہورہ کے دواوین اسلام سے خارج ہو۔''(۳)

علامہ سخاویؒ نے اس کلیہ کو ''الرکۃ فی المعنی'' کے تحت بیان کیا ہے،(۴) اور آگے چل کر اس کی ایک مثال یوں پیش کرتے ہیں:

"لاتأكلوا القرعة حتى تذبحوها۔"(۵) ''لوکی کو ذبح کئے بغیر نہ کھاؤ۔''

حس، مشاہدہ اور عقل کے خلاف بعض اور مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

۱-"إذا عطس الرجل عند الحديث فهو دليل صدقه." ''اگر کوئی شخص کوئی بات کرتے ہوئے چھینک دے تو یہ اس کے سچے ہونے کی دلیل ہے۔''

امام ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''حس اس کے موضوع ہونے پر شاہد ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھینکنے والا اور کذب بیک وقت بھی واقع ہوتے ہیں۔ اگر ایک لاکھ آدمی بھی نبی ﷺ کی کوئی حدیث روایت کرتے وقت چھینکیں تو بھی چھینکنے والوں کی چھینک سے اس پر صحت کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور اسی طرح اگر شہادت کے وقت بھی لوگ چھینکیں تو ان کی صداقت کا یقین نہیں کیا جائے گا۔''(۶)

۲-"الباذنجان لما أكل له۔" اور "الباذنجان شفاءٌ من كل داءٍ"

---

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵ (۲) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۰۶، تدریب الراوی ۱/۲۷۷، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵

(۳) تدریب الراوی ۱/۲۷۷ (۴) فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵

(۵) المحدث الفاصل ص۳۱۶، الجامع للخطیب ۲/۲۵۷، الاقتراح لابن دقیق ص۲۳۲، تنزیہ الشریعہ ۱/۶، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵

(۶) الأسرار المرفوعہ ص۲۹۹، المنار المنیف ص۵۱

''بیگن جس مقصد کے لئے بھی کھایا جائے (وہ حاصل ہوتا ہے)'' اور ''بیگن ہر بیماری کی شفاء ہے۔''
حالانکہ بہت سے امراض میں بیگن شدت مرض کو بڑھا دیتا ہے۔(۱)

۳۔''ترکوں کا ظلم منظور ہے لیکن عربوں کا عدل بھی مقبول نہیں۔''

حالانکہ ظلم بہرصورت مذموم اور عدل بہرصورت پسندیدہ ہے، لہٰذا یہ حدیث منطق اور عقل کے تقاضوں کے خلاف ہوئی۔

۶۔جب کہ حدیث میں سماجت ہو کہ جس سے لوگوں کو مسخر کیا جاتا ہے، مثلاً:

"عليكم بالملح فإنه شفاء من سبعين داءٍ ." (۲)''تمہارے لئے نمک میں ستر بیماریوں کی شفاء ہے۔''

۷۔جب کہ حدیث میں کسی امر جسیم کی خبر ہو کہ اگر وہ واقعہ فی الواقع پیش آتا تو اس کے نقل کرنے والے بے شمار ہوتے مگر اس واقعہ کو تنہا ایک راوی ہی نقل کرتا ہو مثلاً حضرت علیؓ کے لئے سورج کا لوٹ آنا یا رافضیوں کا یہ دعوی کہ نبی ﷺ نے تمام صحابہ کے سامنے حجۃ الوداع سے واپسی کے وقت حضرت علیؓ کا ہاتھ پکڑ کر انہیں کھڑا کیا حتی کہ لوگوں نے انہیں اچھی طرح پہچان لیا، پھر فرمایا:

"إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا...... الخ." (۳) یعنی ''یہ میرا بھائی، میرا وصی اور میرا خلیفہ ہے اس کی بات سننا اور اس کی اطاعت کرنا الخ۔''

لیکن حضرت ابوبکر کی خلافت کے موقع پر تمام صحابہ نے اس بات کو چھپانے، اس وصیت نبوی کو بدل ڈالنے اور اس کی مخالفت پر اتفاق کر لیا تھا، فاستغفر اللہ۔ وغیرہ

۸۔جب کہ حدیث انبیاء کے کلام کے مشابہ نہ ہو، بالخصوص رسول اللہ ﷺ کے کلام سے بعید بلکہ آپ کے صحابہ کرام کے کلام کے مشابہ بھی نہ ہو، مثلاً:

"ثلاثة تزيد في البصر: النظر إلى الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن." (۴)
''تین چیزیں نگاہ کو تیز کرتی ہیں: سبزہ، جاری پانی اور حسین چہرہ کو دیکھنا۔''

---

(۱) الأسرار المرفوعہ، ص ۲۹۸ (۲) الأسرار المرفوعہ، ص ۳۰۳، المنار المنیف، ص ۵۴-۵۵

(۳) تاریخ الأمم والملوک لابی جعفر الطبری ۲/ ۲۱۷ (ط دار احیاء التراث بیروت)، جامع البیان فی تفسیر القرآن للطبری ۱۹/ ۷۵، لباب التأویل فی معانی التنزیل للخازن ۵/ ۱۲۷، معالم التنزیل للبغوی ۵/ ۱۲۷ (بھامش تفسیر الخازن) تفسیر القرآن لابن کثیر ۳/ ۴۷۷، السیرۃ النبویہ لابن کثیر الدمشقی ۱/ ۴۵۸، الکامل فی التاریخ لابن الأثیر ۲/ ۶۲-۶۳، السیرۃ الحلبیۃ ۱/ ۳۱۱، کنز العمال ۵/ ۱۱۵، ۶/ ۳۹۲، تاریخ دمشق لابن عساکر ۱/ ۱۲۵، شرح نہج البلاغۃ لابن ابی الحدید ۱۳/ ۲۱۰، ۲۴۴ (بتحقیق محمد ابوالفضل) المنار المنیف، ص ۵۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۰۷، تدریب الراوی ۱/ ۲۹۰، منہاج السنۃ ۳/ ۱۱۸

(۴) تنزیہ الشریعہ ۱/ ۲۰۰، کشف الخفاء ۱/ ۳۸۷، ۲/ ۴۳۹، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۱

امام ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''یہ کلام ابو ہریرہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تو کجا بلکہ سعید بن المسیب اور حسن بصری بلکہ امام احمد بن حنبل اور امام مالک رحمہم اللہ کا بھی نہیں ہوسکتا۔''(۱)

۹- جب کہ حدیث میں کسی معین تاریخ کا ذکر ہو، مثلاً:

''۱۰۰ھ کے بعد کوئی بچہ ایسا نہ پیدا ہوگا جو اللہ کو مطلوب ہو۔''

یا فلاں فلاں سال ایسا ایسا ہوگا یا اگر یہ اور یہ ماہ ہو تو ایسا ایسا واقعہ پیش آئے گا ـــــ اس باب کی تمام احادیث افتراء اور کذب ہیں۔(۲)

۱۰- جب کہ حدیث حکماء کے اوصاف سے تعلق رکھتی ہو، مثلاً:

"الهريسة تشد الظهر۔"(۳) ''ہریسہ کمر کو مضبوط کرتا ہے۔''

اور

"المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء۔"(۴) ''معدہ بیماری کا گھر اور پرہیز علاج کا سرتاج ہے۔''

حالانکہ یہ حارث بن کلدہ طبیب العرب وغیرہ کا کلام ہے۔

اور

"أكل السمك يذهب الجسد۔" وغیرہ۔(۵)

۱۱- جب کہ حدیث کے بطلان پر صحیح شواہد دلالت کرتے ہوں، مثلاً: عوج بن عنق کی طویل روایت کہ جس کے گھڑنے والے نے انبیاء کرام کے قصص پر طعن کا ارادہ کیا ہے، چنانچہ اس میں مذکور ہے کہ:

"أن طوله كان ثلاثة آلاف ذراعٍ وثلاثمائة وثلاثةً وثلاثين وأن نوحاً لما خوفه الغرق قال له : احملني في قصعتك هذه وأن الطوفان لم يصل إلى كعبه الخ ."(۶) ''عوج بن عنق کا قد تین ہزار تین سو تینتیس گز تھا، جب نوحؑ کو غرق ہوجانے کا خوف ہوا تو انہوں نے اس سے کہا کہ اپنے اس پیالہ میں مجھے بھی اٹھالے۔ طوفان اس کے ٹخنوں تک بھی نہ پہنچا تھا۔''

یہ روایت قرآن وحدیث کے ثابت شدہ دلائل کی تکذیب کرتی ہے لیکن یہ اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔

---

(۱) المنار المنیف، ص ۶۱، ۶۲، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۱

(۲) المنار المنیف، ص ۶۳، ۶۴، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۴

(۳) الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۴

(۴) تدریب الراوی ۱/ ۲۸۷، المقاصد الحسنۃ، ص ۳۸۹، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۹-۳۱۰، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۸، زاد المعاد ۴/ ۱۰۴، اتحاف السادۃ المتقین ۷/ ۴۰۰، الأسرار المرفوعہ، ص ۲۱۳

(۵) المنار المنیف، ص ۶۴، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۴

(۶) المنار المنیف، ص ۷۶، ۷۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۹

۱۲- جب کہ حدیث فی نفسہ باطل ہو حالانکہ نبی ﷺ باطل چیزیں بیان نہیں کیا کرتے تھے، مثلاً:

"إذا غضب الله تعالى أنزل الوحي بالفارسية وإذا رضي أنزله بالعربية۔" (۱)

''جب اللہ تعالیٰ ناراض ہوتا ہے تو فارسی میں وحی نازل فرماتا ہے اور جب خوش ہوتا ہے تو عربی میں وحی نازل فرماتا ہے۔''

۱۳- جب کہ حدیث کے قرائن سے معلوم ہو کہ یہ حدیث باطل ہے، مثلاً:

''نبی ﷺ نے اہل خیبر پر سے کہ جن کے ہاتھوں سعد بن معاذؓ نے شہادت پائی تھی، جزیہ معاف کر دیا تھا اور ان پر سے تکلیف اور ماتحت رہنا اٹھا دیا تھا۔ جزیہ کا یہ معافی نامہ حضرت معاویہ بن ابی سفیان نے لکھا تھا۔''

امام ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

''یہ حدیث کئی وجوہ سے جھوٹ ہے۔ (پھر آں رحمہ اللہ نے اس کے جھوٹ ہونے کی دس وجوہ بیان کی ہیں، مثلاً: ۱- غزوۂ خیبر (۷ھ) کے سال جزیہ کا آغاز نہیں ہوا تھا، اس سے متعلق آیت غزوۂ تبوک (۹ھ) والے سال میں نازل ہوئی تھی، ۲- حضرت سعد بن معاذؓ غزوۂ خیبر سے قبل، غزوۂ خندق (۵ھ) ہی میں فوت ہو گئے تھے، ۳- حضرت معاویہ فتح مکہ (۸ھ) کے موقع پر مشرف باسلام ہوئے تھے وغیرہ) پس حدیث مذکور کا کذب ہونا ثابت ہوا۔''(۲)

۱۴- جب کہ حدیث عہد نبوی کے تاریخی حقائق کے خلاف وارد ہو، مثلاً:

''(مکہ مکرمہ سے بیاسی میل دور ایک گاؤں) ''الجحفہ'' میں نبی ﷺ کا حمام میں داخل ہونا۔''(۳)

حالانکہ عہد رسالت میں حمامات نہیں ہوا کرتے تھے۔

۱۵- جب کہ راوی کی بیان کردہ حدیث اس کے مخصوص مسلک و مذہب سے ہم آہنگ ہو اور وہ اپنے مسلک میں غلو کی حد تک متعصب ہو، مثال کے طور پر اگر راوی رافضی ہو تو اہل بیت کی فضیلت میں یا طعن بر صحابہ پر مشتمل اس کی احادیث، یا اسی طرح اگر راوی ناصبی ہو تو اہل بیت سے بغض پر مشتمل اس کی مرویات۔

ان دقیق قواعد علمیہ کی تفصیل کے لئے کتاب التمییز للإمام مسلم (۴)، الکفایہ للخطیب بغدادی (۵)، معرفۃ علوم الحدیث للحاکم، (۶) المنار المنیف لابن القیم (۷) تدریب الراوی للسیوطی (۸)، تنزیہ الشریعۃ لابن عراق

---

(۱) المنار المنیف، ص ۵۹، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۰۸

(۲) المنار المنیف، ص ۱۰۲، ۱۰۵، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۳۴، ۳۳۵

(۳) المصنوع للقاری، ص ۱۰۰

(۴) ص ۲۱-۲۲

(۵) ص ۱۹۰-۱۹۴

(۶) ص ۶۲

(۷) ص ۱۹-۱۳۷

(۸) ص ۲۷۶-۲۸۳

الکنانی (۱)، الباعث الحثیث لابن کثیر (۲)، منہاج السنۃ لابن تیمیہ (۳)، فتح المغیث للسخاوی (۴)، الأسرار المرفوعہ لملاعلی القاری (۵)، قواعد التحدیث لجمال الدین القاسمی (۶)، الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ للنواب صدیق حسن خاں القوبالی (۷)، عجالہ نافعہ لعبدالعزیز المحدث الدہلوی (۸)، قواعد فی علوم الحدیث لظفر احمد العثمانی التھانوی (۹)، مقدمۃ منہاج الصالحین لعزالدین البلیق (۱۰)، اور تحفۃ اہل الفکر لعبدالرحمٰن بن عبیداللہ الرحمانی (۱۱) وغیرہ کا مطالعہ مفید ہوگا۔

علاماتِ وضع کے بعض مفصل قواعد کا خلاصہ

اب ذیل میں اس بارے میں امام ابن قیمؒ کے بیان کردہ مفصل قواعد کا خلاصہ پیش خدمت ہے:

۱- مرغ سے متعلق تمام احادیث کذب ہیں سوائے اس ایک حدیث کے:

"إذا سمعتم صياح الديكة فاسئلوا الله من فضله فإنها رأت ملكاً.(۱۲)" (۱۳)

یعنی "جب تم مرغ کی بانگ سنو تو اللہ تعالیٰ سے اس کے فضل کے طالب بنو کیونکہ اس نے فرشتے کو دیکھا ہے۔"

_____ لیکن میں کہتا ہوں کہ مرغی کے بارے میں ایک دوسری صحیح حدیث یوں مروی ہے:

"لاتسبوا الديك فإنه يوقظ للصلاة."(۱۴)

۲- وہ تمام احادیث جن میں "یاحمیراء" یا صرف "حمیراء" کا ذکر موجود ہو وہ کذب مختلق ہیں۔(۱۵)

_____ لیکن یہ کلیہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ علماء نے ایسی تین احادیث کی صحت بیان کی ہے جن میں "حمیراء" کا ذکر موجود ہے، وہ احادیث یہ ہیں:

۱-"خذوا شطر دينكم من الحميراء."(۱۶) (اپنا آدھا دین حمیراء سے حاصل کرو)۔

۲- ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں:

"ذكر النبي ﷺ خروج بعض أمهات المؤمنين فضحكت عائشة، فقال أنظرى يا

(۱) ۱/۵-۸ (۲) ص ۷۸-۸۶ (۳) ۴/۱۱۸
(۴) ۱/۳۱۴-۳۱۵ (۵) ص ۲۷۷-۳۵۳ (۶) ص ۱۵۱، ۱۶۴-۱۷۰
(۷) ص ۱۸۷ (۸) ص ۲۴-۲۹ (۹) ص ۴۲-۴۳
(۱۰) ص ۳۶-۳۹ (۱۱) ص ۲۱
(۱۲) صحیح البخاری ۴/ ص ۱۵۵، صحیح مسلم کتاب الذکر والدعاء باب ۸۲، جامع الترمذی ۳۴۵۹، سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۴/ ۴۸۷-۴۸۸، شرح السنۃ ۵/ ۱۲۶
(۱۳) المنار المنیف، ص ۵۶، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۰۴-۳۰۵
(۱۴) سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۴/ ۴۸۷، مسند احمد
(۱۵) المنار المنیف، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۰۹
(۱۶) الإجابۃ لإیراد ما استدرکتہ عائشۃ علی الصحابۃ للزرکشی، ص ۶۱

حميراء ألا تكوني أنت الخ۔"(۱)

علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں:

''یہ حدیث صحیح ہے کہ جس میں حمیراء کا ذکر ہے۔اس سے ان لوگوں کی تردید ہوتی ہے جن کا دعویٰ ہے کہ ہر وہ حدیث جس میں حمیراء کا تذکرہ ہو وہ موضوع ہے۔''(۲)

۳-خود حضرت عائشہؓ سے مروی ہے:

"دخل الحبشة المسجد يلعبون فقال لي: يا حميراء أتحبين أن تنظري إليهم ۔" (۳)

''مسجد نبوی میں کچھ حبشی تماشہ دکھانے کے لئے آئے تو رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: اے حمیراء کیا تم ان کا تماشہ دیکھنا پسند کرو گی؟۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں:

"إسناده صحيح ولم أرفي حديث صحيح ذكر الحميراء إلا في هذا ۔"(۴)

۴-ہر وہ حدیث جس میں حسین چہرے کی تعریف یا ان کی جانب دیکھنے کا حکم یا ان کی حاجت روائی کرنے کا حکم ہو یا یہ کہ انہیں آگ نہیں چھوئے گی۔یہ سب جھوٹ اور اللہ کے رسول ﷺ پر افتراء ہے۔(۵)

امام ابن قیمؒ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''اسی ضمن میں وہ حدیث بھی ہے جس میں ہے کہ "اطلبوا الخير عند الرحماء وحسان الوجوه۔"یعنی رحم دلوں اور حسین چہرے والوں سے بھلائی طلب کرو۔''(۶)

امام عقیلیؒ فرماتے ہیں:

''اس باب میں کوئی چیز رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔''(۷)

لیکن ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

''اس کو امام بخاری نے اپنی ''تاریخ''(۸) میں، ابن ابی الدنیا نے ''قضاء الحوائج'' میں، ابو یعلی اور طبرانی نے حضرت عائشہؓ سے، طبرانی وبیہقی نے حضرت ابن عباس سے، ابن عدی وابن عساکر نے حضرت انس سے، طبرانی نے اوسط (۹) میں حضرت جابر سے، امام مالکؒ نے تمام سے، خطیب بغدادیؒ نے حضرت ابو ہریرہ

---

(۱)المستدرک للحاکم ۳/۱۱۹، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۰۹
(۲) شرح المواہب اللدنیۃ للزرقانی ۷/۲۱۶
(۳)سنن النسائی، الإجابۃ لإیراد ما استدرکتہ عائشۃ علی الصحابۃ، ص ۶۱-۶۲
(۴) فتح الباری ۲/۴۴۴
(۵) المنار المنیف، ص ۵۳، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۲
(۶) المنار المنیف، ص ۱۲۵
(۷) الضعفاء الکبیر للعقیلی ۲/۱۳۹، ۳۲۱
(۸) التاریخ الکبیر ۱/۵۱، ۱۵۷، التاریخ الصغیر ۲/۱۷۶
(۹) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۸/۱۹۴

سے(۱)، تمام نے حضرت ابوبکر سے، دارقطنیؒ نے ''الافراد'' میں ابوہریرہ سے بلفظ: "ابتغوا الخير عند حسان الوجوه." روایت کیا ہے جیسا کہ علامہ سیوطی نے ''الجامع الصغیر'' میں بیان کیا ہے، لہٰذا بلحاظ مرتبہ یہ حدیث کم ازکم ''حسن'' یا ''ضعیف'' ہوگی۔ رہا اس کا ''موضوع'' ہونا تو یہ ہرگز نہیں ہوسکتا۔''(۲)

مزید تفصیل کے لئے'' احیاء علوم الدین''(۳)، ''اتحاف السادة المتقين'' للزبيدی (۴)، ''اللآلی المصنوعہ''(۵)، ''المجروحین لابن حبان''(۶)، ''کشف الخفاء'' للعجلونی (۷) اور ''المطالب العالیۃ'' لابن حجر(۸) وغیرہ کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

۴- مستقبل کی تواریخ سے متعلق جملہ احادیث کذب مفتری ہیں۔(۹)

۵- کان بجنے والی سب حدیثیں کذب ہیں۔(۱۰)

مگر اس کلیہ کے متعلق ابورافع مولی رسول اللہ ﷺ کی ایک مرفوع حدیث، جسے طبرانیؒ نے ''معاجم ثلاثہ'' میں اور بزارؒ نے اپنی ''مسند'' میں باختصار روایت کیا ہے، یوں ہے:

"إذا طنت أذن أحدكم فليذكرني وليصل عليّ وليقل ذكر الله بخير من ذكرني به ."

علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

"وإسناد الطبراني في الكبير حسن ."(۱۱)

۶- عقل والی تمام احادیث کذب ہیں۔ علامہ ابوالفتح الازدیؒ کا قول ہے:

''عقل کے متعلق کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔''

اور یہی قول ابوجعفر العقیلی اور ابوحاتم بن حبان البستی رحمہما اللہ کا بھی ہے۔(۱۲)

۷- وہ احادیث جن میں حضرت خضر علیہ السلام اور ان کی زندگی کا تذکرہ ہو وہ سب کذب ہیں۔ ان کی زندگی کے متعلق ایک حدیث بھی صحیح نہیں ہے۔(۱۳)

۸- صخرہ کے متعلق ہر حدیث کذب مفتری ہے۔(۱۴)

---

(۱) تاریخ بغداد ۴/ ۱۸۵، ۷/ ۱۱، ۱۱/ ۴۳، ۲۹۶، ۱۳/ ۱۵۸

(۲) الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۳ (۳) ۴/ ۱۰۳

(۴) ۹/ ۹۱ (۵) ۲/ ۴۱

(۶) ۱/ ۲۴۸، ۲/ ۳۱۳ (۷) ۱/ ۱۳۶

(۸) نمبر ۲۶۳۹-۲۶۴۰ (۹) المنار المنیف، ص ۶۴، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۴، ۳۳۹-۳۴۰

(۱۰) المنار المنیف، ص ۶۵ (۱۱) مجمع الزوائد للہیثمی ۱۰/ ۱۳۸

(۱۲) المنار المنیف، ص ۶۶، ۶۷، تدریب الراوی ۱/ ۲۹۱، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۷

(۱۳) المنار المنیف، ص ۶۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۱۸ (۱۴) المنار المنیف، ص ۸۷

لیکن ڈاکٹر محمد لقمان سلفی صاحب فرماتے ہیں:

"بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ تعمیم غیر سدید ہے بہ سبب اس حدیث کے جسے ابن ماجہ نے اپنی سنن(۱) کی کتاب الطب باب الکمأ ۃ والعجو ۃ میں یوں روایت کیا ہے:"قال رافع بن عمرو المزنی سمعت رسول الله يقول: العجوة والصخرة من الجنة۔"(۲)

لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث بھی اگرچہ "موضوع" نہیں، لیکن اضطراب کے باعث بہرحال "ضعیف" ضرور ہے۔ محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی، رحمہ اللہ نے بھی اس کے ضعف کی صراحت کی ہے۔(۳)

۹- راتوں اور دنوں کی (مخصوص) نمازوں والی سب احادیث کذب ہیں، مثلاً اتوار کے دن اور رات کی نماز، پیر کے دن اور رات کی نماز حتی کہ ہفتہ کے آخر تک کی نمازیں۔(۴)

۱۰- صلاۃ الرغائب جو ماہ رجب کے پہلے جمعہ کی رات کو پڑھی جاتی ہے۔ یہ سب احادیث رسول اللہ ﷺ پر کذب مختلق ہیں۔(۵)

۱۱- ہر حدیث جس میں ماہ رجب کے روزوں اور اس کی بعض راتوں میں نماز پڑھنے کا ذکر ہو وہ کذب مفتری ہے۔(۶)

۱۲- نصف شعبان کی رات کی نماز کے متعلق احادیث میں سے کوئی چیز صحیح نہیں ہے۔(۷)

۱۳- حبشہ اور سوڈان کی مذمت میں وارد تمام احادیث کذب ہیں۔(۸)

۱۴- ترکوں کی مذمت، خصیوں کی مذمت اور غلاموں کی مذمت والی تمام احادیث۔(۹)

---

(۱) سنن ابن ماجہ ۲/۱۱۴۳

(۲) اہتمام المحدثین بنقد الحدیث سنداً ومتناً ودحض مزاعم المستشرقین وأتباعھم للدکتور محمد لقمان، ص ۴۱۰

(۳) إرواء الغلیل للألبانی حدیث ۲۶۹۶ (طبع المکتب الإسلامی)، سلسلۃ الأحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ ۳/ ۷۰۴، ضعیف سنن ابن ماجہ، ص ۲۸۱

(۴) المنار المنیف، ص ۹۵، الموضوعات لابن الجوزی ۲/۱۱۴-۱۱۸، تنزیہ الشریعۃ ۲/۸۴-۸۶، الأسرار المرفوعۃ، ص ۳۲۸، المصنوع ص ۲۵۹، الآثار المرفوعۃ، ص ۴۹-۵۸، الفوائد المجموعۃ، ص ۴۴-۴۵

(۵) المنار المنیف، ص ۸۵، الموضوعات لابن الجوزی ۲/۱۲۴، اللآلی المصنوعۃ ۲/ ۲۹، میزان ۳/ ۱۴۲، تنزیہ الشریعۃ ۲/ ۹۰، الفوائد المجموعۃ، ص ۴۷، المصنوع، ص ۲۵۹، الأسرار المرفوعۃ، ص ۳۲۸، الآثار المرفوعۃ، ص ۶۲-۶۷

(۶) المنار المنیف، ص ۹۶، الموضوعات لابن الجوزی ۲/۱۲۳، اللآلی المصنوعۃ ۲/ ۲۹، تنزیہ الشریعۃ ۲/ ۸۹، الأسرار المرفوعۃ، ص ۳۲۹، المصنوع، ص ۲۵۹، الفوائد المجموعۃ، ص ۴۷، الآثار المرفوعۃ، ص ۶۱

(۷) المنار المنیف، ص ۹۸-۹۹، الموضوعات لابن الجوزی ۲/ ۱۲۹، اللآلی المصنوعۃ ۲/ ۳۲، تنزیہ الشریعۃ ۲/ ۹۳-۹۴، میزان ۳/ ۵۶۵، لسان المیزان ۵/ ۱۷۷، الأسرار المرفوعۃ، ص ۳۳۰، المصنوع، ص ۲۵۹، الآثار المرفوعۃ، ص ۸۰-۸۴

(۸) المنار المنیف، ص ۱۰۱، الأسرار المرفوعۃ، ص ۳۳۲

(۹) المنار المنیف، ص ۱۰۱، الأسرار المرفوعۃ، ص ۳۳۳

لیکن اس بارے میں ایک حدیث:"شر المال فی آخر الزمان المماليك ."(آخر زمانہ میں بدترین مال غلام ہوں گے)

کے متعلق ملاعلی قاری لکھتے ہیں:

''اس کو ابو یعلی نے حضرت ابن عمرؓ سے بسند لابأ س بہ (یعنی ایسی سند کے ساتھ کہ جس میں کوئی حرج نہیں) روایت کیا ہے، جیسا کہ ''الجامع الصغیر'' میں مذکور ہے۔''(۱)

اسی طرح دوسری حدیث :"اتركوا الحبشة ما تركوكم فإنه لايستخرج كنز الكعبة إلا ذوالسويقتين من الحبشة"۔۔۔۔(یعنی حبشہ کو چھوڑے رکھو جب تک وہ تمہیں چھوڑے رکھیں کیونکہ کعبہ کا خزانہ سوائے سویقتین کے جو حبشہ سے ہوگا کوئی نہ نکالے گا)- کو امام ابو داود نے اپنی ''سنن'' (۲) میں، امام حاکمؒ نے ''المستدرک'' (۳) میں، امام احمد بن حنبلؒ نے ''مسند'' (۴) میں اور خطیب بغدادیؒ نے ''تاریخ بغداد'' (۵) میں عن ابن عمر روایت کیا ہے۔ علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

''اسے امام احمد نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے موسی بن جبیر کے لیکن وہ بھی ثقہ ہے۔''(۶)

علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی اس کو ''سلسلۃ الأحادیث الصحیحہ ''(۷) میں وارد کر کے گویا اس کی صحت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۱۵- کبوتر والی احادیث میں سے کوئی بھی چیز صحیح نہیں ہے۔ اس بارے میں اُرفع تر جو چیز آئی ہے وہ یہ حدیث ہے:

۔۔۔"إنه رأى رجلا يتبع حمامةً ، فقال : شيطان يتبع شيطانة."۔۔۔ (یعنی آپؐ نے ایک شخص کو ایک کبوتری پر نگاہ لگائے دیکھا تو فرمایا: ایک شیطان ہے جو شیطانہ پر نگاہ لگائے ہوئے ہے)۔(۸)

ملاعلی قاری، حافظ ابن قیمؒ کے مذکورہ بالا قول کے متعلق فرماتے ہیں:

''یہ روایت موضوع نہیں ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بیان کیا ہے، بلکہ درجہ حسن تک پہنچتی ہے اور اس کے شواہد بھی ہیں۔''(۹)

---

(۱) الأسرار المرفوعہ، ص ۳۳۳
(۲) سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۴/ ۱۹۱
(۳) ۴/ ۴۵۳
(۴) ۵/ ۳۷۱
(۵) ۱۲/ ۴۰۳
(۶) مجمع الزوائد ۵/ ۳۰۳-۳۰۴
(۷) ۲/ ۴۱۵
(۸) المنار المنیف، ص ۱۰۶، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۳۶
(۹) الأسرار المرفوعہ، ص ۳۳۷-۳۳۸

۱۶-مرغی پالنے کے متعلق احادیث میں سے کوئی بھی حدیث صحیح نہیں ہے۔(۱)

۱۷-اولاد کی مذمت کی اول تا آخر تمام روایات۔(۲)

۱۸-عاشوراء کے دن سرمہ لگانے، زینت کرنے، خوب دل کھول کر خرچ کرنے، نماز پڑھنے اور اس دن کے بیان کئے جانے والے دوسرے تمام فضائل میں سے کوئی چیز صحیح نہیں ہے اور نہ ہی ان چیزوں میں سے کوئی بھی حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، سوائے اس دن کے روزے والی حدیث کے۔ اس کے علاوہ باقی سب چیزیں باطل ہیں۔(۳)

لیکن ملا علی قاری اس ضمن میں ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''کسی روایت کی عدم صحت اس کے موضوع ہونے کا ثبوت نہیں ہوا کرتی الخ۔''(۴)

۱۹-حضرت معاویہ بن ابی سفیان کی فضیلت کے بارے میں نبی ﷺ سے منقول کوئی روایت صحیح نہیں ہے۔(۵)

۲۰-حضرات شیخین (ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما) کی مذمت میں جو کچھ روایت کیا جاتا ہے وہ سب کذب مختلق ہے۔(۶)

۲۱-امیر معاویہ کی مذمت میں تمام حدیثیں کذب ہیں۔(۷)

۲۲-حضرت عمرو بن عاص کی مذمت میں تمام حدیثیں کذب ہیں۔(۸)

۲۳-بنوامیہ کی مدح میں تمام حدیثیں کذب ہیں۔(۹)

۲۴-منصور، سفاح اور رشید کی مدح میں تمام حدیثیں کذب ہیں۔(۱۰)

میں کہتا ہوں کہ اہل بیت کی مذمت میں یا اسی طرح امام ابوحنیفہ کی مدح اور امام شافعی کی مذمت میں تمام حدیثیں کذب مختلق ہیں۔

۲۵-بغداد کی مدح یا مذمت میں اور اسی طرح بصرہ، کوفہ، مرو، عسقلان، اسکندریہ، نصیبین اور انطاکیہ وغیرہ شہروں کے بارے میں تمام حدیثیں کذب ہیں۔(۱۱)

---

(۱) المنار المنیف، ص۱۰۸، الأسرار المرفوعہ، ص۳۳۸
(۲) المنار المنیف، ص۱۰۹، الأسرار المرفوعہ، ص۳۳۸
(۳) المنار المنیف، ص۱۱۱، الأسرار المرفوعہ، ص۳۴۰، الموضوعات لابن الجوزی ۲/۲۰۰-۲۰۳، اللآلی المصنوعہ ۲/۶۲، تنزیہ الشریعہ ۲/۱۴۹-۱۵۱، میزان، ص۲۵۱، ۴۲۷، تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص۱۱۸
(۴) الأسرار المرفوعہ، ص۳۴۱
(۵) المنار المنیف، ص۱۱۶، الأسرار المرفوعہ، ص۳۴۳
(۶) المنار المنیف، ص۱۱۶
(۷، ۸، ۹، ۱۰) المنار المنیف، ص۱۱۷، الأسرار المرفوعہ، ص۳۴۳
(۱۱) المنار المنیف، ص۱۱۷، الأسرار المرفوعہ، ص۳۴۳، تدریب الراوی ۱/۲۹۰

۲۶-اولادِ عباسؓ کے لئے آگ (جہنم) کے حرام ہونے کی تمام حدیثیں کذب ہیں۔(۱)

۲۷-اہل خراسان، جنہوں نے عبداللہ بن علی بن محمد بن عبداللہ بن عباس کے ساتھ خروج کیا تھا، کی مدح کی تمام حدیثیں کذب ہیں۔(۲)

۲۸-وہ تمام حدیثیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ فلاں فلاں شہر جنت کے شہروں میں سے یا فلاں فلاں شہر جہنم کے شہروں میں سے ہیں، سب جھوٹی ہیں-(۳)

۲۹-وہ تمام حدیثیں جن میں مذکور ہے کہ "أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص" (یعنی ایمان کم وبیش نہیں ہوتا) کذب مختلق ہیں۔(۴)

۳۰-وضو کے بعد پانی جھاڑنے یا چھڑکنے والی تمام حدیثیں غیر صحیح ہیں۔(۵)

۳۱-اعضاءِ وضو پر ذکر کرنے کی سب احادیث باطل ہیں اور اس بارے میں کوئی صحیح چیز وارد نہیں ہے۔ اس میں سب سے بہتر وہ روایت ہے جو وضو کے وقت بسم اللہ الخ پڑھنے کے بارے میں ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں:

''وضو کے وقت بسم اللہ پڑھنے کی کوئی روایت صحیح نہیں ہے، بلکہ تسمیہ کی احادیث حسن ہیں۔''(۶)

ملا علی قاریؒ اس پر یوں تعاقب فرماتے ہیں:

''جب احادیث حسن ہیں تو یہ کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ یہ ثابت نہیں ہے؟ الخ۔''(۷)

تنبیہ: وضوء کی ابتداء میں تسمیہ (بسم اللہ پڑھنا) اور فراغت پر تشہد اور "اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين۔" پڑھنا مسنون ہے، البتہ دوران وضو کلی کرتے وقت، ناک میں پانی ڈالتے وقت، چہرہ دھوتے وقت، کہنیوں تک ہاتھ دھوتے وقت، کان وسر کا مسح کرتے وقت، داڑھی اور سر کا خلال کرتے وقت اور پیروں کو دھوتے وقت کسی مخصوص دعاء کا پڑھنا غیر مسنون بلکہ صریح بدعت ہے، واللہ اعلم۔

۳۲-حدیث: "لولا كذب السائل ما أفلح من رده۔" (یعنی ''اگر سائل جھوٹ نہ بولے تو کبھی کامیاب نہ ہو'') ـــــ امام عقیلیؒ فرماتے ہیں:

''اس باب میں کوئی چیز نبی ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔''(۸)

۳۳-لوگوں کی حاجات پوری کرنے سے ڈرانے والی احادیث کے بارے میں کوئی صحیح چیز وارد نہیں ہے ـــــ امام عقیلیؒ فرماتے ہیں:

(۱،۲) المنار المنیف، ص ۱۱۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۳ (۳) المنار المنیف، ص ۱۱۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۴

(۴) المنار المنیف، ص ۱۱۹، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۴، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۱۴۹، تحذیر الخواص، ص ۱۱۰، لسان المیزان ۵/ ترجمہ ۱۱۵۸

(۵) المنار المنیف، ص ۱۱۹، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۵ (۶) المنار المنیف، ص ۱۲۰، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۵

(۷) الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۵ (۸) المنار المنیف، ص ۱۲۵، الضعفاء الکبیر ۳/ ۵۹، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۷

''اس باب میں احادیث روایت کی گئی ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔''(۱)

۳۴- باندیاں رکھنے کے متعلق احادیث ـــــ عقیلیؒ کا قول ہے:

''باندیوں کے متعلق نبی ﷺ سے کوئی صحیح چیز وارد نہیں ہے۔''(۲)

۳۵- کنوارپن کی مدح میں تمام احادیث باطل ہیں۔(۳)

۳۶- بیری کاٹنے سے ممانعت کی احادیث ـــــ امام عقیلیؒ کا قول ہے:

''بیری کاٹنے کے متعلق کوئی چیز صحیح نہیں ہے۔''

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں:

''اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔''(۴)

۳۷- مسور کی دال، چاول، باقلا (لوبیہ)، بیگن، انار، کشمش، ہندباء، کراث، تربوزہ، اخروٹ، پنیر اور ہریسہ کی تعریف میں وارد احادیث کے ایک جزء کی از اول تا آخر سب روایات کذب ہیں۔(۵)

۳۸- بازار میں کھانے کی ممانعت کی تمام احادیث باطل ہیں، امام عقیلیؒ کا قول ہے:

''اس بارے میں نبی ﷺ سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے۔''(۶)

۳۹- پھولوں کے فضائل میں وارد تمام احادیث کذب ہیں۔(۷)

۴۰- مہندی اور اس کی فضیلت وتعریف کی احادیث میں ایک جزء ہے جس کی کوئی چیز صحیح نہیں ہے۔(۸)

۴۱- ولد الزنا جنت میں داخل نہ ہوگا۔ امام ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں:

''اس بارے میں احادیث وارد ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے۔''(۹)

۴۲- براغیث کو برا کہنے کی ممانعت والی احادیث ـــــ امام عقیلیؒ فرماتے ہیں:

''براغیث کے بارے میں نبی ﷺ سے منقول کوئی چیز صحیح نہیں ہے۔''(۱۰)

---

(۱) المنار المنیف، ص ۱۲۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۷

(۲) المنار المنیف، ص ۱۲۷، الموضوعات لابن الجوزی ۲/ ۲۵۹، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۱۶۳، تنزیہ الشریعہ ۲/ ۲۰۶، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۷، تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ۱۲۷، اسنی المطالب، ص ۲۸

(۳) المنار المنیف، ص ۱۲۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۴۴۸

(۴) المنار المنیف، ص ۱۲۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۹

(۵) المنار المنیف، ص ۱۲۸، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۹، تدریب الراوی ۱/ ۲۹۰

(۶) المنار المنیف، ص ۱۳۰، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۹

(۷) المنار المنیف، ص ۱۳۰، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۴۹

(۸) المنار المنیف، ص ۱۳۱، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۵۰

(۹) المنار المنیف، ص ۱۳۳، الموضوعات لابن الجوزی ۳/ ۱۰۹-۱۱۱، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۵۱

(۱۰) المنار المنیف، ص ۱۳۶، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۵۲

۴۳- حدیث: "من أهديت إليه هدية وعنده جماعة فهم شركاؤه ."(۱)ـــ (یعنی جب کسی کے پاس ہدیہ بھیجا جائے اور اس کے پاس جماعت بیٹھی ہو تو وہ جماعت بھی ہدیہ میں شریک ہے) ـــــ امام عقیلیؒ فرماتے ہیں:

"اس باب میں کوئی چیز صحیح نہیں ہے۔"(۲)

لیکن ڈاکٹر عبدالمعطی امین قلعجی نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔(۳)

۴۴- رسول اللہ ﷺ سے منسوب ابدال، اقطاب، اغواث، نقباء، نجباء اور اوتاد کی تمام احادیث باطل ہیں۔(۴)

۴۵- نماز میں رکوع کرتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین سے منع کرنے والی تمام احادیث باطل ہیں۔(۵) وغیرہ۔

یہ ہیں وہ تمام اساسی واصولی قواعد وضوابط جنہیں محدثین کرام نے حدیث کی چھانٹ پھٹک کے لئے وضع کیا تھا۔ ان قواعد کو دیکھنے کے بعد غبی سے غبی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ محدثین نے صرف اسناد کو ہی ہدف تنقید بنایا تھا اور متن یا مدلول کی طرف قطعاً کوئی توجہ نہ دی تھی یا اس ضمن میں کسی قسم کی کوتاہی یا سہل انگاری سے کام لیا تھا۔

علم حدیث کو موضوعات کی آمیزش سے بچانے کے لئے محدثین کا انتہائی مستعد وحساس ہونا

اوپر بیان کئے گئے مباحث سے قارئین کرام کو اس ضمن میں محدثین کرام کی جانب سے کی جانے والی جدو جہد کا کسی قدر اندازہ ضرور ہو گیا ہوگا۔ ذیل میں ہم ان اکابرین میں سے چند مشاہیر کے اقوال پیش کرتے ہیں۔ جن سے ان نقاد ائمہ حدیث کے انتہائی حساس اور مستعد ہونے پر روشنی پڑتی ہے:

۱- "إن للأثر جهابذة كجهابذة الورق."(۶)

یعنی "جس طرح چاندی کو پرکھنے والے نقاد ہوتے ہیں اسی طرح حدیث کو پرکھنے کے لئے بھی نقاد ہیں۔"

۲- سفیان ثوریؒ کا قول ہے:

"الملائكة حراس السماء وأصحاب الحديث حراس الأرض."(۷) "ملائکہ آسمانوں کے محافظ

---

(۱) حلیۃ الأولیاء ۳/۳۵۱، تاریخ بغداد ۴/۲۵۲

(۲) المنار المنیف، ص ۱۳۵، الضعفاء الکبیر ۳/۶۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۵۳

(۳) الضعفاء الکبیر ۴/۵۲۱

(۴) المنار المنیف، ص ۱۳۶، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۵۴

(۵) المنار المنیف، ص ۱۳۷، الأسرار المرفوعہ، ص ۳۵۴

(۶) المدخل إلی دلائل النبوۃ ۱/۴۳

(۷) اللآلی المصنوعہ ۲/۴۷۴، تنزیہ الشریعہ ۱/۱۶

ہیں اور محدثین زمین کے نگہبان۔"

۳- امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں:

"يا أهل بغداد لا تظنوا أن أحدا يقدر يكذب على رسول اللهﷺ وأنا حي." (۱)

"اے بغداد والو! یہ نہ سوچو کہ میرے زندہ رہتے ہوئے تم میں سے کوئی رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بول سکتا ہے۔"

۴- نعیم بن حماد نے عبدالرحمٰن بن مہدیؒ سے پوچھا:

"كيف تعرف صحيح الحديث من خطئه فقال كما يعرف الطبيب المجنون." (۲) "آپ صحیح اور غلط حدیث کو کیسے پہچان لیتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا جس طرح کہ طبیب پاگل کو پہچان لیتا ہے۔"

۵- کسی شخص نے ابن مبارکؒ سے پوچھا:

"هذه الأحاديث الموضوعة؟" یعنی ان احادیث موضوعہ کا کیا ہوگا؟ تو انہوں نے جواب دیا: "تعيش لها الجهابذة، إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون." (۳) یعنی "اس کے لئے نقاد حدیث موجود ہیں (کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اس دین کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:) "إنا نحن نزلنا الخ" (۴)

۶- ابن مبارکؒ کا ہی ایک اور قول ہے:

"لو همّ رجل في السحر أن يكذب في الحديث لأصبح الناس يقولون فلان كذاب." (۵)

۷- عبدالرحمٰن بن مہدی کا قول ہے:

"لو أن رجلا هم أن يكذب في الحديث لأسقطه الله." (۶)

۸- سفیان ثوریؒ کا قول ہے:

"لو هم الرجل أن يكذب في الحديث وهو في جوف بيت لأظهر الله عليه." (۷)

۹- آں رحمہ اللہ کا ایک اور قول ہے:

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۵، ۴۶، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۳، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۷۲، تنزیہ الشریعہ ۱/ ۱۶

(۲) کتاب الضعفاء والمجروحین لابن حبان ۱/ ۳۲ (۳) الحجر-۹

(۴) الکفایہ، ص ۳۷، تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص ۳، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۲، مقدمۃ الکامل، ص ۱۶۷، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۰۳، تدریب الراوی ۱/ ۲۸۲، اللآلی المصنوعہ ۲/ ۴۷۲، الباعث الحثیث، ص ۸۷، مقدمہ سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعہ ۱/ ۶

(۵) الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۹، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۴ (۶) فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۴

(۷) الضعفاء والمجروحین ۱/ ۲۵، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۸

(۸) الضعفاء والمجروحین ۱/ ۲۱، الموضوعات لابن الجوزی ۱/ ۴۸، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۴

"ما ستر الله عزوجل أحداً يكذب فی الحدیث۔"(۸) ''اگر کوئی حدیث کے معاملہ میں دروغ گوئی کرتا ہے تو اللہ عزوجل اس کے کذب کی پردہ پوشی نہ فرمائے گا۔''

۱۰- یزید بن زریع کا قول ہے:

"لکل دین فرسان وفرسان ھذا الدین أصحاب الأسانید ۔"(۱)

۱۱- ایک اور قول یوں منقول ہے:

"لکل شئ فرسان و لھذا العلم فرسان."(۲)

احادیث موضوعہ ومشہورہ پر مشتمل کتب کا تعارف

ذیل میں احادیث موضوعہ پر مشتمل کتب کے علاوہ بعض ان کتب کا تذکرہ بھی پیش خدمت ہے جن میں مصنفین نے احادیث مشہورہ کو جمع کیا ہے۔ ان کتب میں ہر طرح کی روایات موجود ہیں لیکن چونکہ ان کے مؤلفین ان کے علل بیان کرتے ہیں، لہذا باطل ومنکر وضعیف اور موضوع احادیث نیز صحیح وحسن کے درمیان بہ آسانی تمیز کی جا سکتی ہے۔ یہ کتب حسب ذیل ہیں:

تذکرۃ الموضوعات لابن طاہر القیسرانی (۵۰۷ھ)، کتاب الأباطیل لابی عبد اللہ حسین بن ابراہیم الجوزقانی الھمدانی (۵۴۳ھ)، الموضوعات لابن الجوزی (۵۹۷ھ)، العلل المتناہیۃ فی الأحادیث الواہیۃ لابن الجوزی، القصاص والمذکرین لابن الجوزی، المغنی من الحفظ والکتاب لأبی حفص عمر بن بدر الموصلی الحنفی (۶۲۲ھ)، العقیدۃ الصحیحۃ فی الموضوعات الصریحۃ لأبی الحفص الموصلی (مخطوط)، الموضوعات (الدر الملتقط) لحسن بن محمد الصاغانی (۶۵۰ھ)، احادیث القصاص لابن تیمیہ (۷۲۶ھ)، احادیث مختارۃ للذھبی (۷۴۸ھ)، تلخیص الموضوعات للذھبی (مخطوط)، اللآلی المنثورۃ للزرکشی (۷۹۴ھ)، المغنی من حمل الأسفار لزین الدین العراقی (۸۰۶ھ)، الباعث الحثیث علی الخلاص من حوادث القصاص للعراقی، سفر السعادۃ للفیروز آبادی (۸۶۶ھ)، کشف الحثیث لبرہان الدین الحلبی (۸۴۱ھ)، اللآلی المنثورۃ فی الاحادیث المشھورۃ لابن حجر عسقلانی (۸۵۱ھ) مخطوط، المقاصد الحسنۃ للسخاوی (۹۰۲ھ)، الغماز علی اللماز لنور الدین السمہودی (۹۱۱ھ)، اللآلی المصنوعۃ لجلال الدین السیوطی (۹۱۱ھ)، تحذیر الخواص للسیوطی، الدرر المنتثرۃ فی الاحادیث المشتھرۃ للسیوطی، الدرۃ اللامعۃ فی بیان کثیر من الاحادیث الشائعۃ لشھاب الدین احمد (مخطوط)، الوسائل السنیۃ من المقاصد السخاویۃ والجامع والزوائد الأسیوطیہ لأبی الحسن علی بن المالکی (۹۳۹ھ) مخطوط، الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ لمحمد بن یوسف الصالحی (۹۴۲ھ)، تمییز الطیب من الخبیث للشیبانی (۹۴۴ھ) تنزیہ الشریعہ المرفوعہ لابن عراق الکنانی (۹۶۳ھ)، تذکرۃ الموضوعات لمحمد

(۱) تنزیہ الشریعہ ۱/۱۶، اللآلی المصنوعہ ۲/۴۷۴ (۲) المجروحین ۱/۲۷

طاہر الفتنی (۹۸۶ھ)، الأسرار المرفوعہ (الموضوعات الکبیر) لملاعلی القاری (۱۰۱۴ھ)، المصنوع فی معرفۃ الموضوع للقاری (الموضوعات الصغیر)، الھبات السنیات فی الأحادیث الموضوعات للقاری، إتقان ما یحسن من الأخبار الدائرۃ علی الألسن لمحمد نجم الدین الغزی (مخطوط)، تسھیل السبیل إلی کشف الناس، الالتباس عما دار من الاحادیث بین الناس لعز الدین الخلیلی الشافعی (۱۰۵۷ھ) مخطوط، کشف الخفاء ومزیل الالباس للعجلونی (۱۱۶۲ھ)، الکشف الإلٰھی عن شدید الضعف والموضوع والوھی لمحمد بن محمد الحسینی السندروسی الحنفی (۱۱۷۷ھ) مخطوط، الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ للشوکانی (۱۲۵۰ھ)، اسنی المطالب فی مختلفۃ المراتب لمحمد درویش الحوت البیروتی (۱۲۷۶ھ)، الآثار المرفوعہ لابی الحسنات عبدالحی لکھنوی (۱۳۰۴ھ)، اللؤلؤ المرصوع فی مالا اصل لہ أو باصلہ موضوع لمحمد بن ابی المحاسن الأزھری (۱۳۰۵ھ)، تحذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعۃ علی سید المرسلین لمحمد بشیر الطافر المالکی (۱۳۲۵ھ) وغیرہ۔

ان کے علاوہ زرقانی نے ''مختصر المقاصد الحسنہ'' میں' کرمی نے ''الفوائد الموضوعہ'' میں، محمد بن احمد السفارینی نے ''الدرر المصنوعات فی الاحادیث الموضوعات'' میں' عبدالوہاب الشعرانی نے ''البدر المنیر فی غریب أحادیث البشیر والنذیر'' میں، علامہ فرس الدین نے ''کشف الالتباس فیما خفی علی کثیر من الناس'' میں، قاضی محمد بن احمد الصنعانی نے ''النوافع العطرۃ فی الأحادیث المشتہرۃ'' میں اور محمد بن الجزری وغیرہم نے بھی اس ضمن میں مستقل تصانیف چھوڑی ہیں۔ عصر حاضر میں محدث شہیر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ کی ''سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ'' نامی کتاب بھی اسی سلسلہ کی ایک اہم اور مفید کڑی ہے۔

امام احمد بن حنبل، امام علی بن المدینی اور ابوحاتم الرازی کی کتب ''العلل''، ابن حبان کی کتاب ''الضعفاء والمجروحین''، ابن عدی کی ''الکامل فی الضعفاء''، عقیلی کی ''الضعفاء الکبیر''، ذہبی کی ''میزان الاعتدال'' اور ابن تیمیہ کی ''مقدمۃ التفسیر'' وغیرہ میں بھی احادیث موضوعہ جا بجا دیکھی جا سکتی ہیں۔

وضع حدیث کے محرکات ــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں

محترم اصلاحی صاحب نے کتاب ''مبادیٔ تدبر حدیث'' کا نواں باب ''وضع حدیث کے محرکات'' سے معنون کیا ہے۔ چونکہ موضوع احادیث کی تعریف، حکم، محاربہ سُنّت کا آغاز اور اس کے اسباب، وضاعین کے ساتھ حکام وقت اور محدثین کے علمی معرکہ کا اصل موضوع بحث سے تعلق نہ تھا لہذا ان مباحث کو اس باب میں نہیں چھیڑا گیا ہے۔ یہ باب در اصل جناب اصلاحی صاحب کا ایک مستقل مضمون ہے جو شامل کتاب ہونے سے قبل رسالہ

(۱) رسالہ تدبر لاہور عدد شمارہ ۱۰/۱۳-۲۴ مجریہ ماہ اپریل ۱۹۸۴ء

''تدبر''(۱) لاہو میں شائع ہو چکا ہے۔

اس باب کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''امت مسلمہ اپنی تاریخ میں گونا گوں یلغاروں سے دوچار رہی ہے، لیکن وضع حدیث کا فتنہ ان یورشوں میں جداگانہ حیثیت کا حامل ہے، اس لئے کہ معاندین اسلام نے قرون اولی میں اس کے ذریعہ چاہا کہ علم رسول کا نہایت شاندار اور بے مثال ذخیرہ اگر معدوم نہیں تو کم از کم مسخ ضرور ہو جائے۔ خدائے بزرگ و برتر ہمارے ان عظیم سپوتوں کو کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے جنہوں نے ائمۂ فن حدیث کی شکل میں علم رسول کا دفاع کیا اور اپنی جانکاہ کوششوں سے بڑی حد تک اس کو غل وغش سے پاک کرنے کا اہتمام کیا۔ ہمارے ان اکابرین نے ان چور دروازوں کی نشاندہی کی جن راستوں سے ضعیف حدیثیں، صحیح حدیثوں میں شامل ہو گئیں۔ اس فتنے کی سنگینی کا اندازہ آپ اس امر سے لگائیے کہ اس دور میں جو جو بھی احادیث رسول کے مجموعے مرتب ہوئے وہ لاکھوں روایات کے انبار سے چند ہزار روایات سے زیادہ کی شکل میں ہمارے محدثین کی کسوٹی پر پورے نہ اتر پائے۔ چنانچہ یہ امر متقاضی ہے کہ وضع حدیث کے محرکات کا بھرپور جائزہ لیا جائے اور یہ جانا جائے کہ صحیح اور قابل اعتماد حدیثوں میں ضعیف، کمزور اور ناقابل اعتماد حدیثیں کن راستوں سے ملی ہیں اور اس فتنے کی نوعیت کیا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ اگر آدمی اس فتنے کی ٹھیک ٹھیک نوعیت سے واقف نہ ہو تو اس کے مقابلہ کیلئے اتنی مستعدی نہیں دکھا سکتا جتنی کہ ضروری ہے۔''(۱)

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے بظاہر وہ بڑی حد تک معقول ہے لیکن ائمۂ فن حدیث کی جہد و سعی کی جو تصویر کشی کی گئی ہے وہ راقم کے نزدیک مکمل اور بھرپور نہیں ہے، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ان کی مساعی کو چند وزنی دعائیہ کلمات سے بوجھل بنا کر ''علم رسول کے دفاع''، ''اس کو غل وغش سے پاک کرنے کے اہتمام'' اور ''ان چور دروازوں کی نشاندہی'' تک ہی محدود بتایا گیا ہے کہ جن سے ضعیف حدیثیں صحیح حدیثوں میں شامل ہو گئی تھیں۔ پھر آگے چل کر اس فتنہ کے مقابلہ میں مستعدی دکھانے کے لئے وضع حدیث کے محرکات کا بھرپور جائزہ لینے، ان راستوں کی معرفت کہ جن سے ضعیف، کمزور اور ناقابل اعتماد حدیثیں، قابل اعتماد حدیثوں میں داخل ہوئی تھیں اور اس فتنے کی ٹھیک ٹھیک نوعیت سے واقفیت کی ضرورت واہمیت پر زور دیا گیا ہے گویا ائمۂ حدیث کہ جنہیں ''عظیم سپوتوں'' کے لقب سے یاد کیا گیا ہے، نے وضع حدیث کے تمام محرکات کا بھرپور جائزہ نہ لیا تھا یا وہ اس فتنہ کی اصل نوعیت سے واقف نہ تھے یا انہوں نے اس کے مقابلہ کے لئے اتنی مستعدی نہ دکھائی تھی جتنی کہ ضروری تھی۔

ہم کہتے ہیں کہ جناب اصلاحی صاحب کا یہ انداز فکر ان اکابرین پر سراسر اتہام اور بیجا طعن ہے، بالخصوص جب کہ آں موصوف کے پاس اپنے دعوی کے اثبات میں کوئی دلیل بھی نہیں ہے۔ ہمارا دعوی ہے کہ الحمدللہ ثم الحمدللہ ان محدثین

(۱) مبادئ تدبر حدیث ۱۲۶-۱۲۷

کرام نے، کہ جنہیں ''کروٹ کروٹ جنت نصیب'' ہونے کی دعاء دی گئی ہے، فتنہ وضع احادیث کے وجود میں آتے ہی اس کے جملہ محرکات کا بھرپور جائزہ لیا اور بہرصورت ان تمام چور دروازوں کا سراغ لگالیا تھا کہ جن سے ہو کر ضعیف اور موضوع حدیثیں قابل اعتماد حدیثوں کے ذخیرہ میں مل سکتی تھیں۔ ان فتنوں کی اصل نوعیت اور سنگینی سے وہ ائمہ بخوبی واقف تھے، چنانچہ ان سعید روحوں نے اس فتنہ کے فوری دفعیہ کے لئے انتہائی مستعدی دکھائی اور تحفظ دین کے لئے مؤثر اور دیرپا اقدامات کئے، فجزاہم اللہ احسن الجزاء۔

اس ضمن میں کی گئی محدثین کی کاوشوں اور ان کے ثمرات سے آج تک امت مسلمہ مطمئن چلی آ رہی ہے، اگر محترم اصلاحی صاحب یا ان کے ہمنوا ان ائمہ فن کی جہود وسعی سے خود کو مطمئن نہ پاتے ہوں تو ہم انہیں تحقیق مزید کا شوق پورا کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب ''وضع حدیث کے اسباب''، ''وضع حدیث کے نیک محرکات'' اور ''نیک مقصد سے وضع حدیث کی پہلی شکل'' کے تحت لکھتے ہیں:

وضع حدیث کے اسباب: اصول حدیث کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وضع حدیث کے اسباب نیک اور بد، دونوں قسم کے رہے ہیں اور ان دونوں ہی راستوں سے جو حدیثیں وضع ہوئی ہیں وہ دین کے لئے یکساں مہلک ثابت ہوئی ہیں۔ گویا اصل دین کے بگاڑنے اور اسے مسخ کرنے میں اس قبیل کی دونوں قسم کی حدیثوں کا رول اپنے نتیجہ کے اعتبار سے ایک ہی رہا ہے۔ نیک راستہ سے آنے کی وجہ سے ایسا نہیں ہوا ہے کہ وہ موضوع روایات اس فن کے لئے مضر نہ ہوئی ہوں۔ مضر تو بہرحال دونوں ہی قسم کی موضوعات ہوئی ہیں بلکہ نیکی کے راستے سے جو آئی ہیں ان کی ہلاکت کچھ زیادہ ہی ہے۔

وضع حدیث کے نیک محرکات: وضع حدیث کے دو بڑے نیک محرکات کا سراغ ملتا ہے۔ ایک قرآن کی طرف لوگوں کو راغب کرنے کیلئے سورتوں کی تلاوت کے فضائل بیان کرنا، دوسرے محرکات انہی کے تحت آجاتے ہیں۔

نیک مقصد سے وضع حدیث کی پہلی شکل: نیک راستہ سے جو حدیثیں وضع ہوئی ہیں اس کی ایک مثال تو یہ ہے کہ بعض لوگوں نے اس لئے حدیثیں گھڑیں کہ اس طرح اپنے زعم میں انہوں نے دین کی کوئی خدمت کرنی چاہی۔ مثلاً قرآن مجید کی مختلف سورتوں کے فضائل میں جو روایات ملتی ہیں وہ اکثر وضعی ہیں۔ ان روایتوں کے مطابق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک سورہ بھی اگر پڑھ لی جائے تو اس کے بعد کوئی کام کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے اتنے فضائل کا بیان ملتا ہے کہ آدمی حیران ہو جاتا ہے کہ اتنی فضیلت کا استحقاق صرف ایک سورہ کے پڑھنے سے حاصل

ہو جاتا ہے جب کہ اس پر غور وفکر کرنے اور اسے سمجھنے کی بھی کوئی شرط نہیں ہے۔

اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ نماز کے متعلق اللہ کے رسول (ﷺ) کا یہ ارشاد ہے کہ نماز میں سے بندے کا حصہ اتنا ہی ہے جتنا کہ ماعقل منہ، (وہ سمجھے)۔ اسی طرح قرآن مجید نے واضح طور پر آیات میں غور وفکر اور تفکر وتدبر کو ضروری قرار دیا ہے اور اس کے تقاضوں کے مطابق عمل کرنے کی تلقین کی ہے۔ اس میں محض حصول برکت یا ثواب کی خاطر تلاوت کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا۔

اس نوعیت کی وضعی احادیث کی مقبولیت کا حال یہ ہے کہ مشہور مفسر زمخشریؒ نے اپنی تفسیر کشاف میں کم وبیش ہر سورہ کے آخر میں اس کے فضائل کو نقل کرنے کا التزام کیا ہے اور ان کا یہ اہتمام ہمیں شروع سے آخر تک ملتا ہے، حالانکہ معتزلی ہونے کے ناتے وہ عقلیت کے بھی مدعی ہیں۔ حیرت ہوتی ہے کہ اس موقع پر ان کی عقلیت پسندی کو کیا ہو جاتا ہے۔

اصحاب فن نے ان روایتوں کی تحقیق کی اور بالآخر اس کے واضع کا سراغ لگا ہی لیا۔ جب ان کے گھڑنے والے کا پتہ چلا اور اس سے سوال کیا گیا کہ اس نے اس گناہ عظیم کا بار اپنے سر کیوں لیا تو اس نے جواب دیا کہ جب میں نے دیکھا کہ لوگ امام ابوحنیفہ (علیہ الرحمۃ) کی فقہ پر ٹوٹے پڑ رہے ہیں تو میں نے یہ روایتیں گھڑیں تا کہ لوگوں کو قرآن کی طرف متوجہ کروں۔ بظاہر تو یہ نیک مقصد تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی حدیثیں چل پڑیں اور ہمارے بعض اکابرین بھی ان کے رواج پانے کا باعث بنے، جب کہ اہل فن کے نزدیک بھی یہ روایات موضوع ہیں اور خود ان کے واضع نے بھی اعتراف کر لیا کہ یہ روایتیں اس نے وضع کی تھیں۔ ان احادیث سے لوگ قرآن کی طرف کیا مائل ہوتے الٹا اس سے عامۃ المسلمین میں رجحان پیدا ہوا کہ قرآن کو سمجھنا اور اس سے ہدایت حاصل کرنا اصل مطلوب نہیں، بلکہ بے سوچے سمجھے اس کی زیادہ سے زیادہ تلاوت کر لینا ہی اصل کام ہے۔''(۱)

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس سے ہمیں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ آگے چل کر آں محترم مزید فرماتے ہیں:

نیک مقصد سے وضع حدیث کی دوسری شکل: اسی طرح ایک گروہ نے، جو اخیار اور صالحین کے زمرے میں آتا ہے، اپنے صوفیانہ مزاج کی بدولت ترغیب وترہیب کے قسم کی بے شمار روایات گھڑ ڈالیں۔ بادی النظر میں ان کا مقصد لوگوں کو آخرت کا ڈر اور خوف دلانا اور ان کے اندر دین کی طرف شوق اور رغبت پیدا کرنا تھا۔ ان حضرات پر جب ان بے بنیاد روایات کے سبب سے اعتراضات ہوئے تو اپنے دفاع میں انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ ان روایتوں سے

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۲۷-۱۲۹

مقصود لوگوں کو نیکیوں کی ترغیب دینا اور برائیوں سے بچانا ہے، اس وجہ سے ان کو سند اور روایت حدیث کی ان پابندیوں سے آزاد ہونا چاہیئے جو محدثین نے قائم کر رکھی ہیں۔

ہمارے محدثین نے اس گروہ کا مقابلہ کرنے کی بجائے اس کے آگے ڈگ ڈال دی اور انہوں نے غالباً اس گروہ کے اس موقف کو صحیح تسلیم کر لیا۔ چنانچہ انہوں نے اپنی تحقیقی دار و گیر کو صرف احکامی روایات تک محدود کر کے اس گروہ کو ہر قسم کی رطب و یابس چیزیں پھیلانے کے لئے آزاد چھوڑ دیا۔ ان کا رعب اور ہیبت اتنی چھا گئی کہ انہوں نے گویا غلبہ سا پا لیا۔ اسی گروہ کی پھیلائی ہوئی وہ روایات ہیں جن سے تصوف کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ اس موضوع پر ہم مفصل بحث 'سند کی عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو' کے تحت کر چکے ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ ایک بڑی شدید غلط فہمی تھی جس میں ان صوفی لوگوں نے ہمارے محدثین کو مبتلا کر دیا۔ وقت نے ان کے ان معصومانہ اندازوں کو غلط ثابت کر دکھایا ہے۔ اب اگر صوفیوں کی کتابیں پڑھیں تو معلوم ہوگا کہ وہ اپنے تمام مبتدعانہ عقائد و نظریات کی تائید میں یا تو آیات قرآن کی باطنیہ کے طرز کی تاویلات پیش کرتے ہیں یا ایسی روایات کا سہارا لیتے ہیں جن کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ یہ حال صرف عام صوفیوں ہی کا نہیں بڑے صوفیوں کا بھی ہے۔'' (۱)

جناب اصلاحی صاحب نے مندرجہ بالا عبارت میں کئی خلاف واقعہ اور لائق مؤاخذہ باتیں بیان کی ہیں۔ پہلی تو یہ کہ ''بادی النظر میں ان کا (زہاد، عباد اور صوفیاء کا) مقصد لوگوں کو آخرت کا ڈر اور خوف دلانا اور ان کے اندر دین کی طرف شوق اور رغبت پیدا کرنا تھا'' ــــــ ہم پوچھتے ہیں کہ ترغیب و ترہیب کے متعلق جو صحیح احادیث رسول اللہ ﷺ سے مروی ہیں کیا وہ ان مسلمانوں کو آخرت کا ڈر اور خوف دلانے اور ان کے اندر دین کی طرف شوق و رغبت پیدا کرنے کیلئے کافی نہ تھیں کہ ان صوفیاء نے اپنی موضوع احادیث سے اس خلاء کو پر کیا ہے؟ پھر جناب اصلاحی صاحب کو ان نام نہاد زہاد و صوفیاء کے اس مقصد و منشأ کا کیوں کر علم ہوا؟ اگر یہ کہا جائے کہ ایسا انہی صوفیاء سے منقول ہے، تو ہم کہیں گے کہ جس شخص کو رسول اللہ ﷺ کے بارے میں جھوٹ بولنے میں ذرہ برابر باک نہ ہو تو اس کی اپنی بات کا کیا اعتبار کہ جو کچھ وہ کہہ رہا ہے سچ ہی ہوگا؟ ہوسکتا ہے کہ ان صوفیاء کے دعاوی کے پس پردہ کچھ اور ہی عزائم ان کے دلوں میں پوشیدہ ہوں۔

اگر واقعی وہ لوگ دین کے بارے میں اتنے ہی مخلص ہوتے تو محدثین کی جانب سے جب ان پر اعتراضات کی بوچھاڑ ہوئی تو فوراً رجوع کر کے تائب ہو جاتے نہ کہ کمال ڈھٹائی کے ساتھ اس کے جواز کے حیلے بہانے تلاش

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۲۹-۱۳۰

کرتے۔ کیا کبھی ان صوفیاء تک رسول اللہ ﷺ کی وہ صحیح متواتر احادیث نہ پہنچی تھیں جن میں آں ﷺ پر جھوٹ باندھنے والے کے متعلق جہنم کی وعید مذکور ہے؟ اگر پہنچی تھیں اور یقیناً پہونچی تھیں تو قارئین کرام ہی فیصلہ فرمائیں کہ کیا صریح حکم نبوی کا عملاً منکر کوئی شخص مسلمان کہلانے کا حقدار ہے؟ اگر وہ اپنے اس قبیح فعل سے اس حق سے محروم ہو چکا ہے تو پھر وہ اس کا بہی خواہ اور مخلص کیوں کر ہو سکتا ہے؟

دوم یہ کہ بقول اصلاحی صاحب "ان حضرات پر جب بے بنیاد روایات کے سبب اعتراضات ہوئے تو اپنے دفاع میں انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ ان روایتوں سے مقصود ...... الخ" ـــــ ہم پوچھتے ہیں کہ "ان حضرات" کی "بے بنیاد روایات" پر آخر کس طبقہ نے "اعتراضات" کئے؟ ظاہر ہے کہ جواب "ائمہ حدیث" ہی ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ محدثین کا ہی طبقہ تھا جو اس فتنہ کے سر اٹھاتے ہی اس کی سرکوبی کے لئے پوری طرح مستعد ہو گیا تھا۔ مزید ہم یہ پوچھتے ہیں کہ جب "اپنے دفاع میں انہوں نے یہ موقف اختیار کیا......الخ" تو کیا محدثین نے ان صوفیاء کے موقف کو صحیح تسلیم کر کے ان کے اس مذموم فعل پر نکیر اور تعاقب کرنا بند کر دیا تھا؟ـــــ یقیناً اس سوال کا جواب بھی اس کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا کہ ائمہ حدیث نے نہ کبھی ان صوفیاء کے موقف کو درست تسلیم کیا تھا اور نہ ہی کبھی ان کی وضع کردہ روایات پر تعاقب و نکیر سے باز آئے تھے۔ تو آخر پھر محدثین پر بلا وجہ طعن کیوں؟

سوم یہ کہ جناب اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا بھی قطعاً غلط اور خلاف واقعہ ہے کہ "ہمارے محدثین نے اس گروہ کا مقابلہ کرنے کی بجائے اس کے آگے ڈگ ڈال دی اور غالباً اس گروہ کے اس موقف کو صحیح تسلیم کر لیا۔ چنانچہ انہوں نے اپنی تحقیقی دارو گیر کو صرف احکامی روایات......غلبہ سا پا لیا" ـــــ کیونکہ محدثین نے ہر ہر قدم پر واضعین کے اس گروہ کا زبردست مقابلہ کیا تھا اور عام مسلمانوں کو ان کے فتنے سے متنبہ کرنے اور محفوظ رکھنے کیلئے ان پر سخت نکتہ چینی کی تھی۔ اگر ان ائمہ نے بقول اصلاحی صاحب اس گروہ کے "آگے ڈگ ڈال دی" ہوتی (نہ معلوم یہ "ڈگ" کونسی زبان کا لفظ ہے؟ متداول اردو اور فارسی لغات میں ہمیں یہ لفظ کہیں نظر نہیں آیا۔ یقیناً اضلاع اعظم گڈھ، جو کہ اصلاحی صاحب کا آبائی وطن ہے، میں بھی یہ لفظ مروج نہیں ہے، شاید کوئی پنجابی محاورہ ہو اور اس سے شکست تسلیم کر لینا ہو، یہ سوچ کر ہم نے یہاں متعدد پاکستانی پنجابیوں سے اس لفظ کا صحیح ترجمہ دریافت کرنے کی کوشش کی لیکن سب نے ہی لاعلمی کا اظہار کیا، بہرحال) اور ان واضع صوفیاء کے موقف کو صحیح تسلیم کر لیا ہوتا یا اپنی جہد وسعی کو صرف احکامی روایات کے تحقیقی خول میں بند کر لیا ہوتا یا ان واضعین کو ہر قسم کی رطب و یابس چیزیں بلا روک ٹوک پھیلانے کے لئے آزاد چھوڑ دیا ہوتا یا ان کے رعب و ہیبت کے زیر اثر ان سے کسی طرح مغلوب ہو گئے ہوتے تو آج تقریباً ہزار سال بعد جناب اصلاحی صاحب اور ہم جیسے متاخرین کو اس فتنہ کی نوعیت تو کجا اس کے وجود کی بھی کانوں کان خبر نہ ہو پاتی۔

یہاں جناب اصلاحی صاحب کی تضاد بیانی بھی دیدنی ہے۔ چند سطور اوپر تو آں محترم ان صوفیاء کی وضع کردہ روایات کی نوعیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ــــــ ''صوفیانہ مزاج کی بدولت ترغیب وترہیب کے قسم کی بے شمار روایات گھڑ ڈالیں''، ''بادی النظر میں ان کا مقصد لوگوں کو آخرت کا ڈر اور خوف دلانا اور ان کے اندر دین کی طرف شوق اور رغبت پیدا کرنا تھا''، اور ''ان روایتوں سے مقصود لوگوں کو نیکیوں کی ترغیب دینا اور برائیوں سے بچانا ہے'' ــــــ ظاہر ہے کہ فضائل اعمال بیان کر کے اور احکام شریعت کی پابندی کی ترغیب دلانے سے صوفیاء کا یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، اسی طرح ترک اعمال اور ترک احکام پر وعید بیان کرنے سے ترہیب کا مقصد بھی حاصل ہو جاتا ہے، پس معلوم ہوا کہ محدثین کرام کا نہیں بلکہ ان صوفیاء ہی کا اصل دائرہ کار احکامی روایات اور ان کے فضائل بیان کرنے تک محدود تھا۔ قارئین کرام ہی بتائیں کہ صوفیاء کو مذکورہ بالا مقاصد کے حصول کے لئے غیر احکامی روایات (یعنی مناقب، مواعظ، تاریخ وسیر، تخلیق کائنات، معجزات، نزول وحی کی کیفیت، معراج اور دیگر امم سابقہ کے قصص وغیرہ) سے کیا سروکار ہوسکتا تھا؟ جب یہ چیزیں صوفیاء کے مقاصد کے لئے بے سود اور ان کے دائرہ عمل سے خارج تھیں تو انہیں کیا پڑی تھی کہ اپنے اصل کام کو چھوڑ کر ان چیزوں کی طرف دھیان دیں؟ ــــــ لیکن اس کے برخلاف ذرا آگے چل کر ان کے دائرہ کار میں وسعت دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ''اس گروہ کو ہر قسم کی رطب ویابس چیزیں پھیلانے کے لئے آزاد چھوڑ دیا۔''

اگر اصلاحی صاحب یہ کہیں کہ ان کا اصل کام تو وہی تھا جس کا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے لیکن انہوں نے اس میدان میں بھی طبع آزمائی کی ہے، تو ہم کہیں گے کہ صوفیاء نے جس جس میدان میں بھی طبع آزمائی کی کوشش کی، الحمد للہ ہمارے محدثین بھی ان میدانوں میں ڈٹ گئے تھے اور کسی بھی محاذ پر ان سے پنجہ آزمائی کرنے سے پیچھے نہیں رہے ہیں، اور بفضلہٖ تعالیٰ ہمیشہ ان کا پلڑا ہی بھاری رہا ہے۔ اگر آج بھی ہم قدیم صوفیاء اور محدثین کے علمی مآثر کا تقابلی جائزہ لیں تو ہم دیکھیں گے کہ اکابر صوفیاء کی کتب کی مجموعی تعداد شاید چند عدد سے آگے نہ بڑھ پائے جبکہ محدثین کرام کے نقوش پا شمار کرتے کرتے آپ تھک جائیں گے ــــــ کیا اصلاحی صاحب کی لغت میں اسی کو مرعوب یا مبہوت اور مغلوب ہونا کہتے ہیں؟ اگر نہیں تو پھر آں موصوف کا یہ کہنا کیوں کر درست ہوسکتا ہے کہ ان کا رعب اور ہیبت اتنی چھا گئی کہ انہوں نے گویا غلبہ سا پالیا۔''

جہاں تک محدثین کرام پر اصلاحی صاحب کے اس طعن کا تعلق ہے کہ انہوں نے ان صوفیاء کے آگے ''ڈگ ڈال دی'' تھی یا ''اپنی تحقیقی دارو گیر کو صرف احکامی روایات تک محدود'' کر لیا تھا یا واضعین کے اس گروہ کو ''ہر قسم کی رطب ویابس چیزیں پھیلانے کے لئے آزاد چھوڑ دیا تھا''، تو یہ بات تو صرف وہی شخص کہہ سکتا ہے کہ جس کو کتب حدیث اور محدثین کی زندگیوں کے چند اوراق سے زیادہ پڑھنے کی کبھی توفیق نہ ہوئی ہو۔

یہاں قابل ملاحظہ ایک چیز یہ بھی ہے کہ خود جناب اصلاحی صاحب کو محدثین کے متعلق اپنی اس نادر تحقیق (یا سوئے ظن) پر یقین کامل اور شرح صدر نہیں ہے بلکہ یہ بات تو آں محترم نے یونہی محض اپنے شکوک کی بناء پر کہہ دی ہے ورنہ صیغۂ جزم کی بجائے ''غالباً'' کا لفظ ہرگز استعمال نہ کرتے۔ ہمارے اس تجزیہ کو جناب اصلاحی صاحب کے ایک اور قول سے مزید تقویت ملتی ہے جسے آں موصوف نے ذرا آگے چل کر یوں تحریر فرمایا ہے:

''چنانچہ ان محدث حضرات کے بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ اگر انہوں نے اس گروہ کے ترغیب وترہیب کے عذر کو تسلیم کرلیا ہے تو انہوں نے شدید غلطی کی ہے۔''

صاحب ''مبادئ تدبر حدیث'' کے اس قول میں بھی لفظ ''اگر'' ان کے قول کے یقینی اور مبنی برقوی دلائل ہونے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہاں بھی غیر یقینی کی سی ہی کیفیت نظر آتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس رائے میں بلاشبہ آں موصوف نے محدثین کے خلاف اپنے سوئے ظن کا اظہار فرمایا ہے۔ ہمیں تو جناب اصلاحی صاحب کی اس رائے اور خوارج ورافضہ کے بعض شیوخ کے خانہ ساز اقوال کی نوعیت میں کوئی فرق نظر نہیں آتا، جیسا کہ ان کے بعض تائب ہونے والے شیوخ کے ان اعترافات سے ظاہر ہوتا ہے: "فإنا كنا إذا هوينا أمراً صيرناه حديثاً۔" اور "إذا اجتمعنا و استحسنا شيئاً جعلناه حديثاً" ــــ یعنی ''جب ہم لوگ کسی رائے کو پسند کر لیتے تھے تو اسے حدیث بنا کر پیش کر دیا کرتے تھے'' ــــ یہاں اصلاحی صاحب نے بھی تقریباً یہی کام کیا ہے کہ محدثین کی تمام مساعی جمیلہ پر اپنی قلت نگاہ کے باعث بلا دلیل جو رائے قائم کی اسے ایک حقیقت بنا کر پیش کر دیا۔ لائق تحسین تو خوارج ورافضہ کے وہ شیوخ ہیں جنہوں نے اپنے ضمیر کی پکار پر لبیک کہتے ہوئے اپنے جرم کا برملا اعتراف کرلیا اور اپنے فتنہ کی نوعیت سے امت کو آگاہ اور باخبر کر دیا تھا، لیکن یہاں اخلاقی جرأت کا یہ عالم ہے کہ گندم نما جو فروشوں کی طرح ایک مفروضہ کو حقیقت کے روپ میں پیش کر کے اسے باصرار منوانے کوشش بھی کی جارہی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ــــ ''ہمارے نزدیک یہ ایک بڑی شدید غلط فہمی تھی جس میں ان صوفی لوگوں نے ہمارے محدثین کو مبتلا کر دیا۔ وقت نے ان کے ان معصومانہ اندازوں کو غلط ثابت کر دکھایا'' ــــ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں: ''ان سے ایک ایسی غلطی ہوگئی ہے جس کی وجہ سے دین میں وہ فتنے پھیل گئے کہ جن فتنوں کی اصلاح اگر اب کوئی کرنا بھی چاہے تو بہت مشکل ہے'' ــــ فإنا لله وإنا إليه راجعون۔

اوپر محترم اصلاحی صاحب نے محدثین کی جس چیز کو ''غلطی'' یا دین میں ناقابل اصلاح فتنوں کی موجب یا ''شدید غلط فہمی'' سے تعبیر کیا ہے وہ دراصل ان رحمہم اللہ میں سے بعض ائمہ کا ان احادیث کی اسناد میں عند التحقیق نرمی اور تساہل برتنے کا قول ہے جن کا تعلق احکام وعقائد سے نہ ہو بلکہ فضائل اعمال، ترغیب وترہیب اور مناقب وغیرہ سے ہو۔ اگرچہ راقم بھی ان ائمہ کے اس نرم موقف کو درست تسلیم نہیں کرتا، لہٰذا خود راقم نے محدثین کے اس موقف پر سخت

گرفت کرتے ہوئے ایک مستقل کتاب زیر عنوان: ''ضعیف احادیث کی معرفت اوران کی شرعی حیثیت'' ترتیب دی ہے جوالحمدللہ ۱۹۹۰ء میں فاروقی کتب خانہ ملتان (پاکستان) کے زیر اہتمام شائع ہوکر لائق احترام علماء و محققین سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ غیر احکامی احادیث کی اسناد کے متعلق تساہل اور نرمی برتنا تمام محدثین کے نزدیک کوئی متفق علیہ کلیہ نہیں بلکہ محل نزاع رہا ہے۔ قائلین تساہل کے قول کو ایک اجتہادی خطا کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کبار محدثین میں سے محتاط ائمہ فن کا ایک قابل لحاظ طبقہ ہمیشہ سے ہی اسناد کی تحقیق میں تساہل کو ناپسند کرتا رہا ہے۔ ان کے نزدیک ضعیف احادیث پر عمل نہ تو احکام میں جائز ہے اور نہ فضائل اعمال وغیرہ میں، لہذا اس بارے میں بالکلیہ تمام محدثین کو ہدف تنقید بنانا درست نہیں ہے۔ پھر جن ائمہ سے اسناد کی تحقیق میں تساہل منقول ہے تو ان کے نزدیک بھی اس ''تساہل'' سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو ''راجح'' ہو اور ''ضعیف'' سے مراد ''حسن'' ہوتی ہے نہ کہ واضعین کی خانہ ساز روایات، جو کہ دین میں فتنے پھیلانے کا باعث بنی ہیں۔ مگر یہ ان سب چیزوں کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔ اس بارے میں کچھ تفصیل باب چہارم: ''سند کی عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو ــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں (سند کا چوتھا خلاء اور اس کا جائزہ)'' کے تحت گزر چکی ہے پس اس کی تکرار یہاں لاحاصل ہے۔ مزید تفصیل کیلئے راقم کی کتاب ''ضعیف احادیث کی معرفت اوران کی شرعی حیثیت'' کی طرف مراجعت بھی مفید ہوگی ــــ جو چیز یہاں بیان کرنی ضروری محسوس ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جناب اصلاحی صاحب نے قصداً یا سہواً عندالمحدثین غیر احکامی روایات کی اسناد میں تساہل کے موقف کو ان کے نزدیک واضعین کی خانہ ساز روایات کے مقبول ہونے پر محمول کرلیا ہے جو فی نفسہ غلط اور باعث افسوس بات ہے۔

پس معلوم ہوا کہ فی الواقع ایسی کوئی ''بڑی'' اور ''شدید غلط فہمی'' نہ تھی کہ ''جس میں ان صوفی لوگوں نے ہمارے محدثین کو مبتلا کردیا'' ہو بلکہ اس معاملہ کو سمجھنے میں اصل اور بڑی شدید غلط فہمی تو خود جناب اصلاحی صاحب کو لاحق ہوگئی ہے ورنہ کسی کا جرم کسی اور کے سر ہرگز نہ تھوپتے۔ ظاہر ہے کہ ان دوست نما دشمنان اسلام کے زرخیز دماغ کی اپج سے دین میں جو جو بھی فتنے پیدا ہوئے اور پھیلے ان کے اکیلے ذمہ دار خود وہ واضعین ہی تھے، محدثین کا طبقہ تو ہر وقت ان کے ذریعہ پھیلائی جانے والی ہر قسم کی رطب و یابس کا محاسبہ کرتا رہا ہے، لہذا ان کے ممنون احسان ہونے کی بجائے انہی کو مورد الزام ٹھہرانا سراسر زیادتی اور عدل وانصاف سے بعید ہے۔

جناب اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا قطعی طور پر درست ہے کہ ''اسی گروہ کی پھیلائی ہوئی وہ روایات ہیں جن سے تصوف کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔'' میں پوچھتا ہوں کہ صوفیاء کی پھیلائی ہوئی اور ساختہ پرداختہ روایات اگر تصوف کی کتابوں میں بھری پڑی نہ ہوں گی تو اور کن کتابوں میں ہوں گی؟ پھر اگر اس گروہ کی وضع کردہ روایات ان کی

ہی کتب میں بھری پڑی ہیں تو ہمیں خواہ مخواہ مغموم و متفکر ہونے کی کیا حاجت ہے؟ تصوف و تزکیہ کی کتب میں صوفیاء کی خرافات کی موجودگی اہل اسلام کے لئے اسی طرح بے ضرر ہے جس طرح کہ برہمنوں، سکھوں، بدھوں، جینیوں اور اسرائیلیوں کی خرافات ان کی اپنی اپنی کتب میں موجود ہیں۔ فکر تو اس وقت لاحق ہوسکتی تھی جب کہ محدثین نے ان کے فتنہ سے ہمیں آگاہ نہ کیا ہوتا یا ان کی خانہ ساز روایات ہمارے ائمہ حدیث کی کتب میں بھی بار پا جاتیں یا رسول اللہ ﷺ کا عظیم علمی ورثہ ان خرافات کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو جاتا کہ اصل و باطل میں تمیز ممکن نہ ہوتی۔

جہاں تک صوفیاء کا اپنے مبتدعانہ عقائد و نظریات کی تائید میں آیات قرآن کی باطنیہ کے طرز کی تاویلات پیش کرنے یا اپنے ہی ساختہ و پرداختہ روایات کا سہارا لینے کا تعلق ہے تو جاننا چاہیئے کہ محدثین اور امت کے سواد اعظم نے کبھی نہ ان کی ان روایات پر اعتماد کیا ہے اور نہ ہی ان کی جانب سے پیش کی گئی کسی قرآنی آیت کی باطل تاویل کو لائق اعتناء سمجھا ہے، چنانچہ جب حافظ ابن الصلاح سے مشہور صوفی ابوعبدالرحمٰن السلمی کی تفسیر کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا:

''مجھے امام ابوالحسن الواحدی کے بارے میں یہ علم ہوا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ابوعبدالرحمان السلمی نے حقائق التفسیر نامی ایک کتاب تحریر کی ہے۔ اگر انہوں نے یہ کتاب تفسیر قرآن ہونے کے اعتبار سے مرتب کی ہے تو انہوں نے کفر کا ارتکاب کیا ہے۔ انتہی - میں (یعنی ابن الصلاح) کہتا ہوں کہ جب کوئی قابل اعتماد آدمی قرآن کے بارے میں ایسی بات کہتا ہے تو میں حسن ظن کی بناء پر کہتا ہوں کہ وہ قرآن کی تفسیر نہیں کرتا۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر باطنیہ اور ایسے لوگوں میں کچھ فرق و امتیاز نہ ہوتا الخ۔'' (۱)

حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں:

''السلمی نے حقائق التفسیر نامی کتاب مرتب کی ہے۔ اے کاش کہ وہ یہ کتاب نہ لکھتے اس لئے کہ اس میں وہ باطنیہ کے عقائد کی ترجمانی کرتے ہیں اور یہ کتاب عجائبات پر مشتمل ہے۔'' (۲)

علامہ سبکیؒ کا قول ہے:

''حقائق التفسیر کے بارے میں بڑے لے دے ہو چکی ہے اس لئے کہ وہ محض تاویلات کا پلندہ ہے اور اس میں ایسی باتیں مذکور ہیں جس سے قرآنی الفاظ اباء کرتے ہیں۔'' (۳)

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے صوفی ابوعبدالرحمٰن السلمی کا تذکرہ بدعتی مفسرین کے ضمن میں کیا ہے اور ان کی تفسیر کو ''غیر محمود'' قرار دیا ہے۔ (۴)

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) فتاوی لابن الصلاح، ص ۲۹
(۲) الطبقات الشافعیہ ۳/۶۱
(۳) نفس مصدر ۳/۶۱
(۴) طبقات المفسرین للسیوطی، ص ۳۱

''حقائق التفسیر میں امام جعفر الصادق سے جو تفسیری اقوال منقول ہیں وہ سب جھوٹے ہیں۔ جعفر الصادق کی طرف ان کی نسبت درست نہیں ہے، جس طرح بعض دوسرے لوگوں نے بھی بعض اقوال کو خواہ مخواہ ان کی طرف منسوب کر دیا ہے۔''(۱)

اور علامہ شوکانیؒ کا قول ہے:

"وأما تفسير الصوفية فليس بتفسير، كتفسير السلمى المسمى بحقائق التفسير، فإن اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر وأقول لا شك أن كثيرا من كلام الصوفية على الكتاب العزيز هو بالتحريف أشبه منه بالتفسير، بل غالب ذلك من جنس تفاسير الباطنية وتحريفاتهم."(۲)

علمائے حق کی نگاہ میں یہی مقام ومرتبہ باقی تمام دوسرے صوفیاء کی کتب تفاسیر، مثلاً تفسیر القرآن العظیم لسہل بن عبداللہ التستری (م ۲۸۳ھ)، تفسیر لابن عربی (م ۶۳۸ھ)، ''عرائس البیان فی حقائق القرآن'' لابی محمد روز الشیرازی (م ۶۰۶ھ) اور ''التأويلات النجمية'' نجم الدین ابوبکر بن عبداللہ الرازی دایہ (م ۶۵۴ھ) ومحمد بن أحمد علاء الدولۃ السمنانی (م ۶۳۶ھ) وغیرہ کا بھی ہے لیکن یہ موقع ان کتب پر تفصیلی تبصرہ کا نہیں ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''امام غزالیؒ بڑے صاحب علم ہیں اور ان کی کتاب ''احیاء علوم الدین'' تصوف اور تزکیہ کی اعلیٰ ترین کتابوں میں گنی جاتی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس امت کے اکابرین میں حدیث نقل کرنے میں ان سے بڑھ کر غیر محتاط آدمی شاید مشکل ہی سے کوئی ملے۔

بظاہر تو یہ کہا جاتا ہے کہ ان روایات کا تعلق صرف ترغیب وترہیب سے ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ زندگی کے ہر شعبہ پر اثر انداز ہونے والی ہیں، یہاں تک کہ دین کے بنیادی عقائد، مثلاً توحید اور قیامت وغیرہ بھی ان کی زد سے نہیں بچے ہیں اور ایسا ہونا ممکن بھی نہ تھا۔ اسلام ایسا دین ہے جس کے تمام شعبے ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ان کو الگ الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے سارے شعبوں کے باہم مربوط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عقائد، احکام اور حکمت دین وغیرہ، سب کے سب ہر جگہ یکساں طریقے پر ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں اور ان کو ایک دوسرے سے الگ کرنا ممکن نہیں۔ ان میں سے اگر ایک متاثر ہوگا تو دوسروں کا متاثر ہونا لازمی امر ہے۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ صوفیوں کے بیشتر اقوال کی زد توحید اور دوسرے عقائد پر بھی پڑتی ہے، اخلاقی

---

(۱) منہاج السنۃ ۴/ ۱۵۵

(۲) الفوائد المجموعہ، ص ۳۱۶

نظریات اور دنیا کے متعلق تصور پر بھی پڑتی ہے اور خدا کی صفات پر بھی پڑتی ہے۔ الغرض دین میں جتنے اہم مسائل ہیں وہ سب اس کی زد میں آتے ہیں۔"(۱)

قارئین کرام نے ملاحظہ کیا ہوگا کہ ابتک بڑے زور وشور کے ساتھ یہ بتایا جا تا رہا ہے کہ صوفیاء نے لوگوں کو آخرت کا ڈر وخوف دلانے اور انکے اندر دین کا شوق اور رغبت پیدا کرنے کے لئے احادیث گھڑی تھیں (اسی باعث محترم اصلاحی صاحب نے اسے نیک مقصد کے لئے وضع حدیث کی ایک شکل قرار دیا ہے) لیکن واقعہ یہ ہے کہ صوفیاء نے صرف ترہیب وترغیب سے متعلق ہی روایات نہیں گھڑی تھیں بلکہ ان کے علاوہ وہ بے شمار حدیثیں بھی انہی کے ذہنوں کی پیداوار ہیں جن سے تمام اسلامی بنیادی عقائد کا اصل تصور مسخ ہوکر رہ جاتا ہے۔ ذیل میں ہم ایسی چند روایات بطور نمونہ پیش کرتے ہیں:

۱- "كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق۔"

۲-"أول ما خلق الله نوری۔"

۳-"الخلق كلهم عيال الله۔"

۴-"القلب بيت الرب۔"

۵-"ما وسعنی سمائی ولا أرضی بل وسعنی قلب عبدی المؤمن۔"

۶-"لم تسعنی أرضی ولاسمائی ولكن وسعنی قلب عبدی المؤمن اللين الوازع۔"

۷-"أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلی۔"

۸-"أنا عند المندرسة قبورهم لأجلی۔"

۹-"عليكم بلباس الصوف تجدون حلاوة الإيمان فی قلوبكم۔"

۱۰-" الفقر فخری وبه أفتخر۔"

۱۱-"فكرة ساعة خيرمن عبادة ستين سنة۔"

۱۲-"ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولاصلاة ولكن بسر و قر فی صدره۔"

۱۳-"من عرف نفسه فقد عرف ربه۔"

۱۴-"اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنورالله۔"

۱۵-"الشيخ فی قومه كالنبی فی أمته۔" وغیرہ

قارئین کرام ہی بتائیں کہ ان میں سے کون سی ایسی روایت ہے جس سے آخرت کا ڈر اور خوف یا دین کا شوق اور رغبت پیدا ہوتی ہو؟ بلکہ حدیث ۱۱ و ۱۲ تو واضح طور پر دین کے بنیادی احکام سے بعد پیدا کرنے کا باعث نظر آتی

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۳۰-۱۳۱

ہیں۔ پس یہ سمجھنا غلط ہے کہ صوفیاء کی وضع کردہ روایات کا تعلق اگر ترہیب وترغیب سے ہے لیکن چونکہ اس دین کے ''تمام شعبے ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ ان کو الگ الگ نہیں کیا جاسکتا (لہذا اس ربط کی بنا پر)......ان میں سے اگر ایک متأثر ہوگا تو دوسروں کا متأثر ہونا لازمی امر ہے۔''

جہاں تک ''صوفیوں کے بیشتر اقوال کی زد'' توحید اور دوسرے عقائد، اخلاقی نظریات اور دنیا کے متعلق تصور اور اس سے بڑھ کر اللہ عزوجل کی صفات ــــ الغرض تمام اہم دینی مسائل ــــ پر پڑنے کا تعلق ہے تو ہمیں اس سے کوئی سروکار نہیں ہے کیونکہ دین میں صوفیاء کو کبھی بھی کسی نے اتھارٹی تسلیم نہیں کیا ہے، لہذا ان کے ان جنون زدہ اقوال کا شریعت میں سرے سے کوئی مقام ہی نہیں ہے۔ پھر یہاں جو چیز زیر بحث ہے وہ ہے نبی ﷺ سے منسوب صوفیوں کی گھڑی ہوئی خانہ ساز احادیث، نہ کہ ان کی اپنی ہفوات۔ پس ان کے شخصی اقوال پر بحث کرنا موضوع بحث سے خارج ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''چنانچہ ان محدث حضرات کے بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ اگر انہوں نے اس گروہ کے ترغیب وترہیب کے عذر کو تسلیم کرلیا ہے تو انہوں نے شدید غلطی کی ہے۔ ان سے ایک ایسی غلطی ہوگئی ہے جس کی وجہ سے دین میں وہ فتنے پھیل گئے ہیں کہ جن فتنوں کی اصلاح اگر اب کوئی کرنا بھی چاہے تو بہت مشکل ہے۔ اس راستے سے گوتم بدھ، کنفیوشس، زرتشت اور باطنیہ کے خیالات اور فلاسفہ کے افکار، سب کے سب حدیث کی شکل اختیار کرکے گویا دین کا حصہ بن گئے ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس سیلاب کے آگے بند باندھنا بالکل ناممکن ہوگیا ہے۔ کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کو کیا کیا جائے۔ اب ظاہر ہے کہ سب لوگ تو اتنے نقاد نہیں ہوسکتے کہ وہ پرکھ کرکے غث وسمین میں امتیاز کرسکیں اور گہر کو پشیز سے الگ کرسکیں۔ البتہ اہل علم کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ اس بات سے پوری طرح آگاہ ہوں کہ ہمارے محدثین سے کیا کیا کمزوریاں صادر ہوئی ہیں۔ بے شک یہ سب تو نیک نیتی کے ساتھ ہوا اور واقعہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھی اس میں بدنیتی کو کوئی دخل نہیں ہے، لیکن اس کے نتیجے میں دین اسلام کا حلیہ اس قدر بگڑ کر رہ گیا ہے کہ ہر شعبۂ زندگی میں باطل چھایا ہوا ہے اور حق اس کے نیچے دب گیا ہے۔''(۱)

ان سطور کے بارے میں پہلی بات تو یہ جان لیں کہ جناب اصلاحی صاحب کی محدثین کے بارے میں اس رائے کی قطعاً کوئی حقیقت نہیں ہے کہ انہوں نے صوفیاء کی ترہیب وترغیب کے عذر کو کبھی تسلیم کرلیا تھا۔ یہ محض آں موصوف کا ایک وہم ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے۔ البتہ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ واضعین (بشمول

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۳۱

صوفیاء) نے اپنے تمام تر باطل نظریات کو حدیث کی صورت میں پیش کر کے اصل دین کو مسخ کرنے کی ہر ممکن کوشش کی تھی لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ اپنی اس مذموم کوشش میں کامیاب بھی ہو سکے تھے یا نہیں؟ اگر ہو سکے تو کس قدر؟ ہمارا دعوی ہے کہ ان معاندین اسلام کی تمام کوششیں رائیگاں ہی گئیں کیونکہ اللہ عزوجل نے ہر دور میں اپنے دین کے دفاع و تحفظ کیلئے ایسے افراد کو پیدا فرمادیا تھا جنہوں نے ذب کذب، تفضیح قبیح اور توضیح صحیح کا فریضہ بلاخوف لومۃ لائم ادا فرمایا جیسا کہ امام ابن الجوزی، امام سیوطی، امام ابن عراق الکنانی اور امام شوکانی وغیرہم رحمہم اللہ نے صراحت فرمائی ہے۔ پس ایسا کر کے ان لوگوں نے سراسر خسارہ کا ہی سودا کیا ہے۔ دنیا میں تا قیام قیامت کذب کی تہمت ان کا مقدر بن گئی اور آخرت میں تو جہنم ان کا ٹھکانہ مقرر ہی ہو چکا ہے جیسا کہ ''رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولنے کی مذمت'' کے زیر عنوان بیان کیا جا چکا ہے۔

جہاں تک ان لوگوں کی خرافات کے جزو دین بننے کا تعلق ہے تو یہ بھی سراسر خلاف واقعہ بات ہے- ان کی اباطیل صوفیاء کے لئے جزو دین تو بن سکتی ہیں اہل اسلام کے لئے ہرگز نہیں کیونکہ الحمدللہ مسلمانوں کے دین وایمان کی عمارت صرف کتاب اللہ اور صحیح سنت رسول اللہ کے ستونوں پر ہی قائم ہے، کسی تصوف کی کتاب کا دین میں کیا دخل؟ اس سیلاب کے آگے بند باندھنے کے لئے فکرمند تو ان لوگوں کو ہونا چاہیئے جو ہمارے درمیان کتاب اللہ اور صحیح سنت رسول کے محفوظ حالت میں موجود ہونے کے باوجود کتب تصوف کی ضرورت محسوس کرتے ہیں گویا نعوذ باللہ ان کے نزدیک دین نامکمل تھا اور صوفیاء کی مخترع متصوفانہ کتب سے اس کی تکمیل ہوئی ہے، فإنا للہ وإنا إلیہ راجعون۔ ہوسکتا ہے دو کشتیوں میں سوار ایسے لوگ جو نہ پورے صوفی ہیں اور نہ پورے مسلمان کچھ دور تک اپنا سفر صحیح وسالم حالت میں جاری رکھ سکیں لیکن اخروی فوز وفلاح کی منزل سے کبھی ہمکنار نہیں ہو سکتے۔

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب نے بزعم خود مسلمانوں کے اہل علم طبقہ کو محدثین کرام سے صادر ہونے والی کمزوریوں سے پوری طرح آگاہ ہونے کی ضرورت پر زور دیا ہے لیکن کسی ٹھوس کمزوری کی نشاندہی نہیں کر سکے ہیں بلکہ محض اپنی قائم کردہ ناقص رائے اور گمان فاسد کو ہی حقیقت سمجھ کر محدثین کرام اور ان کی مساعی کو ہدف تنقید بنا رہے ہیں، حالانکہ ان کی اس رائے کی حیثیت اس خطرناک مفروضہ سے کسی طرح مختلف نہیں ہے کہ جس کی مذمت اللہ عزوجل نے قرآن حکیم کے متعدد مقامات پر انتہائی شدت کے ساتھ فرمائی ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: "إن الظن لا يغني من الحق شيئاً۔" (۱) ''بے اصل خیالات (ظن) امر حق (کے اثبات) میں ذرا بھی مفید نہیں ہوتے۔''

اور

"إن يتبعون إلا الظن۔" (۲) ''یہ لوگ صرف بے اصل خیالات (ظن) پر ہی چل رہے ہیں۔''

---

(۱) النجم-۲۸ (۲) النجم-۲۳، ۲۸

نبی ﷺ نے بھی ظن وگمان سے بچنے کی بہت تاکید وہدایت فرمائی ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ."(۱)'' تم گمان سے بچو کیونکہ ظن باتوں میں سب سے زیادہ جھوٹ بات ہے۔''

ایک اور صحیح حدیث میں نبی ﷺ سے ''ظن'' کی کراہت ان الفاظ میں مروی ہے:"وقد كره النبي ﷺ الظن۔"(۲)

بظاہر یہاں محترم اصلاحی صاحب بدترین قسم کے ذہنی انتشار (Confusion) کا شکار معلوم ہوتے ہیں کیونکہ احادیث گھڑنے کی شیطانی حرکت صوفیاء کے ہاتھوں انجام پائی اور آں موصوف ہیں کہ ان کی نالائقیوں کو جاننے اور مشتہر کرنے کی بجائے ان پر نقد و بحث کرنے والے محدثین کی کمزوریوں کا جائزہ لینے بیٹھے ہیں۔ گویا آنجناب صوفیوں کو انتہائی سادہ لوح اور محدثین کو اصل برائی کی جڑ تصور کرتے ہیں، فاناللہ الخ۔ محدثین کو معصوم عن الخطا تو ہم بھی نہیں سمجھتے لیکن یہ کہاں کا انصاف ہے کہ مجرم کو چھوڑ کر اسے گرفتار کرنے والے کوتوال کے پیچھے ہاتھ دھو کر پڑ جائیں اور اسے ہی اس جرم کا اصل ذمہ دار قرار دیں۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب نے ان تمام چیزوں کو نیک نیتی پر محمول کیا ہے اور سختی کے ساتھ اس میں بد نیتی کے دخل کی نفی فرمائی ہے، لیکن میں پوچھتا ہوں کہ آں موصوف کو ان واضعین کی نیتوں کا حال کیونکر معلوم ہوا؟ کیا یہ محض ان صوفیاء سے ان کی بیجا عقیدت اور حسن ظن کا مظہر نہیں ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ ان صوفیاء کا ''رعب اور ہیبت'' محدثین پر تو نہیں چھا سکا اور نہ ہی وہ ان پر کسی طرح ''غلبہ'' پا سکے مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خود اصلاحی صاحب نفسیاتی طور پر ان کے ''رعب اور ہیبت'' سے اس قدر مغلوب ہو گئے ہیں کہ انہیں ان واضعین کے ذریعہ پھیلائی گئی خرافات کی سنگینی کا کچھ نہ کچھ احساس تو ہے لیکن ان کے ساتھ آں محترم کی حد درجہ بڑھی ہوئی عقیدت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا بلکہ ان کی اس مذموم کوشش میں بھی آں موصوف کو مدح اور نیک نیتی کا پہلو نظر آتا ہے۔ برخلاف اس کے محدثین کی تحفظ دین کی حیرت انگیز اور جانکاہ مساعی میں بھی انہیں کمزوریاں اور خامیاں نظر آتی ہیں۔ بہرحال اصلاحی صاحب کو کن لوگوں کے ساتھ عقیدت ہے اور کن سے بغض وعناد، اس بات سے دین اسلام اور ہماری صحت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ میں تو صوفیوں کی وضع احادیث کی حرکت کو سراسر بد نیتی پر محمول کرتا ہوں اور یہی قرین قیاس بھی ہے۔ جہاں تک واضعین کی مذموم کوششوں سے دین اسلام کے حلیہ بگڑنے، دین میں ناقابل اصلاح فتنے

---

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری ۵/ ۳۷۵، ۹/ ۱۹۸، ۱۰/ ۴۸۱، ۴۸۴، ۱۲/ ۴، صحیح مسلم کتاب البر، باب ۲۸، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/ ۱۴۱، موطأ امام مالک کتاب حسن الخلق باب ۱۵، مسند احمد ۲/ ۲۴۵، ۲۸۷، ۳۱۲، ۳۴۲، ۴۶۵، ۴۷۰، غایۃ المرام حدیث ۴۱۷، صحیح الجامع الصغیر وزیادتہ للألبانی ۱/ ۵۲۱-۵۲۲

(۲) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۳/ ۱۵۸

پھیلنے، گوتم، کنفیوشس، زرتشت، باطنیہ اور فلاسفہ کے افکار وخیالات کے دین میں داخل ہو جانے، ہر شعبۂ زندگی میں باطل کے چھا جانے اور اس کے تلے حق کے دبے رہ جانے کا تعلق ہے تو جاننا چاہیئے کہ یہ سب باتیں بھی قطعاً خلاف واقعہ ہیں کیونکہ دشمنانِ اسلام نے اگرچہ دین کا حلیہ بگاڑنے کی ہزار ہا کوششیں کیں اور اس مقصد کے لئے کوئی بھی بھیس اور کوئی بھی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا تھا، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کو ان کی خرد برد سے پوری طرح سے محفوظ ومصون رکھا ہے، فالحمد للہ علی ذلک۔

اگر آج کوئی شخص یہ سوچتا ہے کہ قرآن وسنت غیر محفوظ یا غیر یقینی ہیں یا ان میں سے کسی ایک یا دونوں کا اصل مضمون سلامت وباقی نہیں رہا ہے تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں نصوصِ شریعت سے انتفاع کا بطلان لازم آئے گا۔ یہ بات بھی قطعاً ناممکن اور ناقابلِ یقین ہے کہ شریعت اور ضدِ شریعت (کذب، اختراعات اور موضوعات وغیرہ) کی جنگ میں شریعت کو شکست ہوئی اور ضدِ شریعت اشیاء کو غلبہ حاصل ہوا، چنانچہ صرف یہی چیزیں آج شریعت کے نام پر باقی ہیں یا احکامِ شریعت میں ان چیزوں کی اس قدر آمیزش ہوگئی ہے کہ اب اگر کوئی حق وباطل میں تمیز کرنا یا ان کی اصلاح کرنا بھی چاہے تو بہت مشکل، بلکہ ناممکن ہے ـــــ اگر کوئی یہ کہتا ہے تو قائل کے اس قول کا واضح منشاء یہ ہوگا کہ اللہ کے دین میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو چکا ہے، اس میں باطل چیزوں (مثلاً گوتم بدھ، کنفیوشس، زرتشت، باطنیہ اور فلاسفہ کے اقوال وغیرہ) کی آمیزش ہوگئی ہے، ''دین اسلام کا حلیہ اس قدر بگڑ کر رہ گیا ہے کہ ہر شعبۂ زندگی میں باطل چھایا ہوا ہے اور حق اس کے نیچے دب گیا ہے'' ـــــ اگر قائل کی ان باتوں کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ، نعوذ باللہ، اللہ عز وجل اپنے دین کی حفاظت سے قاصر رہا یا اس کی تخریب سے یک گونہ رضامند تھا یا اس نے اپنے نازل کردہ دین کے ساتھ ایسی چیزوں پر بھی عمل کرنے کی اجازت دے دی تھی جو کہ واضعین کے دماغوں کی اپج تھیں ـــــ پس ثابت ہوا کہ جناب اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا کہ دین میں ناقابلِ اصلاح فتنے پیدا ہو چکے ہیں یا گوتم بدھ، کنفیوشس اور زرتشت وغیرہم کے خیالات دین کا حصہ بن گئے ہیں یا دین اسلام کا حلیہ اس قدر بگڑ کر رہ گیا ہے کہ ہر شعبۂ زندگی میں باطل چھایا ہوا ہے اور حق اس کے نیچے دب گیا ہے، قطعاً غلط اور خلاف واقعہ باتیں ہیں۔ اس کی مزید تفصیل باب ششم: ''اخبار آحاد اور ان کی حجیت (اخبار آحاد کے مفید علم ہونے کے دلائل، دلیل نمبر ۷)'' کے تحت گزر چکی ہے۔

اس کے برخلاف اگر دیکھا جائے تو خود واضعین کا اپنا حلیہ بگڑ کر رہ گیا ہے۔ اہل تصوف کے شعبہ ہائے زندگی میں سے کسی بھی شعبہ کو اگر آپ اٹھا کر دیکھیں تو آپ کو اس میں چہار سو باطل ہی باطل چھایا ہوا نظر آئے گا، حق کا یا تو سرے سے وہاں وجود ہی نہ ہوگا یا اگر تھوڑی بہت رمق نظر آئی بھی تو وہ انتہائی کسمپرسی، مظلومیت اور مغلوبیت کے عالم میں ہوگی۔ خود اصلاحی صاحب دین تصوف کے بگڑے ہوئے حلیہ کے متعلق رقم طراز ہیں:

''چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ صوفیوں کے بیشتر اقوال کی زد توحید اور دوسرے عقائد پر بھی پڑتی ہے، اخلاقی نظریات اور دنیا کے متعلق تصور پر بھی پڑتی ہے اور خدا کی صفات پر بھی پڑتی ہے۔ الغرض دین میں جتنے بھی اہم مسائل ہیں وہ سب اس کی زد میں آتے ہیں۔''

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''اگرچہ نقاد محدثین نے اس قسم کے صالحین سے روایت لینے میں احتیاط کی سخت تاکید کی ہے، لیکن یہ تنقید اس وجہ سے بالکل غیر مؤثر رہی کہ عملاً ترغیب وترہیب کی روایات ناقدین فن کی گرفت سے آزاد رہیں اور ہر راوی تنقید کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا۔ اس زمانے میں تو تحقیق جان جوکھم کا کام ہوگیا ہے اور تحقیق حق کے فریضے کی ادائیگی کانٹوں کی سیج بن کر رہ گئی ہے۔''(۱)

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب نے بالکل درست فرمایا ہے کہ ''نقاد محدثین نے اس قسم کے صالحین سے روایت لینے میں احتیاط کی سخت تاکید کی تھی۔'' خود آں موصوف نے آگے چل کر اس بارے میں مشاہیر میں سے ربیع بن ابوعبدالرحمٰن، یحییٰ بن سعید القطان، ابن ابی الزناد، امام مالک، امام مسلم اور خطیب بغدادی رحمہم اللہ کے جرأت مندانہ اور چشم کشا اقوال نقل کئے ہیں، لیکن آں محترم کی اس بات سے ہمیں سخت اختلاف ہے کہ محدثین کی ''یہ تنقید اس وجہ سے بالکل غیر مؤثر رہی کہ عملا ترغیب وترہیب کی روایات ناقدین کی گرفت سے آزاد رہیں الخ''۔۔۔۔ اگر انصاف کی نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ حقیقت بہ آسانی ہم پر منکشف ہو جائے گی کہ نقاد محدثین کی ان صوفیاء اور نام نہاد صالحین کی خانہ ساز روایات پر سخت گرفت وتنقید نہایت کارگر اور پراثر ثابت ہوئی۔ اگر بفرض محال اصلاحی صاحب کے اس دعوی کو تسلیم کرلیا جائے کہ اس ضمن میں نقاد محدثین کی ''سخت تاکید'' یا ''تنقید بالکل غیر مؤثر رہی'' تو بھی ہم یہ کہیں گے واضعین کے ساتھ شیطان کی معاونت شامل حال رہنے کے باوجود جو کچھ ان محدثین کے بس میں تھا وہ سب کچھ انہوں نے کہا، بالجبر کسی سے اپنی بات منوانا تو بہرحال ان کا دائرۂ عمل سے خارج تھا۔ جن لوگوں کی نگاہ کتب علل پر ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ ترغیب وترہیب کی موضوع روایات ائمۂ فن کی گرفت سے کبھی بھی آزاد نہیں رہی ہیں، جیسا کہ محترم اصلاحی صاحب نے بیان کیا ہے۔ بعض جن ائمہ نے احادیث ترغیب وترہیب کی اسانید میں کچھ تساہل برتنے کا موقف اختیار کیا ہے ان کے نزدیک بھی اس تساہل یا نرمی سے ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ اس بارے میں موضوع احادیث کو بلاتردد قبول کرلیا جائے یا واضعین کی کذب بیانی سے قطعاً چشم پوشی کرلی جائے۔ ائمۂ حدیث تو وضاعین کے معاملہ میں اس قدر حساس تھے کہ کسی راوی کے معاملہ میں اگر انہیں یہ علم ہو جائے کہ وہ حدیث نبوی کے

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۳۱-۱۳۲

معاملہ میں جھوٹ بولتا تھا تو اس سے روایت لینا تو درکنار اس کی بات سننا بھی گوارہ نہ کرتے تھے، حتی کہ اس کے تائب ہو جانے کے بعد بھی ان کے نزدیک وہ ساقط الاعتبار ہی رہتا تھا، جیسا کہ اس باب کے شروع میں "رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ بولنے والے کی روایات کا حکم" کے تحت بالتفصیل بیان کیا جا چکا ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

روایت کے نا اہل صالحین: اب چند مثالوں سے ہم یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ مذکورہ صالحین کے کارنامے کی کیا نوعیت ہے؟ الکفایہ فی علم الروایۃ کے مصنف خطیب بغدادیؒ نے اپنی کتاب میں ایک باب باندھا ہے، جس کا عنوان ہے: "باب ترك الاحتجاج بمن لم يكن من أهل الضبط والدراية وإن عرف بالصلاح والعبادة." اس باب میں انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ جو لوگ ہیں تو اہل تقوی میں بڑی شہرت کے حامل، لیکن حدیث کے حفظ و روایت کی صلاحیت نہیں رکھتے، ان کی روایت لینا جائز نہیں ہے۔ اس میں انہوں نے بہت سے واقعات بیان کئے ہیں، لیکن ہم چند واقعات ہی درج کرتے ہیں جن سے کچھ اندازہ ہو سکے گا کہ تقوی کے بھیس میں اس فتنہ کی نوعیت کیا رہی ہے۔

مدینہ کے شیوخ میں سے ابوسلیمان، ربیعہ بن ابوعبدالرحمٰن سے روایت کرتے ہیں کہ: "إن من إخواننا من نرجو بركة دعائه ولو شهد عندنا بشهادة ما قبلناها." "یعنی' ہمارے بھائیوں میں ایسے لوگ بھی ہیں جن کو ہم مستجاب الدعوات سمجھتے ہیں لیکن ان کا حال یہ ہے کہ اگر وہ کسی معمولی معاملے میں بھی گواہی دیں تو ان کی گواہی قابل اعتماد نہیں۔'

یعنی وہ ان کے تقوی کی وجہ سے یہ تو سمجھتے ہیں کہ ان کی دعاء ضرور قبول ہوتی ہے، لیکن حال یہ ہے کہ اگر وہ کوئی معمولی سے معمولی گواہی بھی دیں تو وہ نا قابل اعتبار ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ پھر روایت کے معاملے میں ان پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

یحیٰی بن سعید کا ارشاد ہے کہ "ما رأيت الصالحين في شئ أشد فتنة منهم في الحديث ." یعنی "میں نے صالحین کو در باب حدیث جتنے شدید فتنہ کا سبب پایا ہے اتنا کسی دوسری چیز میں نہیں پایا۔"

یعنی وہ بڑے نیک، بڑے متقی اور بڑے پرہیز گار تو ضرور ہیں، لیکن حدیث کے معاملے میں سراپا فتنہ ہیں۔

مشہور محدث یحیٰی بن سعید القطان کا ارشاد ہے: "آتمن الرجل على مائة ألف ولا آتمنه على حديث." "یعنی' 'ایسے لوگ بھی ہیں جن پر ایک لاکھ (درہم) کے معاملے میں تو میں اعتماد کر سکتا ہوں، لیکن ایک حدیث کے معاملے میں بھی ان پر اعتماد نہیں کرتا۔"

گویا ایک لاکھ کے خزانے کے اعتماد کا اہل ایک حدیث کی روایت کے معاملے میں نا قابل اعتماد ہو سکتا ہے۔

ابن ابی الزناد اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ: "أدركت بالمدينة مائة كلهم مأمون مايؤخذ عنهم شئ من الحديث يقال ليس من أهله۔" یعنی میں نے مدینہ میں سو آدمی ایسے پائے ہیں جو یوں تو ہر پہلو سے قابل اطمینان ہیں، لیکن ان سے روایت نہیں لی جاتی کہ وہ روایت حدیث کے اہل نہیں۔

امام مالکؒ کا ارشاد ہے: "لقد أدركت سبعين عند هذه الأساطين وأشار إلى مسجد الرسول (ﷺ) يقولون فما أخذت عنهم شيئا و إن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان به أميناً إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن۔" یعنی میں ان ستونوں (مسجد نبوی کے ستونوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) کے پاس ستر آدمیوں سے ملا ہوں جو نبی ﷺ سے منسوب کر کے روایت کرتے تھے، لیکن میں نے ان میں سے کسی سے روایت نہیں لی۔ اگرچہ ان میں ایسے لوگ تھے کہ اگر وہ بیت المال کے امین بنائے جاتے تو وہ اس کے اہل ثابت ہوتے۔ لیکن وہ روایت حدیث کے اہل نہیں تھے۔"

یہ بیسیوں روایات میں سے ہم نے چند روایتیں لی ہیں اور مقصود صرف یہ دکھانا ہے کہ بہت سے لوگ نیکی کا کام سمجھ کر حدیثیں وضع کرتے اور ان کو پھیلاتے تھے۔ امام مسلم نے بھی اپنی صحیح کے مقدمہ میں اہل مدینہ کے ایسے صالحین کا ذکر کیا ہے جن کے متعلق ان کا ارشاد ہے کہ: "جرى الكذب على ألسنتهم۔" (جھوٹ ان کی زبانوں پر جاری ہو گیا ہے)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بعض نیک نیت لوگ ایسے بھی ہیں کہ جن کے متعلق بہر حال آدمی شبہ کرتے ہوئے ڈرتا ہے کہ خدا کے ہاں مواخذہ نہ ہو جائے، لیکن حدیث کی روایت کے معاملے میں ائمۂ فن نے جو بھیدی ہیں: ان کو ناقابل اعتماد ٹھہرایا ہے۔ یہ سب اقوال متنبہ کرنے والے اور آگاہ کرنے والے ہیں، لیکن نہایت دکھ کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ واقع ہوا وہی جس کا ڈر تھا۔ یعنی محدثین نے ماسوائے مالکیہ کے بحیثیت گروہ یہ تسلیم کر لیا ہے کہ ترغیب و ترہیب کی روایات کی حد تک تعرض کی چنداں ضرورت نہیں۔ صرف احکام کی روایات تک اپنی جدو جہد اور تحقیق کا دائرہ رکھنا چاہیئے۔ ہمارے محدثین نے شاید اس فتنہ کے آگے اپنے کو بے بس پا کر یہ مسلک اختیار کیا اور اس قبیل کی تمام روایات کا اصولی طور پر تعاقب ہی چھوڑ دیا اور یہ، جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، ہر گرفت سے آزاد ہو کر ہمارے تمام عقائد و اعمال پر چھا گئیں اور ہر ممکنہ فتنہ کی آرائش کے لئے انہوں نے سامان فراہم کر دیا۔" (۱)

اوپر جناب اصلاحی صاحب نے ائمۂ حدیث میں سے چھ سات اکابرین کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان سے زیادہ سے زیادہ یہی پتہ چلتا ہے کہ صوفیاء اور صالحین اگرچہ باعتبار تقوی بڑی شہرت کے حامل تھے لیکن حدیث کے حفظ و روایت کے معاملہ میں قطعاً قابل اعتماد نہ تھے۔ نہ معلوم محترم اصلاحی صاحب نے ان اقوال سے یہ مفہوم کس

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۳۲-۱۳۵

طرح اخذ کرلیا ہے کہ ''بہت سے لوگ نیکی کا کام سمجھ کر حدیثیں وضع کرتے اور ان کو پھیلاتے تھے۔''؟ــــــ اگرچہ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے لیکن منقولہ اقوال سے یہ مفہوم اخذ کرنا بہرحال دشوار ہے۔

اسی طرح آخری پیراگراف میں جو کچھ تحریر فرمایا گیا ہے اس سے بھی ہمیں اختلاف ہے کیونکہ ترغیب وترہیب کی روایات میں تساہل سے ائمۂ حدیث کی مراد کیا تھی، اس کا کچھ تذکرہ اوپر گزر چکا ہے۔ اس کی تفصیل باب چہارم: ''سند کی عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو ــــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں (سند کا چوتھا خلاء اور اس کا جائزہ)'' کے زیرعنوان بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ ''جناب اصلاحی صاحب کو ائمہ کے اسی تساہل والے قول سے یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی ہے، چنانچہ آں موصوف نے سہواً یہ سمجھ لیا ہے کہ ''محدثین نے ماسوائے مالکیہ کے بحیثیت گروہ یہ تسلیم کرلیا کہ ترغیب وترہیب کی روایات کی حد تک تعرض کی چنداں ضرورت نہیں صرف احکام کی روایات تک اپنی جدوجہد اور تحقیق کا دائرہ رکھنا چاہیئے'' ــــــ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ محدثین نے بحیثیت گروہ کبھی بھی اس بات کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ محض اصلاحی صاحب کے اپنے ذہن کی اختراع ہے کیونکہ محدثین کے اسی گروہ کہ جس کی جانب آنجناب نے اشارہ فرمایا ہے، میں سے امام یحییٰ بن معین، امام ابن حبان البستی، امام مسلم، امام بخاری، امام ابن حزم اندلسی، امام خطیب بغدادی، امام ابن العربی مالکی، امام ابوشامہ المقدسی، امام ابن تیمیہ، امام شاطبی الغرناطی اور امام شوکانی وغیرہم رحمہم اللہ وہ جلیل القدر شخصیات گزری ہیں جنہوں نے ترہیب وترغیب اور احکام وعقائد وغیرہ کی روایات کے مابین عندالتحقیق کسی فرق (یعنی تساہل وتشدد) کو ملحوظ نہ رکھا تھا۔

جہاں تک اس بارے میں اکیلے امام مالک رحمہ اللہ کے متشدد ہونے کے دعوی کا معاملہ ہے تو اصلاحی صاحب کا یہ دعوی بھی باطل ہے، جیسا کہ اوپر ثابت کیا جاچکا ہے۔ رہا امام مالکؒ کا اسناد کی تحقیق میں متشدد ہونا تو یہ بھی ہمارے نزدیک محل نظر ہے کیونکہ آں رحمہ اللہ تو بعض اوقات اصحاب رسول اللہ ﷺ اور تابعین کے اقوال کے ساتھ بعض انواع ضعیفہ (مثلاً مرسل، منقطع اور بلاغات) وغیرہ سے بھی احتجاج فرمایا کرتے تھے (۱) ــــــ اگر اصلاحی صاحب کو کبھی موطأ امام مالک کی زیارت ومطالعہ کا شرف حاصل ہوا ہوتو انہوں نے دیکھا ہوگا کہ موطأ کی کل سترہ سو بیس (۱۷۲۰) روایات میں سے صرف چھ سو (۶۰۰) احادیث ہی مسند ہیں یعنی وہ احادیث جن کی سند رسول اللہ ﷺ تک بغیر کسی انقطاع کے پہنچتی ہے۔ باقی تمام روایات یا تو مرسل ہیں یا موقوف یا پھر اقوال تابعین ــــــ پس اس بارے میں بھی جناب اصلاحی صاحب کی غلط فہمی واضح ہوئی۔

اس کے آگے صاحب ''مبادیٔ تدبر حدیث'' جو پہلے ہی سے مبتلائے غلط فہمی ہیں ایک اور قیاسی تیر چلا کر محدثین کی شان اور عظمت کو یوں مجروح کرنے کی کوشش کرتے ہیں: ''ہمارے محدثین نے شاید اس فتنہ کے آگے اپنے

---

(۱) ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۱/۳۱-۳۲۔

کو بے بس پا کر یہ مسلک اختیار کیا اور اس قبیل کی تمام روایات کا اصولی طور پر تعاقب ہی چھوڑ دیا الخ‘‘ ـــــــ محدثین کرام کے متعلق اصلاحی صاحب کی یہ رائے بھی حقائق سے دور ایک دوسری بڑی غلط فہمی بلکہ کج فہمی اور محض مفروضہ ہی ہے۔ اس جملہ کو پڑھنے سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ خود آں موصوف کو اپنی اس رائے پر مکمل جزم اور اطمینان نہیں ہے، چنانچہ اس مفروضہ کو یقینی طور پر بیان کرنے کی بجائے مشکوک انداز میں لفظ ’’شاید‘‘ کے ساتھ ادا فرماتے ہیں۔ کتب احادیث، علوم حدیث اور تاریخ تدوین حدیث وغیرہ پر جن لوگوں کی نگاہ ہے ان پر اصلاحی صاحب کی اس رائے کی حقیقت قطعاً پوشیدہ نہ رہی ہوگی۔ اگر ہم آں موصوف کے اس غیر یقینی دعوی کے بطلان پر دلائل جمع کریں تو یہ نقد و بحث بہت طول پکڑ جائے گی، لہٰذا یہاں خود اصلاحی صاحب کے نزدیک اس رائے کا غیر یقینی ہونا واضح کرنے پر ہی اکتفاء کرتے ہیں۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب ’’وضع حدیث کے برے محرکات‘‘ کے ذیلی عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

’’اسی طرح حدیث کے وضع کرنے کے برے محرکات بھی ہوئے۔ وضع حدیث کے برے محرکات میں سے دو محرک بہت نمایاں ہیں: ایک اپنی ذات کو نمایاں کرنے کی خواہش۔ دوسرے اپنی بدعات کو دین میں گھسانے کی سازش۔‘‘(۱)

آں محترم مزید فرماتے ہیں:

شہرت ومقبولیت کے لئے وضع حدیث: یہ ایک امر واقعہ ہے کہ ایک زمانے میں کسی حدیث کا راوی ہونا اتنی بڑی عزت تھی کہ شاید ہی کوئی اور چیز اس سے بڑھ کر عزت والی خیال کی جاتی ہو۔ کسی حدیث کی روایت سے حاصل ہونے والی عزت، شہرت اور مقبولیت اپنے اندر بڑی کشش رکھتی تھی۔ بالخصوص وہ لوگ تو مرجع خلائق بن جاتے تھے جن کے متعلق یہ مشہور ہو جائے کہ ان کی سند کچھ عالی ہے۔ طالبین حدیث ان سے ملنے کے لئے شدرحال کرتے اور بعید ترین مقامات سے سفر کرتے تھے اور یہ کہا جائے تو مبالغہ نہیں ہوگا کہ ان بستیوں کے جو راستے ہوتے تھے وہ آمد وشد سے گہرے ہو جاتے تھے۔ لوگ اس راہ میں کسی بڑی سے بڑی مشقت کے اٹھانے سے بھی دریغ نہ کرتے۔ صرف طلبۂ علم ہی نہیں، بلکہ اس زمانے میں ایسے علم دوست رئیس اور حکمران بھی ہوتے جو اس طرح کے لوگوں کی دل وجان سے عزت کرتے، ان سے اظہار عقیدت کرتے اور ان سے ملنے کے لئے سفر کی صعوبتیں برداشت کرتے۔ جس چیز کو لوگوں کی نگاہوں میں یہ قدر و منزلت حاصل ہو اس کے طالب جس طرح اچھے لوگ ہو سکتے ہیں ظاہر ہے کہ برے لوگ بھی اسی طرح اس کے خریدار بن سکتے ہیں تا کہ اس کے ذریعہ دنیا کی عزت وشہرت بھی حاصل کریں اور اگر

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص ۱۳۵

امکان ہوتو دوسرے منافع بھی حاصل کریں۔اس طرح سے نیک نیت اور بدنیت میں بظاہر تمیز مشکل ہو جاتی ہے۔
چنانچہ صاحب الکفایہ فی علم الروایہ نے ایک لطیفہ لکھا ہے کہ ایک صاحب نے اسی طرح جھوٹی چودہ روایتیں گھڑ کر اپنی دکان جمار کھی تھی۔ کچھ دنوں کے بعد ان چودہ میں انہوں نے ایک روایت کا اضافہ کر لیا۔ کسی نے ان سے پوچھا کہ حضرت گھر بیٹھے بیٹھے یہ کہاں سے ہاتھ آ گئی تو جواب میں ارشاد ہوا کہ: "من رزق الله عزو جل۔" ظاہر ہے کہ جس چیز سے اتنی مقبولیت حاصل ہو رہی ہو اس میں دکان داری چمکانے کی کوشش کا نتیجہ یہ نکلا کہ جن کے پاس اس طرح کی کوئی چیز نہیں تھی انہوں نے سچی نہیں ملی تو جھوٹی، صحیح نہیں ملی تو ضعیف، اور قوی نہیں ملی تو کمزور روایت کا سہارا لیا بلکہ کچھ نہ کچھ اپنے پاس سے بنانے کی بھی کوشش کی۔"(۱)
محترم اصلاحی صاحب کی ان عبارتوں پر ہمیں کوئی اعتراض نہیں البتہ صاحب "الکفایہ" کے حوالہ سے جو لطیفہ نقل کیا گیا ہے وہ کوئی فرضی لطیفہ نہیں، بلکہ حقیقی واقعہ ہے اور علامہ خطیب بغدادیؒ نے اسے مندرجہ ذیل سند کے ساتھ یوں روایت کیا ہے:

"أخبرنا محمد بن جعفر بن علان قال أنا أبو الفتح محمد بن الحسين الأزدى قال ثنا الحسن بن محمى قال ثنا خلف بن سالم عن عبد الرزاق عن ابن عيينة قال كان بالكوفة شيخ صالح عنده أربعة عشر حديثا يعرف بها على أنه لم يكن عنده غيرها فلما كان بعد زادت أخر فقيل له من أين هذا؟ فقال من رزق الله عز وجل۔"(۲)

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب مزید فرماتے ہیں:
"**مبتدعین کی طرف سے تخریب دین کی کوشش:** وضع حدیث کے فتنہ سے سب سے زیادہ فائدہ ان گمراہ فرقوں نے اٹھایا جو مسلمانوں میں پیدا ہوئے۔ مثلاً: خوارج، شیعہ اور مرجئہ وغیرہ۔ انکے مقاصد سیاسی بھی تھے جن کی وجہ سے بعض شخصیات کے حق میں یا ان کے خلاف ان کو پروپیگنڈے کے لئے مواد درکار تھا اور یہ عامۃ المسلمین سے کئی معاملات میں عقائدی اختلاف بھی رکھتے تھے۔ انہوں نے جب اپنی ضلالتوں کو دین بنانا چاہا تو ان کے پاس کوئی آسان راستہ نہیں تھا۔ لہٰذا انہوں نے بے تحاشا روایتیں گھڑیں اور پھیلائیں تا کہ اپنی ضلالت کو دین ثابت کریں۔ براہ راست قرآن مجید سے اپنی بدعتوں کو دین ثابت کرنا تو ان کے لئے ممکن نہیں تھا، اس وجہ سے انہوں نے یہ راستہ اختیار کیا کہ جس بات کو رائج کرنا چاہا اس کو ایک حدیث کی شکل دے دی اور وہ بڑی آسانی سے زبانوں پر چڑھ گئی، اس لئے کہ حدیث کے نام سے کسی گمراہی کو پھیلانا آسان تھا۔

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۳۵-۱۳۶ (۲) الکفایہ فی علم الروایہ للخطیب، ص ۱۶۱

جہاں تک قرآن مجید کا تعلق ہے تو اس میں ان مبتدعین کو جو راستہ ملا ہے وہ بعض مفسرین کی بلا تحقیق نقل کردہ جھوٹی روایات سے ملا ہے، ورنہ قرآن مجید کے الفاظ تو ایسے نہیں ہیں کہ جن کو آسانی کے ساتھ استعمال کر سکیں اور اگر استعمال کرتے ہیں تو ان کو باطنیہ کی قسم کی تاویلات کرنی پڑتی ہیں۔

چنانچہ مبتدعین نے جب قرآن مجید کو مسخ کرنے کا راستہ مسدود پایا تو وضع حدیث کا سہارا لیا۔ اس میں ان کو بڑی کامیابی حاصل ہوئی۔ اس طرح سے انہوں نے جو بات گھڑ دی وہ آہستہ آہستہ مخصوص مفاد پرستوں کے ذریعے عام ہونے لگی۔

خطیب بغدادیؒ نے ایسے متعدد افراد کے اعترافات نقل کئے ہیں جو انہی گمراہ فرقوں میں سے کسی فرقہ سے تعلق رکھنے والے تھے۔ بعد میں جب ان کو توبہ کی توفیق ہوئی تو انہوں نے اس فتنہ گری کی نوعیت سے لوگوں کو آگاہ کیا کہ ہم جب چاہتے کہ اپنی کسی بدعت کو دین ثابت کریں تو اس کا سب سے زیادہ سہل راستہ یہ تھا کہ اس کو حدیث کا جامہ پہنایا اور لوگوں میں پھیلا دیا اور یہ پھیل گیا۔

اس طرح جو جھوٹ پھیلایا گیا ہے اس کی مقدار معمولی نہیں ہے، بلکہ بلا مبالغہ لاکھوں کی تعداد میں ہے۔ اس کی کچھ مثالیں ملاحظہ ہوں:

ایک صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے حماد بن زید سے سنا کہ زنادقہ نے رسول اللہ ﷺ پر بارہ ہزار حدیثیں گھڑ کے پھیلا دیں۔ (الکفایہ فی علم الروایہ)

حماد بن زید، جعفر بن سلیمان سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے مہدی سے سنا کہ وہ لکھتے تھے کہ زنادقہ میں سے ایک شخص نے خود میرے سامنے اقرار کیا کہ اس نے چار سو روایتیں گھڑیں اور وہ لوگوں میں چل گئی ہیں۔ (الکفایہ فی علم الروایہ)

غور کیجئے کہ جب ایک ایک شخص چار چار سو حدیثیں گھڑ کے پھیلا دیتا تو کون اندازہ کر سکتا ہے کہ تمام گمراہ فرقوں نے کتنی روایتیں گھڑ کے پھیلائی ہوں گی۔

اس صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات ذرا بھی تعجب انگیز معلوم نہیں ہوتی کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے لاکھوں حدیثوں کے انبار میں سے چند ہزار حدیثیں پائی ہیں جن سے ان کے مجموعے تیار ہوئے ہیں۔" (۵۰۵)

"مبتدعین کی طرف سے تخریب دین کی کوشش" کے زیر عنوان جناب اصلاحی صاحب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس میں مندرجہ ذیل چند چیزیں محل نظر ہیں:

فرماتے ہیں: "وضع حدیث کے فتنہ سے سب سے زیادہ فائدہ ان گمراہ فرقوں نے اٹھایا جو مسلمانوں میں

---

(۵۰۵) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۳۶-۱۳۸

پیدا ہوئے مثلاً خوارج، شیعہ اور مرجئہ وغیرہ الخ"۔۔۔۔۔ لیکن ہماری تحقیق کے مطابق وضع حدیث کے فتنہ کا جس قدر فائدہ صوفیاء، شیعہ اور کرامیہ نے اٹھایا ہے اس کا عشر عشیر بھی خوارج اور مرجئہ نے نہیں اٹھایا، چنانچہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فرماتے ہیں:

"یہ خواہشات کے بندے محض اپنے مذہب کی اعانت اور مخالف کے مذہب پر طعن کرنے کے لئے اس فعل کے مرتکب ہوئے۔ رافضی، صوفیاء اور کرامیہ تو اس عمل میں سب پر سبقت لے گئے، خارجی، زیدی، اور معتزلہ تو پھر بھی اس امر قبیح کے اس قدر مرتکب نہیں ہوئے۔"(۱)

خوارج چونکہ کاذب کی تکفیر کرتے تھے اس لئے دوسرے فرق باطلہ کی نسبت ان میں کذب بہت کم پایا جاتا ہے۔ قتادہؒ، امام ابوداودؒ، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، امام ابن تیمیہؒ، المبرد اور مصطفیٰ السباعی کے اقوال اوپر "محاربۂ سنت کا آغاز اور فتنۂ وضع حدیث قدم بہ قدم (خوارج اور وضع حدیث)" کے تحت گزر چکے ہیں، لہذا یہاں تکرار بے سود ہے۔

دوسری یہ کہ: "اس طرح جو جھوٹ پھیلایا گیا ہے اس کی مقدار معمولی نہیں ہے، بلکہ بلا مبالغہ لاکھوں کی تعداد میں ہے۔"۔۔۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ یہ دعویٰ بھی بلا دلیل اور انتہائی مبالغہ آمیز ہے۔ یہ درست ہے کہ جن بعض واضعین کو توبہ کی توفیق ہوئی انہوں نے چار صد، چار ہزار، بارہ ہزار اور چودہ ہزار تک حدیثیں گھڑنے کا اعتراف کیا ہے، لیکن فرق باطلہ کے ہر شخص کا اکلوتا وظیفہ صرف حدیثیں گھڑنا ہی نہ تھا اور اگر ہر شخص حدیثیں گھڑ بھی لیتا تو ان کو رواج دینا اس کے لئے یقیناً دشوار بلکہ ناممکن ہوتا۔ امت مسلمہ کا غالب طبقہ کبھی بھی اتنا اندھا اور بہرا نہیں رہا ہے کہ ہر راہ نورد کے قول کو یونہی حدیث نبوی تسلیم کر لے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام تو صرف وہی لوگ انجام دے سکتے تھے جو بظاہر زہد و تقویٰ کا پیکر نظر آتے تھے لیکن انکے دلوں پر شیطان کی حکمرانی تھی اور ایسے مرجع خلائق نظر آنے والے لوگ کسی بھی فرقہ میں بہت نہیں بلکہ صرف چند (یعنی ایک دو) ہی ہوا کرتے ہیں۔ پھر بعض اوقات ایسا بھی ہوتا تھا کہ ان کی گھڑی ہوئی حدیثیں عوام میں مقبول نہیں ہو پاتی تھیں جیسا کہ ایک زندیق کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے: "فهي تجول في أيدي الناس۔" (پس وہ حدیثیں لوگوں میں چل گئیں)۔ ان حالات میں واضعین کی گھڑی ہوئی احادیث کو لاکھوں میں بتانا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟

تیسرا قابل ملاحظہ قول یہ ہے: "اس صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات ذرا بھی تعجب انگیز معلوم نہیں ہوتی کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے لاکھوں حدیثوں کے انبار میں سے چند ہزار حدیثیں پائی ہیں جن سے ان کے مجموعے تیار ہوئے ہیں"۔۔۔۔۔ حدیث سازی کے فتنہ کی انتہائی سنگین نوعیت کے مظہر اس قول کی حقیقت ذیل

---

(۱) عجالۂ نافعہ، ص ۲۴-۲۹

میں ملاحظہ فرمائیں:

کثرت احادیث کی حقیقت

اصلاحی صاحب کے اس قول سے فتنۂ وضع احادیث کی شدت کے ساتھ جہاں ائمہ حدیث کی عظمت اور جلالت شان کا اظہار ہوتا ہے وہیں یہ بھی غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ اس دور میں حق تقریباً معدوم ہو چکا تھا یا اگر تھا تو اس قدر کس مپرسی کے عالم میں تھا کہ حق و باطل میں تمیز کرنا جوئے شیر کھود لانے سے بھی زیادہ دشوار کام تھا۔ جب صورت حال ایسی ہو کہ لاکھوں احادیث کے انبار میں سے صرف چند ہزار احادیث ہی ان ائمہ کے معیار صحت پر پوری اتر سکیں تو بتقاضائے بشریت یہ ممکن ہے کہ ان ائمہ کی کتب میں بھی وضعی احادیث در آئی ہوں اور وہ حضرات ان کا پوری طرح ادراک نہ کر سکے ہوں، جیسا کہ اکثر منکرین حدیث حجیت حدیث پر اعتراضاً کہا کرتے ہیں، لیکن حقیقت اس سے قدرے مختلف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ امام مسلم، امام ابوداود اور امام ترمذی وغیرہم رحمہم اللہ کے متعلق جو یہ مشہور ہے کہ ان ائمہ نے لاکھوں احادیث میں سے اپنے مجموعے مرتب کئے ہیں تو لاکھوں کی تعداد سے متوحش ہونے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ کثرت تعداد اس بنا پر ہے کہ ایک ایک حدیث متعدد اسناد کے ساتھ مروی ہوتی تھی۔ محدثین کے نزدیک ہر ایک سند اپنی جگہ ایک حدیث شمار ہوتی تھی (۱)____ مثلاً مشہور حدیث: "من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار۔" تقریباً دوسو طرق سے مروی ہے اور "إنما الأعمال بالنيات۔" کے متعلق حافظ ابواسماعیل الانصاری الہرویؒ سے منقول ہے کہ اس حدیث کو انہوں نے یحییٰ بن سعید الانصاری سے ان کے سات سو شاگردوں کی سند سے لکھا ہے۔ پس محدثین کے نزدیک اول الذکر حدیث دوسو اور آخر الذکر حدیث سات سو (۷۰۰) شمار ہوں گی حالانکہ متن کے اعتبار سے یہ ایک ایک ہی حدیث نظر آتی ہیں۔

اس بارے میں یہاں ایک واقعہ کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو اس طرح ہے کہ محدث جعفر بن خاقانؒ نے بیان کیا ہے کہ:

''میں نے امام ابراہیم بن سعید الجوہریؒ (۲۴۱ھ) سے حضرت ابوبکرؓ کی ایک حدیث دریافت کی تو انہوں نے اپنی لونڈی سے فرمایا کہ جا کر حضرت ابوبکرؓ کی حدیثوں کی تیئیسویں جلد نکال لاؤ۔ ابن خاقانؒ فرماتے ہیں کہ میں حیران ہو گیا کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ سے بہ مشکل پچاس حدیثیں ہی ثابت ہیں تو ابراہیم بن سعیدؒ نے حضرت ابوبکرؓ کی احادیث کا اتنا بڑا مجموعہ کیسے تیار کر لیا؟ چنانچہ میں نے پوچھا کہ آپ کے پاس ابوبکرؓ کی اتنی حدیثیں کہاں سے آگئیں کہ جن سے آپ نے تیئیس جلدیں مرتب کر لیں؟ حضرت ابراہیمؒ نے جواب دیا کہ جب تک ایک ایک حدیث مجھ کو

(۱) تلقیح لابن الجوزی، ص ۱۸۷ — (۲) تذکرۃ الحفاظ للذہبی ۲/۵۱۶

سوسوطرق (اسناد) سے نہیں ملتی تو میں اس حدیث کے متعلق خود کو یتیم خیال کرتا ہوں۔" (۲)

پس معلوم ہوا کہ جب محدثین احادیث کی تعداد کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد متون احادیث نہیں بلکہ طرق واسانید ہوا کرتے ہیں۔ پھر تکثیر اسناد کے علاوہ محدثین صحابہ کے آثار اور تابعین کے فتاویٰ کو بھی حدیث ہی شمار کیا کرتے تھے۔ لہٰذا اس اعتبار سے مرفوع احادیث کی تعداد تو اور بھی کم رہ جاتی ہے۔ اسی طرح بعض قرآنی آیات کی تفسیر میں صحابہ اور تابعین کے متعدد اقوال منقول ہیں مثلاً آیت: ﴿لتسئلن یومئذ عن النعیم﴾ (۱) کی تفسیر میں دس اقوال مروی ہیں اور سورہ الماعون کی تفسیر میں اسلاف سے سات اقوال منقول ہیں۔ محدثین کے عرف میں ان میں سے ہر قول ایک حدیث شمار ہوتا ہے، اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو فرق بلحاظ اصطلاح ہے نہ کہ اصل حقیقت اور معنویت کے لحاظ سے۔ اس تمام تفصیل کے پیش نظر امام حاکمؒ کا یہ قول اپنی جگہ بالکل درست اور حقائق پر مبنی محسوس ہوتا ہے کہ:

"اعلیٰ قسم کی صحیح اور معیاری احادیث کی تعداد دس ہزار تک بھی نہیں پہنچتی۔" (۲)

بلکہ امام سفیان ثوری، امام شعبہ بن الحجاج، امام یحییٰ بن سعید القطان، امام عبدالرحمان بن مہدی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا متفقہ قول ہے:

"إن جملة الأحاديث المسندة عن النبي ﷺ صحيحة بلا تكرار أربعة آلاف وأربعة مائة حديث." (۳)

اور امام ابن الجوزیؒ کا قول ہے:

"اگر تمام معیاری اور صحیح احادیث کے ساتھ ہر قسم کی رطب و یابس روایات کو بھی جمع کر لیا جائے تو ان کی تعداد کسی طرح بھی پچاس ہزار سے متجاوز نہ ہوگی۔" (۴)

____ اور جناب اصلاحی صاحب ہیں کہ صرف جھوٹی اور خانہ ساز احادیث کی تعداد ہی "بلا مبالغہ لاکھوں" تک بتاتے ہیں۔ اگر اسے آں موصوف کی لاعلمی پر محمول نہ کیا جائے تو اور کیا کیا جائے؟ یہاں ایک قابل وضاحت امر یہ بھی ہے کہ اگر "امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے لاکھوں حدیثوں کے انبار میں سے چند ہزار حدیثیں" ہی منتخب کی ہیں تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ جن احادیث کو شیخین رحمہما اللہ نے صحیحین میں درج نہیں کیا وہ یقیناً کذب اور ناقابل اعتماد ہی ہیں، جیسا کہ جناب اصلاحی صاحب کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آں رحمہما اللہ نے اپنے ذوق تحقیق اور سخت معیار پر جن حدیثوں کو پایا صرف انہیں ہی شامل کتاب کیا ہے اور بہت سی صحیح احادیث کو بوجوہ

---

(۱) التکاثر – ۸
(۲) تدریب الراوی ۱/۱۰۱، المدخل للحاکم ص ۷
(۳) توضیح الأفکار للأمیر الیمانی ص ۶۲ طبع مصر
(۴) صید الخاطر فصل نمبر ۱۷۵

ترک بھی کیا ہے، چنانچہ خود امام بخاریؒ کا قول ہے:

"ما أدخلت فی کتاب الجامع إلا ما صح وترکت من الصحاح مخافة الطول ." (۱)

یعنی ''میں کتاب الجامع میں صرف صحیح احادیث ہی لایا ہوں اور بہت سی صحیح احادیث طوالت کے باعث چھوڑ بھی دی ہیں۔''

اسی طرح شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''صحیح احادیث صرف بخاری و مسلم میں ہی محصور نہیں ہیں۔ نہ ان دونوں نے صحیح احادیث کا استقصاء ہی کیا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ ان میں جو احادیث ہیں وہ سب صحیح ہیں، اور بہت سی ایسی احادیث ہیں جو انکے نزدیک صحیح تھیں اور ان کے شرائط کے مطابق بھی تھیں لیکن اس کے باوجود وہ اپنی کتابوں میں نہیں لائے، چہ جائیکہ ایسی احادیث لاتے جو ان کے علاوہ دوسروں کے نزدیک صحیح تھیں۔ امام بخاریؒ نے کہا کہ ''میں اپنی اس کتاب میں صرف صحیح احادیث ہی لایا ہوں اور بہت سی صحیح احادیث چھوڑ بھی دی ہیں۔'' امام مسلمؒ کا قول ہے کہ میں اپنی اس کتاب میں جو احادیث لایا ہوں وہ سب صحیح ہیں تاہم میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ جن احادیث کو میں نے چھوڑ دیا ہے وہ ضعیف ہیں، البتہ اس ترک واخذ میں وجوہ صحت اور دیگر مقاصد کو سامنے رکھا گیا ہے۔ اور انہی کے مطابق ایسا کیا گیا ہے۔''(۲)

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

مبتدعین کے مقابل میں ائمہ فن کی روش: یہاں ہمیں یہ بات نہایت افسوس کے ساتھ کہنی پڑتی ہے کہ ہمارے محدثین نے جس طرح صالحین کی روایات ترغیب وترہیب کے مقابل میں کمزور موقف اختیار کیا اسی طرح ان مبتدعین کے مقابل میں اتنا منفعلانہ اور ضعیف رویہ اختیار کیا کہ ان کے فتنہ کو روکنا تو درکنار اگر ہم یہ کہیں تو شاید بے جا نہ ہوگا کہ ان کے رویہ سے اس فتنہ کو شہ ملی۔

امام مالکؒ نے بے شک ان کے مقابل میں مضبوط موقف اختیار کیا۔ ان کے نزدیک اس طرح کے ضالین ومضلین سے روایت لینا بالکل ناجائز ہے۔ وہ تو اس معاملے میں اس قدر متشدد ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت بالمعنی تک کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک یہ روایت باللفظ ہی ہوسکتی ہے۔ ان کے دوٹوک اور محکم موقف کا اندازہ ان کے اس ارشاد سے لگایا جاسکتا ہے جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں کہ: ''میں ان ستونوں ـــــ مسجد نبوی کے ستونوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ـــــ کے پاس ستر آدمیوں سے ملا ہوں جو نبی ﷺ سے منسوب کر کے

(۱) مقدمہ ابن الصلاح، ص ۱۴-۱۵، ۲۵، تہذیب الاسماء ۱/۷۴، شذرات الذھب ۲/۱۳۵، تہذیب التہذیب ۹/۳۹، ہدی الساری، ص ۷، تدریب الراوی ۱/۹۸، ۱۲۲، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۵۶، قواعد فی علوم الحدیث، ص ۶۳

(۲) مقدمہ در مصطلحات حدیث از شاہ عبدالحق، ص ۱۰

روایت کرتے تھے لیکن میں نے ان میں سے کسی سے روایت نہیں لی، اگرچہ ان میں ایسے لوگ تھے کہ اگر وہ بیت المال کے امین بنائے جاتے تو وہ اس کے اہل ثابت ہوتے لیکن وہ روایت حدیث کے اہل نہ تھے۔'' ان کا اصول اور عمل تو یہی ہے۔ اب اگر ان کے ہاں اس کے خلاف کوئی روایت آجاتی ہے تو اس کو یوں سمجھ لیجئے کہ جب وبائے عام ہو تو محتاط آدمی بھی اس سے کچھ نہ کچھ زخم اٹھا ہی لیتا ہے۔

جہاں تک دوسرے ائمہ مثلاً امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ وغیرہ کا تعلق ہے تو ان کا مسلک نہایت ضعیف ہے۔ ان تمام لوگوں نے مختلف تاویلوں سے ان مبتدعین کی روایتوں کو قبول کرلیا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ جو گمراہی تاویل کے راستے سے پیدا ہوتی ہے جب اس کے حامل کو ہم کافر نہیں کہتے تو اس کی روایت کو بھی رد نہیں کرنا چاہیئے۔ ان کے نزدیک ایک مؤول صریح کفر کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ان کا موقف نہایت بودا ہے، اس لئے کہ کفر کا اظہار تو بالعموم تاویل ہی کے ذریعے کیا جاتا ہے، صریح کفر کا اظہار تو شاذ ونادر ہی ہوتا ہے۔ شیعہ، خوارج، مرجئہ، قدریہ ایسے جتنے بھی گروہ ہیں تو وہ اپنی تاویل کو دین سمجھتے ہیں اور اسے دین سمجھ کر ہی اپناتے اور اختیار کرتے ہیں۔ آج بھی دیکھئے جتنی گمراہیاں دین میں پیدا کی جارہی ہیں وہ صریح کفر کے راستے سے نہیں بلکہ تاویل کے راستے سے آرہی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان ائمہ کی یہ رعایت معصومانہ ہے، اس لئے کہ اس کے مضمرات کو پوری طرح سے نہیں پرکھا گیا ہے۔'' (۱)

اس منقولہ عبارت کے اولین پیراگراف میں جناب اصلاحی صاحب نے جو دعویٰ کیا ہے اس کی حیثیت بھی ایک مغالطہ سے زیادہ کچھ نہیں ہے، جو کہ ان کو لاحق ہوگیا ہے، ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ محدثین کرام نے صوفیاء اور صالحین کی وضع کردہ ترغیب وترہیب کی روایات کے مقابل کبھی کوئی کمزور موقف اختیار نہیں کیا جیسا کہ اوپر بدلائل ثابت کیا جاچکا ہے اور نہ ہی ان ائمہ نے مبتدعین کے مقابل کسی قسم کا منفعلانہ اور ضعیف رویہ اختیار کیا تھا جیسا کہ باب چہارم: ''سند کی عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو ــــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں (سند کا تیسرا خلاء اور اس کا جائزہ)'' کے زیر عنوان مفصل طور پر بیان کیا جاچکا ہے۔ علمی بددیانتی، کج فہمی اور احسان فراموشی کی اس سے بڑھ کر مثال اور کیا ہوسکتی ہے کہ جن ائمہ نے اپنی پوری زندگیاں ہی حق وباطل میں تمیز کرنے کے لئے وقف کردی تھیں اور تخریب دین کے ہر فتنہ کے سامنے بلاخوف وخطر سینہ سپر ہوگئے تھے ان کی تمام جہود وسعی کے متعلق یہ رائے قائم کی جارہی ہے کہ: ''ان کے رویہ سے اس فتنہ کو شہ ملی۔'' فإنا للہ وإنا إلیہ راجعون۔

ہمیں یقین ہے کہ ان ائمہ حدیث نے اپنی زندگیوں میں بھلا یا برا جو کچھ بھی کیا انہیں ان کی حسنات وسیئات

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۳۸-۱۴۰

کی جزایا سزا روز قیامت ضرور مل کر رہے گی، لیکن یہ کونسی دانشمندی ہے کہ ہم بلا وجہ ہی انہیں مطعون کر کے یا ان کے حق میں غیر منصفانہ کلمات ادا کر کے روز قیامت بارگاہ الٰہی میں اپنے گریبانوں تک ان کے دست احتجاج کی رسائی کو آسان بنا دیں۔ بہت ممکن ہے کہ جناب اصلاحی صاحب کے نزدیک یہ کوئی مستحسن فعل ہو لیکن ہمارے نزدیک تو یہ انتہائی قبیح بات ہے، نیز اسے صرف ہمارے اور اصلاحی صاحب کے نزدیک مختلف ترجیحات کا معاملہ کہہ کر نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب نے مبتدعین کی روایات کے متعلق امام مالکؒ کے جس سخت موقف کا ذکر کیا ہے وہی موقف محدثین میں سے حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ اور قاضی ابوبکرؒ وغیرہم کا بھی تھا، جیسا کہ باب چہارم: ''سند کی عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو ـــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں (مبتدعین کی روایات کا حکم ـــــ فریق اول)'' کے تحت تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے، لیکن جہاں تک امام مالکؒ کے نزدیک روایت بالمعنی کے جائز نہ ہونے کا تعلق ہے تو ہمیں اس بارے میں اصلاحی صاحب کی تحقیق سے اختلاف ہے اس بارے میں ابن بکیر اور حافظ زین الدین عراقی رحمہما اللہ کے اقوال باب پنجم: ''روایت بالمعنی (تیسرا گروہ ـــــ روایت بالمعنی مشہور صحابہؓ اور کبار تابعینؒ کے نزدیک معمول بہ تھی)'' کے تحت بیان کئے جا چکے ہیں، لہٰذا یہاں اعادہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ البتہ آگے چل کر مسجد نبوی کے ستونوں کی طرف اشارہ کرنے والے آں رحمہ اللہ کے جس قول کو نقل کیا گیا ہے تو اس سے یہاں استدلال قطعاً بے محل ہے کیونکہ امام رحمہ اللہ کا یہ قول نہ تو مبتدعین کے بارے میں وارد ہے اور نہ ہی روایت بالمعنی کے بارے میں۔ خطیب بغدادیؒ نے اس قول کو "باب ترك الاحتجاج بمن لم يكن من أهل الضبط والدراية وإن عرف بالصلاح والعبادة۔"(۱) کے تحت وارد کیا ہے جس میں بقول اصلاحی صاحب:

''انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ جو لوگ ہیں تو اہل تقویٰ میں بڑی شہرت کے حامل، لیکن حدیث کے حفظ و روایت کی صلاحیت نہیں رکھتے، ان کی روایت لینا جائز نہیں ہے (یعنی صوفیاء، زہاد، عباد و صالحین کی روایات)۔''

آگے چل کر اصلاحی صاحب نے دوسرے ائمہ کے مسلک کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاید آں موصوف اپنے متعلق اس خوش فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ وہ کوئی اتھارٹی یا سند ہیں کہ جس چیز یا بات کو وہ ضعیف کہہ دیں وہ ضعیف قرار پا جائے اور جس کو قوی کہہ دیں وہ قوی ہو جائے۔ اسی لئے تو آں محترم نے کوئی ٹھوس دلیل پیش کئے بغیر ہی امام مالکؒ کے علاوہ باقی تمام ائمہ (مثلاً امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف وغیرہم) کے مسلک کو ''نہایت ضعیف'' قرار دیا ہے، اور فرماتے ہیں کہ ـــــ 'ان تمام لوگوں نے مختلف تاویلوں سے

(۱) الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۱۵۹

ان مبتدعین کی روایتوں کو قبول کر لیا'' ـــــ گویا ان ائمہ نے مختلف تاویلات یا بالفاظ دیگر مختلف حیلے اور بہانوں کے ذریعہ مبتدعین کی موضوعات کو قبول کرنے کا جواز فراہم کیا ہے، اس طرح تو یہ تمام ائمہ بھی نعوذ باللہ مبتدعین کی اسلام دشمن سازشوں کے شریک اور آلۂ کار قرار پاتے ہیں، فإنا لله وإنا إليه راجعون، افسوس ہے ایسی تحقیق اور ایسے تدبر پر۔

اوپر جن ائمہ پر اصلاحی صاحب نے طعن فرمایا ہے ان لوگوں نے مبتدعین سے کن حالات میں، کیوں، کن شرائط کے ساتھ اور کن روایات کو قبول کیا ہے اس کی تفصیل ''سند کی عظمت اور اسکے بعض کمزور پہلو- اصلاحی صاحب کی نظر میں (سند کا تیسرا خلاء اور اس کا جائزہ)'' یعنی باب چہارم کے تحت گزر چکی ہے۔ یہاں اس کی تکرار غیر مفید اور لا حاصل طول کا باعث ہوگی۔

نہ معلوم یہاں اصلاحی صاحب نے امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابوحنیفہ اور قاضی ابو یوسف کے ساتھ امام بخاری، امام مسلم اور امام حاکم کے اسمائے گرامی کو کیوں ترک کر دیا ہے، حالانکہ ان جلیل القدر ائمہ نے بھی اپنی معتبر ترین تصانیف میں مبتدعین سے روایات تخریج کی ہیں۔

جہاں تک محترم اصلاحی صاحب کے اس قول کا تعلق ہے کہ: ''ہمارے نزدیک ان ائمہ کی یہ رعایت معصومانہ ہے اس لئے کہ اس کے مضمرات کو پوری طرح سے نہیں پرکھا گیا ہے''۔ تو ہم قارئین کرام سے درخواست کریں گے کہ وہ ایک بار پھر'' سند کی عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو- اصلاحی صاحب کی نظر میں (سند کا تیسرا خلاء اور اس کا جائزہ)'' کے زیر عنوان ہماری پوری بحث کا بغور مطالعہ کریں اور پھر فیصلہ فرمائیں کہ آیا ان ائمہ نے مبتدعین سے قبول روایت کے لئے جو معیار مقرر فرمائے تھے ان کو ''رعایت معصومانہ'' کا نام دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ نیز یہ بھی کہ مبتدعین کے فتنۂ وضع کے مضمرات کو ان ائمہ نے پوری طرح سے پرکھا تھا یا نہیں؟ اگر نہیں پرکھا تو اس کا سبب کیا تھا؟ کیا وہ ائمہ اس کے مضمرات کو بخوبی پرکھنے کے اہل ہی نہ تھے؟ یا ان لوگوں نے دانستہ طور پر اس چیز سے پہلو تہی کر کے تخریب دین میں اسلام دشمن سازشیوں کا ساتھ دیا تھا؟ یا نادانستہ اور غیر ارادی طور پر یہ چیز عمل میں آئی تھی؟ ـــــ ہمیں قوی امید ہے کہ آپ کو ان تمام سوالات کا تسلی بخش جواب از خود مل جائیگا اور وہ اس کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا کہ جناب اصلاحی صاحب کا یہ اعتراض ''معصومانہ'' تو نہیں بلکہ نہایت طفلانہ اور محض محدثین سے بغض وعناد پر مبنی ہے۔ محدثین نے حدیث کی تحقیق اور چھان بین کے معاملہ میں کسی طبقہ کے ساتھ کسی قسم کی کوئی رعایت نہیں برتی تھی اور فتنۂ وضع حدیث کے مضمرات کی پرکھ کے لئے ان کی حس کس قدر تیز تھی اس کا اندازہ صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہیں ان ائمہ کی تصانیف پر گہری بصیرت حاصل ہے۔

آگے چل کر مبتدعین سے روایت قبول کرنے کی مختلف شرائط کے اعتبار سے محدثین کے بعض گروہ کی آراء پر

یوں رائے زنی فرماتے ہیں:

’’بعض حضرات داعی اور غیر داعی مبتدع میں فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو اپنی بدعت کا داعی ہو اس کی روایت نہیں لی جائے گی، لیکن جو داعی نہ ہو اس کی روایت لینے میں کوئی قباحت نہیں۔ یعنی ایک راوی خواہ کٹر سے کٹر خارجی ہو یا کٹر سے کٹر شیعہ ہو تو اس کی روایت لینے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ وہ اپنے مسلک کا کھلم کھلا داعی نہ ہو۔ لیکن سوچنے کی بات ہے کہ کیا یہ کوئی معقول رائے ہے۔ جب ایک چیز اس کا جز وایمان و دین ہے تو لامحالہ جب وہ بات کرے گا تو وہی بات کرے گا جو اس نے اپنے مسلک کے ائمہ سے سنی ہوگی اور نقل کرے گا تو انہی کی بات نقل کرے گا۔ اس لئے ان لوگوں کی یہ رائے بھی ہمارے نزدیک کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔

اسی طریقہ سے ایک گروہ یہ تخصیص کرتا ہے کہ خاص نوعیت کے مبتدعین سے تو بے شک روایت نہیں لی جائے گی، البتہ ان کے ماسوا جو ہیں ان سے روایت لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون یہ امتیاز کرتا چلے گا کہ گمراہی کا درجہ کیا ہے؟ کس کے پاس یہ پیمانہ ہے کہ اس سے یہ ناپ کر فیصلہ کرلیا جائے کہ یہ راوی اس درجے کا گمراہ ہے یا نہیں۔ جو بھی کہنا ہے بالکلیہ ہی کہنا چاہئے۔ چنانچہ یہ حضرات روافض کے ایک مخصوص گروہ کے سوا باقی تمام مبتدعین سے روایت لینا جائز سمجھتے ہیں۔

یہ منفعلانہ ذہنیت آہستہ آہستہ لوگوں پر اس طرح غالب آگئی کہ ائمۂ فن تک نے مبتدعین سے روایت لینے کو مجبوری بنالیا جس کے نتیجے میں ان کے مرتب کردہ نسخوں میں بکثرت روایات اہل بدعت سے آگئیں اور اس وقت ان کی تحقیق نہایت دقت طلب ہوچکی ہے۔ الکفایہ فی علم الروایہ میں علی بن مدینی کا ارشاد نقل ہوا ہے کہ: "لو تركت أهل البصرة لحال القدر، ولوتركت أهل الكوفة لذلك الرأى يعنى التشيع خربت الكتب" (الكفاية فى علم الرواية: باب ذكر بعض المنقول عن أئمة أصحاب الحديث فى جواز الرواية عن أهل الأهواء والبدع) یعنی اگر میں اہل بصرہ کو مسئلہ قدر کی بنا پر اور اہل کوفہ کو تشیع کی بنا پر چھوڑ دوں تو حدیث کی کتابیں ویران ہو کر رہ جائیں۔

اسی ذیل میں محمد بن نعیم الضبی فرماتے ہیں کہ ابوعبداللہ محمد بن یعقوب سے فضل بن محمد الشعرانی کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے کہا کہ: "صدوق فى الرواية إلا أنه كان من الغالين فى التشيع، قيل له : فقد حدثت عنه فى الصحيح؟ فقال: لأن كتاب أستاذى ملآن من حديث الشيعة۔" (الکفایہ فی علم الروایہ: باب ذكر بعض المنقول عن أئمة أصحاب الحديث فى جواز الرواية عن أهل الأهواء والبدع) یعنی وہ روایت میں نہایت راست باز ہیں، لیکن ہیں غالی شیعوں میں سے۔ اس پر ان سے کہا گیا کہ آپ نے تو ان سے صحیح میں روایت لی ہے؟ اس پر انہوں نے جواب دیا: یہ اس لئے کہ میرے استاذ کی کتاب شیعوں کی

روایت سے بھری ہوئی ہے۔

استاذ سے یہاں مراد امام مسلمؒ اور استاد کی کتاب سے ان کی مراد صحیح مسلم ہے۔

شیعوں وغیرہ سے روایت لینے کے جو نتائج ہوئے ہیں ان کی تفصیل میں جانے کا یہاں موقع نہیں ہے، لیکن اتنا یاد رکھئے کہ جو لوگ گہر اور پشیز میں امتیاز سے محروم ہوتے ہیں وہ نہایت معصومیت سے ان کے دیئے ہوئے زہر کو تریاق سمجھ کر نگل جاتے ہیں۔''(۱)

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب نے محدثین کے پہلے گروہ کی رائے پر جو تبصرہ فرمایا ہے (بعض حضرات داعی اور غیر داعی ......کوئی حقیقت نہیں رکھتی) اس ضمن میں یہ وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے کہ محتاط محدثین کے نزدیک غیر مبلغ مبتدع اگر کوئی ایسی روایت بیان کرے جس سے اس کی بدعت کو تقویت پہنچتی ہو یا اس کی تبلیغ وترویج ہوتی ہو تو اس کی وہ روایت ہر گز قبول نہیں کی جاتی ــــــــ میں نہیں سمجھتا کہ اس رائے کے غیر معقول ہونے کی بھی کوئی وجہ ہو سکتی ہے۔ جناب اصلاحی صاحب نے کئی مقامات پر خود لکھا ہے کہ:

''انہوں نے جب اپنی ضلالتوں کو دین بنانا چاہا تو ان کے پاس کوئی آسان راستہ نہیں تھا لھذا انہوں نے بے تحاشا روایتیں گھڑیں اور پھیلائیں تا کہ اپنی ضلالت کو دین ثابت کریں۔''

اور

''(انہوں نے) جس بات کو رائج کرنا چاہا اس کو ایک حدیث کی شکل دے دی اور وہ بڑی آسانی سے زبانوں پر چڑھ گئی۔''

اور

''(مبتدعین نے اعتراف کیا کہ) ہم جب چاہتے کہ اپنی کسی بدعت کو دین ثابت کریں تو اس کا سب سے زیادہ سہل راستہ یہ تھا کہ اس کو حدیث کا جامہ پہنایا اور لوگوں میں پھیلا دیا اور یہ پھیل گیا۔''

ان تمام عبارتوں کا ماحصل یہ ہے کہ انہوں نے اپنی بدعت کی تائید وترویج یا تزیین کے لئے بے شمار حدیثیں گھڑ لی تھیں اور انہیں عام بھی کر دیا تھا۔ کیا محترم اصلاحی صاحب یہ بتاسکیں گے کہ ایسی روایات کو بلا تثبت وتحقیق کس محدث نے قبول کیا ہے؟ پھر یہ ضروری بھی نہیں ہے کہ جو چیز کسی شخص کا جزو دین وایمان ہو تو وہ جب بھی بات کرے گا صرف اسی کے متعلق کرے گا یا صرف وہی بات کرے گا ــــــ جو اس نے اس مسلک کے ائمہ سے سنی ہوگی یا اگر کوئی بات نقل کرے گا تو صرف اپنے ائمہ سے ہی نقل کرے گا۔ یہ تمام چیزیں جناب اصلاحی صاحب نے محض اپنے قیاس اور مفروضہ کی بنیاد پر لکھدی ہیں ورنہ عملی زندگی میں ایسا ممکن ہی نہیں ہے۔ ایسا تو صرف اس وقت ممکن ہوسکتا ہے جب

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۴۰-۱۴۲

کہ وہ اپنے مخصوص مسلکی معاملات میں کلام کرے اور اس کی تائید و نصرت کا خواہاں بھی ہو، پس ایسی صورت میں وہ داعیٔ بدعت قرار پائے گا اور اس کی روایت خود بخود ساقط الاعتبار ٹھہرے گی۔ پھر سلف کے زمانہ میں کٹر سے کٹر شیعہ بھی حضرات عثمان، زبیر، طلحہ، معاویہ اور علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کے ساتھ جنگ کرنے والوں پر بلا سب وشتم فقط کلام ہی کیا کرتے تھے، نہ کسی کی تکفیر کرتے تھے اور نہ ہی کسی پر تبرا بھیجتے تھے۔ ایسے شیعوں میں تابعین اور تبع تابعین کی بھی ایک قابل لحاظ تعداد موجود تھی اور ان میں سے اکثر ثقات بھی تھے تو کیا محض ان کا یہ سیاسی وفکری موقف انہیں ساقط الاعتبار بنا دینے کے لئے کافی ہے؟

اگر اصلاحی صاحب کے اس مفروضہ کو تسلیم کر لیا جائے کہ وہ جب بھی ''بات کرے گا تو وہی کرے گا جو اس نے اپنے مسلک کے ائمہ سے سنی ہو گی اور نقل کرے گا تو انہی کی بات نقل کرے گا الخ'' ــــــ تو ایسی صورت میں بھی یہ کوئی پریشان کن اور دشوار مسئلہ نہیں ہے کیونکہ جب وہ اپنے مسلک کے ائمہ سے روایت کرے گا تو محدث کی نگاہ سے اس کی سند کا یہ عیب (یعنی اس کے امام کا نام وغیرہ) پوشیدہ نہ رہے گا کہ اسناد اور احوال الرواۃ کی چھان بین کا مقصد ہی اس قسم کے نقائص کی تلاش اور تتبع ہے، پس اصلاحی صاحب کا یہ اعتراض بھی محض ایک لغو اور بے معنی اعتراض ثابت ہوا۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب نے محدثین کے دوسرے گروہ کی رائے پر جو تبصرہ فرمایا ہے (اسی طریقہ سے ایک گروہ یہ تخصیص...... روایت لینا جائز سمجھتے ہیں) تو اس ضمن میں جناب اصلاحی صاحب سے ہم پوچھتے ہیں کہ آخر کسی فرد کے مصیب اور گمراہ ہونے کا کیوں کر علم ہو سکتا ہے؟ یقیناً اس سوال کا جواب یہی ملے گا کہ کسی شخص کے اقوال واعمال اور افکار وعقائد کہ جس کا وہ حامل اور داعی ہے کا جائزہ لینے سے اس شخص کے مصیب یا گمراہ ہونے کا بہ آسانی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ جب ان چیزوں سے کسی شخص کے مصیب اور گمراہ ہونے کا علم ہو سکتا ہے تو یقیناً ان ہی چیزوں سے اس کی گمراہی کی نوعیت اور سنگینی کا علم بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک شیعہ راوی ایسا ہے جو محض اپنے سیاسی موقف مختلف ہونے کی بناء پر حضرت علیؓ سے برسر پیکار لوگوں اور حضرات علی، عثمان، زبیر وطلحہ رضی اللہ عنہم پر کلام کرتا ہے لیکن کسی صحابی رسول پر سب وشتم نہیں کرتا تو یقیناً وہ اس مبتدع سے ہزار ہا درجہ بہتر ہے جو شیخین کی تکفیر کرتا ہے یا ان پر تبرا بھیجتا ہے یا حضرت علیؓ کے بادلوں میں روپوش ہو جانے اور قبل از قیامت واپس تشریف لانے یا آں رضی اللہ عنہ کی الوہیت وغیرہ پر یقین رکھتا ہے ــــــ پس کسی فرد کے اقوال، اعمال، افکار اور عقائد وہ مشہور میزان ہیں جن کی روشنی میں اس شخص کو پرکھ کر اس کے متعلق قطعی طور پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ کس حد تک راہ راست پر قائم ہے یا کس درجہ گمراہی کا شکار؟

جب کسی راوی کی گمراہی کا درجہ ناپنے کا پیمانہ واضح ہو گیا تو یہ بھی جاننا چاہئے کہ اسی تفتیشی پیمانہ کے ذریعہ

نقاد ومحدثین کسی راوی کی تعدیل یا اس پر جرح کر کے اس کو قابل اعتماد یا نا قابل اعتبار قرار دیتے ہیں۔ اس پیمانہ کو محدثین کی اصطلاح میں ''احوال الرواۃ'' یا ''میزان الرجال'' کہا جاتا ہے جہاں تک اصلاحی صاحب کے اس سوال کا تعلق ہے کہ ''کون یہ امتیاز کرتا چلے گا کہ گمراہی کا درجہ کیا ہے؟''

تو اس کیلئے آں موصوف کو فکر مند ہونے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ ان کا میدان نہیں بلکہ نقاد اور ائمہ حدیث کا کام ہے۔ جس طرح ہر شخص طلائی زیور کو کسوٹی پر گھس کر اس میں مقدار ملاوٹ کا صحیح اندازہ نہیں لگا سکتا بلکہ اسے دیکھ کر زچ ہی ہوگا جبکہ کوئی ماہر نقاد یا جوہری فقط ایک نگاہ میں ہی اس کا درست اندارہ لگالے گا، اسی طرح محترم اصلاحی صاحب خواہ مخواہ اس فن عظیم کے بارے میں صرف سوچ سوچ کر ہی متوحش ہو رہے ہیں۔ ہم آں محترم اور قارئین کرام کی اطلاع کے لئے عرض کر دیں کہ الحمدللہ محدثین اور نقاد نے اس فن میں تحقیق وتفتیش کا حق ادا کر دیا ہے اور نہایت امانت، دیانت اور اخلاص کے ساتھ ایک ایک راوی کے احوال کو جمع کر کے ان کا مقام ومرتبہ واضح کر دیا ہے، فجز اھم اللہ احسن الجزاء۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب نے آہستہ آہستہ لوگوں پر جس منفعلانہ ذہنیت کے غلبہ یا محدثین کا مبتدعین کی روایت کو اپنی مجبوری بنا لینے کا جو ذکر کیا ہے تو ہم آں موصوف سے یہ پوچھتے ہیں کہ یہ ''منفعلانہ ذہنیت'' آخر کس طبقہ کی تھی، محدثین کی یا کسی اور کی؟ جو آہستہ آہستہ لوگوں پر اس طرح غالب آگئی کہ ''ائمہ فن تک نے مبتدعین سے روایت لینے کو مجبوری بنالیا'' تھا۔ اصلاحی صاحب کے اس جملہ سے ہمیں تو صاف طور پر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ ''منفعلانہ ذہنیت'' ائمہ حدیث کے علاوہ کسی اور طبقہ کی تھی، حالانکہ اوپر خود اصلاحی صاحب فرما چکے ہیں کہ ہمارے محدثین نے ''مبتدعین کے مقابل میں اتنا منفعلانہ اور ضعیف رویہ اختیار کیا الخ'' ـــــ پس معلوم ہوا کہ در حقیقت کسی ''منفعلانہ ذہنیت'' کا سرے سے وجود ہی نہ تھا، کہ جو آہستہ آہستہ لوگوں پر غالب آتی، حتی کہ ائمہ فن بھی اس سے متأثر ہوئے بغیر نہ رہ پاتے اگر اس ''منفعلانہ ذہنیت'' کا کہیں وجود ہو سکتا ہے تو اس کے لئے جناب اصلاحی صاحب کے اپنے ذہن کے علاوہ کوئی دوسری موزوں جگہ نہیں ہو سکتی۔

یہاں یہ واضح کر دینا بھی ضروری محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں ائمہ حدیث کی تصانیف میں جو اہل بدعت کی روایات نظر آتی ہیں وہ کسی منفعلانہ ذہنیت کے زیر اثر یا مجبوری کے باعث ہرگز جگہ نہ پا سکی ہیں بلکہ ہر محدث نے اپنے مقررہ معیار کے مطابق تحقیق وتثبت کے تمام تقاضے پورے کرنے کے بعد ہی ان کو قبول کیا ہے۔

جہاں تک آخری ان سطور کا تعلق ہے جن میں شیعوں وغیرہ سے روایت لینے کے نتائج کا تذکرہ کیا گیا ہے تو اس ضمن میں میں صرف یہ کہنا چاہوں گا کہ کاش اصلاحی صاحب یہاں شیعوں وغیرہ سے روایت لینے کے جو نتائج برآمد ہوئے ہیں اس کو مفصل نہیں تو مختصراً ہی بیان کر دیتے تاکہ ہمیں بھی اس پر تبصرہ کرنے میں سہولت ہوتی، بہر حال جب

اصلاحی صاحب نے ہی اس پر کوئی کلام نہیں کیا ہے تو ہم بھی اس پہلو پر روشنی ڈالنے سے گریز کرتے ہیں۔

آگے چل کر اصلاحی صاحب نے اس ضمن میں جو یاددہانی فرمائی ہے اس کا مفہوم اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکا کہ ''گہر اور پشیز میں امتیاز سے محروم'' سے ان کا اشارہ کس کی جانب ہے؟ کہیں اس سے مراد امام بخاریؒ، امام مسلم، امام ابوداود، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن ماجہ، امام احمد بن حنبل، امام شافعی، امام ابن ابی لیلی، امام سفیان ثوری، امام حاکم، امام ابن حبان، امام یزید بن ہارون، امام طاؤس، امام عبدالرحمٰن بن مہدی، امام ابوحنیفہ، قاضی ابو یوسف، ابن دقیق العید، ابن حجر عسقلانی، نووی، جلال الدین سیوطی اور شاہ عبدالحق محدث دہلوی وغیرہم رحمہم اللہ تو نہیں ہیں؟ کہ جو مبتدعین کی روایات کو بالکلیہ رد کرنے کے قائل نہیں تھے۔ اگر واقعی جناب اصلاحی صاحب کی نگاہ میں جمہور محدثین ''گہر اور پشیز'' نیز ''زہر وتریاق'' میں امتیاز کرنے سے محروم تھے تو ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اللہ عزوجل نے یہ صلاحیت خصوصی طور پر صرف اصلاحی صاحب میں ہی ودیعت فرمائی ہے؟ حق تو یہ ہے کہ اس تمام بحث میں جناب اصلاحی صاحب نے اپنے قارئین کو (باوجود خود گہر اور پشیز میں امتیاز سے محروم ہونے کے) زہر ہلاہل کو تریاق بتا کر نگل لینے کے لئے پیش کیا ہے۔

جہاں تک مبتدعین سے روایت لینے کے متعلق امام مالک، امام حسن بصری، امام ابن سیرین اور قاضی ابوبکر وغیرہم رحمہم اللہ کے مطلقاً منع کرنے کا تعلق ہے تو یہ موقف مذہب مختار کی روشنی میں غیر منصفانہ اور مردود ہے اور اسے آں رحمہم اللہ کی اجتہادی خطا ہی تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس کی تفصیل ''سند کی عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو۔ اصلاحی صاحب کی نظر میں (سند کا تیسرا خلاء اور اس کا جائزہ)'' کے تحت گزر چکی ہے۔

اختتام پر ''خلاصہ بحث'' کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''دین کا تحفظ صحیح علم سے ممکن ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ علم دین کے بنیادی ذرائع یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول کی صحیح معرفت حاصل ہو۔ دین کی حفاظت کے لئے جس چیز کی ضرورت ہے وہ ہے پکا، مضبوط اور محکم ایمان اور ہر قیمت پر صحیح علم کی طلب وجستجو۔

سنت رسول کے جاننے کے ذرائع میں حدیث کی روایت خاص اہمیت رکھتی ہے۔ حدیث کی حیثیت سنت کے ریکارڈ کی ہے۔ علم رسول کو محفوظ کرنے کے لئے ہمارے عظیم ائمہ حدیث کی مساعی یقیناً قابل قدر ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وضع حدیث کا فتنہ بھی اپنا اثر چھوڑے بغیر نہیں رہا۔ اس کے محرکات نیک اور بد، دونوں تھے۔ اس فتنہ سے علم حدیث کو بچانے کے لئے اس سے کہیں زیادہ مستعدی کی ضرورت تھی جتنی کہ ائمہ حدیث نے دکھائی۔ چنانچہ ان کی بعض کمزورراویوں کی بنا پر وضعی حدیثوں نے بھی حدیث کی امہات کتب میں جگہ پالی۔

اس وقت دین میں تحقیق کرنے والے ہر شخص کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اس بات کی پوری پوری تسلی

کرے کہ وہ جس حدیث پر انحصار کر رہا ہے وہ واقعی حدیث رسول ہے اور کتاب اللہ کی کسوٹی پر پوری اترتی ہے اور اس میں مبتدعین نے کوئی ملاوٹ نہیں کی۔"(۱)

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا قطعاً غلط، بے بنیاد اور خلاف واقعہ ہے کہ "اس فتنہ سے علم حدیث کو بچانے کے لئے اس سے کہیں زیادہ مستعدی کی ضرورت تھی جتنی کہ ائمہ نے دکھائی" — ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اصلاحی صاحب نے محدثین کے وسائل وذرائع، ان کی مستعدی اوران کے اخلاص — غرض اس باب میں ان کی تمام جہود وسعی اور اس کے ثمرات کا بغور مطالعہ نہیں کیا ہے ورنہ ایسی بات ہرگز نہ کہہ سکتے تھے۔ یہ اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے، لیکن ہمیں امید ہے کہ ان شاء اللہ قارئین کو گذشتہ صفحات پر پھیلی ہوئی طویل بحثوں کے مطالعہ سے اس بات کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور ہو چکا ہوگا کہ ائمہ حدیث علم حدیث کو فتنۂ وضع حدیث سے بچانے کے لئے کس قدر مستعد اور حساس تھے۔ امہات الکتب میں بعض موضوع احادیث کی موجودگی کا جو سبب اصلاحی صاحب نے یہاں بیان کیا ہے (یعنی "محدثین کی بعض کمزور آراء") تو وہ بھی خلاف واقعہ اور کتب العلل پر ان کی کوتاہ نظری کا ثبوت ہے۔ البتہ آں محترم کا یہ مطالبہ قطعاً درست ہے کہ "اس وقت دین کی تحقیق کرنے والے ہر شخص کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اس بات کی پوری پوری تسلی کرے کہ وہ جس حدیث پر انحصار کر رہا ہے وہ واقعی حدیث رسول ہے......اور اس میں مبتدعین نے کوئی ملاوٹ نہیں کی ہے" — اصلاحی صاحب نے اس مطالبہ کے ساتھ دو شرائط بھی بیان کی ہیں، پہلی یہ کہ "کتاب اللہ کی کسوٹی پر" پورا اترنا۔ تو ہمیں آں موصوف کی اس شرط سے شدید اختلاف ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ اگلے ابواب میں پیش کی جائے گی۔ اور دوسری شرط یہ کہ "اس میں مبتدعین نے کوئی ملاوٹ نہ کی ہو"۔ ہمارے لئے یہاں صرف "مبتدعین" کی ملاوٹ سے آں محترم کا الرجک (حساس) ہونا باعث تعجب ہے۔ انصاف کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس شرط کو یوں بیان کرتے: "اس میں واضعین نے کوئی ملاوٹ نہ کی ہو۔"

حاصل مطالعہ

زیر تبصرہ عنوان کا تقاضا تھا کہ مضمون میں وضع حدیث کے تمام محرکات پر بحث کی جاتی لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مذکورہ بالا صرف چند محرکات کے علاوہ باقی ماندہ محرکات کا تذکرہ تک نہیں کیا گیا۔ اگر اسے آں محترم کی کوتاہ نظری پر محمول نہ کیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ آنجناب نے عنوان زیر بحث کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔

• • •

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص ۱۴۲

انکارِ حدیث کا نیا روپ

اصلاحی اسلوبِ تدبرِ حدیث

تالیف
غازی عزیر

مکتبہ قدوسیہ

فہرست عنوانات

نمبر شمار | عنوانات | صفحہ

باب ہشتم

باب نہم

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ
	● مختصر تعلیمی کوائف	۳۳۵
	● تصنیفی خدمات	۳۳۵
	● امام مسلمؒ کے فضائل ومحاسن مشاہیر امت کی نظر میں	۳۳۵
	● صحیح مسلم کی تألیف اور کتب حدیث میں اس کا مقام	۳۳۷
	● صحیح مسلم میں احادیث کی تعداد	۳۳۸
	● صحیح مسلم کی امتیازی خصوصیات	۳۳۸
	● ''صحیح البخاری'' اور ''صحیح مسلم'' کا موازنہ	۳۳۹
۲۹	امام ابن شہاب الزہریؒ اور ان کی علمی خدمات	۳۴۳
	● نسب، اساتذہ وتلامذہ	۳۴۳
	● امام زھریؒ بحیثیت اول جامع حدیث	۳۴۴
	● امام زہریؒ بحیثیت ایک عظیم محدث، مشاہیر امت کی نظر میں	۳۴۶
	● امام زہریؒ پر بعض علمی تنقیدات:	۳۵۱
	(۱) امام زہریؒ اور وصف تدلیس	۳۵۱
	(۲) امام زہریؒ اور وصف ارسال	۳۵۳
	● امام زہریؒ پر بعض غیر عالمانہ تنقیدات	۳۵۵
	● امام زہریؒ کے تشیع کی حقیقت:	۳۵۷
	(۱) پہلی وجہ	۳۵۷
	(۲) دوسری وجہ	۳۵۸
	(۳) تیسری وجہ	۳۵۹
	(۴) چوتھی وجہ	۳۶۰
۳۰	اختتامیہ	۳۶۹

●●●

باب ہشتم

حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے اساسی کسوٹیاں اصلاحی صاحب کی نظر میں

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے اساسی کسوٹیاں'' کے زیرعنوان یہ باب بھی اصلاً محترم اصلاحی صاحب کا ایک مضمون ہے جو کہ جزو کتاب بننے سے قبل رسالہ ''تدبر'' لاہور (۱) میں شائع ہو چکا ہے۔ ذیل میں ہم آں موصوف کے ارشادات کا جائزہ لیں گے، فرماتے ہیں:

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے ہمارے نزدیک چھ بنیادی اصول ہیں جن کی حیثیت فن حدیث میں اساسی کلیات کی ہے۔ ان اصولوں کی رہنمائی میں رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب روایات کے صحیح اور سقیم میں نہ صرف یہ کہ امتیاز آسان ہو جاتا ہے، بلکہ علم حدیث سے کما حقہ فیض یاب ہونے کے لئے حدیث کے طالب علم کو ان کا ہمیشہ پیش نظر رکھنا ازبس ضروری ہے۔

یہ ایک نہایت حساس موضوع ہے اس لئے ہم اس امر کا اہتمام ضروری خیال کرتے ہیں کہ اپنے مباحث کی بنیاد احادیث رسول اور سلف صالحین کے ارشادات ہی پر رکھیں، اپنی جانب سے کوئی بات نہ کہیں۔ اس موضوع پر پیچھے بھی بعض ضروری باتیں عرض کی جا چکی ہیں۔ یہاں مقصود ان کو ایک ضابطہ کے تحت لانا ہے تا کہ پوری بحث سمٹ کر سامنے آ جائے۔

ہمارے سلف میں اصول حدیث پر خطیب بغدادی علیہ الرحمۃ کو سند کی حیثیت حاصل ہے۔ انہوں نے نہایت تفصیل کے ساتھ تمام ضروری مباحث اپنی شاندار کتاب 'الکفایہ فی علم الروایہ' میں پیش کئے ہیں۔ ہماری یہ بحث بیشتر اس کے مندرجہ ذیل ابواب سے مستنبط ہے:

۱-باب فی وجوب اطراح المنکر والمستحیل من الأحادیث ـــ یعنی منکر اور ناممکن حدیثوں کے رد کر دینے کے وجوب کے بیان میں۔

۲-باب ذکر ما یقبل فیه خبرالواحد ولا یقبل فیه ـــ یعنی خبر واحد کن کن صورتوں میں قابل قبول ہوگی اور کن کن صورتوں میں قبول نہیں کی جائے گی، انہوں نے پورے استقصاء کے ساتھ اس موضوع پر بحث کی ہے اور رد وقبول کے لئے پہلی کسوٹی یہ قرار دی ہے۔'' (۲)

اس باب کے تحت جناب اصلاحی صاحب نے حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے چھ بنیادی اصول

---

(۱) رسالہ تدبر لاہور عدد شمارہ ۱۵ مجریہ ماہ ستمبر ۱۹۸۵ء (۲) مبادئ تدبر حدیث، ص ۵۷-۵۸

بیان کئے ہیں جن کی حیثیت بقول آں موصوف ''فن حدیث میں اساسی کلیات کی ہے'' ــــــ بلا شبہ یہ ایک نہایت حساس موضوع ہے۔ ذیل میں ہم آں محترم کے بیان کردہ ان تمام اصول کے ساتھ اس قول کا جائزہ بھی لیں گے کہ آیا ''علم حدیث سے کما حقہ فیض یاب ہونے کے لئے حدیث کے طالب علم کو ان (اصول) کا ہمیشہ پیش نظر رکھنا ازبس ضروری ہے'' یا نہیں؟

جہاں تک اصلاحی صاحب کا خطیب بغدادی (۴۶۳ھ) رحمہ اللہ کو اصول حدیث پر سند کی حیثیت سے یاد کرنے کا تعلق ہے تو راقم کو اس بات سے قدرے اختلاف ہے، کیونکہ آں رحمہ اللہ نے اپنی مشہور کتاب ''الکفایہ'' میں جا بجا ضعیف و موضوع روایات کو بیان کر کے ان پر سکوت اختیار کیا ہے، حالانکہ ان روایات کے علل آں رحمہ اللہ جیسے بالغ النظر محدث پر ہرگز مخفی نہیں رہ سکتے۔ لیکن یہ اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔ علامہ خطیب بغدادی رحمہ اللہ کی اصول حدیث کے فن پر دو کتابیں زیادہ شہرت یافتہ ہیں: (۱) الکفایہ فی علم الروایہ: اور (۲) الجامع لاخلاق الراوی وآداب السامع، اور ان میں سے بلا شبہ کتاب ''الکفایہ'' وسعت معلومات کے اعتبار سے بہت مفید اور اہم ہے لیکن اس پر آنکھ بند کر کے قطعی طور پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس فن پر لکھی جانے والی دوسرے مصنفین کی کتب بھی اپنی افادیت واہمیت میں ''الکفایہ'' سے کسی طرح کم نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے بعض تو حسن ترتیب کے اعتبار سے اپنا ثانی نہیں رکھتیں۔ کاش اصلاحی صاحب نے صرف ''الکفایہ'' پر ہی تکیہ کرنے کی بجائے اس فن پر دوسرے مصنفین کی کتب مثلاً: المحدث الفاصل بین الراوی والواعی للقاضی ابی محمد حسن بن عبدالرحمٰن الرامہرمزی (۳۶۰ھ)، معرفۃ علوم الحدیث لابی عبداللہ محمد بن عبداللہ الحاکم نیشاپوری (۴۰۵ھ)، المستخرج علی معرفۃ علوم الحدیث لابی نعیم احمد بن عبداللہ الاصفہانی (۴۳۰ھ)، الجامع لاخلاق الراوی وآداب السامع لابی بکر الخطیب (۴۶۳ھ)، الالماع الی معرفۃ اصول الروایۃ وتقیید السماع للقاضی عیاض (۵۴۴ھ)، ما لایسع المجتہد جہلہ لابی حفص میانجی (۵۸۰ھ)، علوم الحدیث لابی عمر الشہرزوری المعروف بابن الصلاح (۶۴۳ھ)، التقریب والتیسیر لمعرفۃ سنن البشیر والنذیر للنووی (۶۷۶ھ)، نظم الدرر فی علم الاثر لزین الدین العراقی (۸۰۶ھ)، الفیۃ الحدیث للعراقی، فتح المغیث فی شرح الفیۃ الحدیث للعراقی، نخبۃ الفکر فی مصطلح اہل الاثر لابن حجر عسقلانی (۸۵۲ھ)، فتح المغیث فی شرح الفیۃ الحدیث للسخاوی (۹۰۲ھ)، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی للسیوطی (۹۱۱ھ)، المنظومۃ البیقونیۃ للشیخ عمر بن محمد البیقونی (۱۰۸۰ھ)، توضیح الأفکار لأمیر الصنعانی (۱۱۸۲ھ)، قواعد التحدیث للقاسمی (۱۳۳۲ھ) اور توجیہ النظر للجزائری (۱۳۳۸ھ) وغیرہ کی طرف بھی مراجعت مفید فرما لیتے۔

جناب اصلاحی صاحب کی تجویز کردہ پہلی اساسی کسوٹی پر تبصرہ کرنے سے قبل ہم ذیل میں اس سے ہی متعلق ایک ضروری نکتہ کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں۔

کیا کسی کے کشف والہام یا انوار القلوب اور ذوق سے احادیث نبوی ثابت ہوتی ہیں؟

عام صوفیاء کا خیال ہے کہ جب کسی انسان کے اعمال باطنی درست ہو جاتے ہیں تو اس کا قلب جو تمام اعمال کا محل ومرکز ہے رمز آشنائے حق ہو جاتا ہے اور اس پر غیب کے معانی ومعارف اور حقائق منکشف ہو جاتے ہیں، بالفاظ دیگر یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ اسے اس علم تک رسائی ممکن ہو جاتی ہے جو منجانب اللہ براہ راست ہے۔ اسی چیز کو صوفیاء کی اصطلاح میں ''معرفت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شیخ ابو طالب مکی اس علم کے متعلق لکھتے ہیں:

"هذا هو العلم النافع الذی بين العبد وبين الله تعالى وهو الذی يلقاه به۔"(١)

شیخ محی الدین ابن عربی کا قول ہے:

"آخذوه عن الله القاه فی صدورهم من لدنه رحمة بهم و عناية سبقت لهم عند ربهم كما قال فی عبده حضر۔"(٢)

اور شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں:

''اللہ تک پہنچانے والے راستے دو قسم کے ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جو نبی کے واسطہ سے خلق تک پہنچا......دوسرا وہ ہے جو اللہ اور اس کے بندہ کے درمیان ہے......اصلاً اس طریقہ میں کوئی بھی درمیانی واسطہ نہیں ہے۔''(٣)

آں جناب ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''......اس کی پہلی قسم تو وہ ہے جس کی وحی الٰہی اور تعلیمات انبیاء نے تلقین فرمائی......اور دوسری وہ ہے جسے الہام اور معارف اولیاء نے متعین کیا ہے۔''(٤)

اصحاب معرفت (صوفیاء) کا یہ بے واسطہ الہامی طریقہ انبیاء ورسل نیز اہل سنت والجماعت کے طریقہ کے بالکل برعکس بڑے بلند و بالا دعووں کا حامل رہا ہے، مثلاً بایزید بسطامی اپنے اس عارفانہ علم کے متعلق فرماتے ہیں:

"أخذتم علمكم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحی الذی لايموت."(٥) یعنی ''تم اہل شریعت نے اپنا علم فوت شدہ لوگوں سے حاصل کیا ہے اور ہم نے اپنا علم اس ذات سے حاصل کیا ہے جو ابدی زندہ ہے۔''

اسی طرح شیخ محی الدین ابن عربی کا قول ہے:

"حدثنی قلبی عن ربی۔"(٦) یعنی ''میرے دل نے میرے رب سے روایت کی ہے۔''

---

(١) قوت القلوب ١/١٩٨ — (٢) الفتوحات المکیۃ ٢/٢٥٤ — (٣) فیوض الحرمین، ص ٥٠
(٤) التفہیمات الالٰہیہ، ص ٢٨ — (٥) الفتوحات المکیۃ ٢/٢٣٥ — (٦) نفس مصدر ١/٥٧

گویا ایک عارف باللہ اپنے اس الہامی طریقہ سے علوم شریعت کی صحت کو پرکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے، لیکن امام ابن الجوزیؒ ان نام ونہاد اصحاب معرفت کی مذکورہ بالا شطحات پر سخت برافروختہ ہو کر فرماتے ہیں:

''جس شخص نے ''حدثني قلبي عن ربي'' کہا اس نے در پردہ اس بات کا اقرار کیا کہ وہ رسول اللہ ﷺ سے مستغنی ہے اور جو شخص ایسا دعوی کرے وہ کافر ہے۔''(۱)

اسی طرح امام ابن قیمؒ عارفین کے قول ''حدثني قلبي عن ربي'' پر سخت تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اگر عبدالرزاقؒ وغیرہ (یعنی محدثین) نہ ہوتے اور "أخبرنا" و "حدثنا" کے الفاظ روایت نہ ہوتے تو دین دوسرے لوگوں تک ہرگز نہ پہنچتا۔ جو شخص ''اخبرنا'' کے علاوہ کسی اور چیز کا قائل ہے تو وہ صوفیانہ خیالات، فلسفیانہ قیاس اور نفسانی آراء کا قائل ہے، ''أخبرنا'' و ''حدثنا'' کے بعد تو صرف متکلمین کے شبہات، منحرفین کی آراء، صوفیاء کے خیالات اور فلسفیوں کی قیاس آرائیاں ہی باقی رہ جاتی ہیں، اور ہر راستہ جس کی دلیل قرآن وحدیث میں موجود نہ ہو بلاشبہ وہ شیطان رجیم کا ہی راستہ ہے۔''(۲)

کبھی ان اصحاب معرفت کی روح کسی حدیث کی صحت جاننے کے لئے براہ راست رسول اللہ ﷺ سے ملاقی ہو کر بھی نفس الامر کا سماع کر لیتی ہے، چنانچہ بہت سی ایسی احادیث، جن کو علمائے شریعت اصولاً درست اور صحیح مانتے ہیں، انہیں عارفین اپنے کشف والہام یا حق شناس ذوق کے ذریعہ غیر صحیح سمجھ کر ان پر ترک عمل کو دعوت دیتے ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علمائے شریعت اصولاً جس چیز پر ضعف طرق یا کسی وضاع راوی کی موجودگی کے باعث عمل کو متروک قرار دیتے ہیں وہ مکاشفات عارفین کے نزدیک نفس الامر میں صحیح اور قابل عمل سمجھی جاتی ہے جیسا کہ محی الدین ابن عربی نے اپنے ''مکتوبات''(۳) اور ''الفتوحات المکیۃ'' وغیرہ کے متعدد مقامات پر لکھا ہے:

"عرفت صحة الحديث بصحة كشفه وصحة كشفه بصحة الحديث."

علامہ محمد اسماعیل عجلونی الجراحیؒ عارفین کے اس طریقۂ تصحیح وتضعیف پر اعتماد ویقین رکھتے ہوئے محی الدین ابن عربی سے ناقل ہیں:

''کبھی حدیث طریق روایت کے اعتبار سے صحیح ہوتی ہے مگر جب اسے مکاشف رسول اللہ ﷺ کے حضور میں پیش کرتا ہے تو اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ صحیح نہیں ہے، پس وہ اس کا موضوع ہونا جان لیتا ہے، لہذا اس پر عمل ترک کر دیتا ہے خواہ اہل نقل (محدثین) صحت طرق کی بناء پر اس پر عمل کرتے ہوں، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی

---

(۱) تلبیس ابلیس، ص ۳۷۴

(۲) ابن قیم الجوزیہ، عصرہ ومنہجہ وآراؤہ لعبدالعظیم عبدالسلام شرف الدین، ص ۴۴۱

(۳) رسائل لابن عربی، ص ۴

حدیث ضعف اسناد یعنی رواۃ میں کسی وضاع کی موجودگی کے باعث متروک العمل ہوتی ہے لیکن نفس الامر میں وہ بمطابق سماع مکاشف از روح حین القاءہ علی رسول اللہ ﷺ صحیح ہوتی ہے۔''(۱)

کشف، الہام، القاء، فراست، انوار قلوب اور ذوق وغیرہ کے ذریعہ کسی حدیث پر صحت، ضعف، وضع کذب اور صدق اخبار کا حکم لگانا محدثین کے متفقہ طریقہ واصول سے انحراف اور اصحاب معرفت کا عام مزاج ہے۔ متقدمین میں بایزید بسطامی سے لے کر شیخ محی الدین ابن عربی اور ابوطالب مکی تک تمام عارفین نے اور ان کے متاثرین میں سیوطی و خلعی سے شاہ ولی اللہ دہلوی تک سبھی نے الہام، کشف، منامات اور ذوق کے ذریعہ تصحیح احادیث کو جائز رکھا ہے۔ ''اصحاب معرفت'' کی مشہور کتاب ''فصوص الحکم'' کے متعلق محی الدین ابن عربی کا دعوی ہے کہ اس کا تمام مواد رسول اللہ ﷺ نے حالت خواب میں اس کو القاء کیا تھا۔ اسی طرح شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی ''الدر الثمین'' میں مکاشفات کے ذریعہ چالیس حدیثیں روایت کی ہیں جن میں سے بیشتر نہ صرف تمام ائمہ حدیث کے نزدیک بدترین موضوع اور خانہ ساز ہیں بلکہ بعض تو عقل سلیم سے بھی معارض ہیں۔

اصحاب معرفت اور اصحاب ذوق کی اس روش کے برخلاف بیشتر محدثین اور جمہور علمائے اسلام اس بات پر متفق ہیں کہ کسی فرد کی فراست، القاء مکاشفات، الہامات، منامات اور ذوق وغیرہ سے احادیث نبوی ثابت نہیں ہوتیں، اور نہ ہی ان سے شریعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں خواہ وہ شخص زہد و تقوی، صدق و احسان، اخلاص و ایمان اور علم و معرفت میں کتنا ہی اعلی و ارفع مقام کا حامل کیوں نہ ہو، کیونکہ قرآن و سنت کے سوا جو کچھ بھی ہے اس کے متعلق اس بات کی کوئی ضمانت نہیں ہوتی کہ جو اطلاعات یا کشف و فراسات نیز الہامات وغیرہ اہل ایمان و تقوی یا اہل صدق و اخلاص کے قلوب میں القاء کئے جاتے ہیں وہ شیطان کی تلبیس نہیں بلکہ منجانب اللہ ہی ہوتے ہیں؟ اور فراست و ذوق تو ویسے بھی قیاس و تخمینہ سے عبارت ہے، حالانکہ دین کی بنیاد کسی مشتبہ اور مشکوک امر یا قیاس و تخمینہ پر نہیں رکھی جا سکتی ہے۔

شیخ عبدالرحمان بن یحییٰ المعلمی الیمانیؒ وغیرہ فرماتے ہیں:

''یہ شریعت اس بات کی متقاضی ہے کہ کشف دین میں صالح استناد نہ ہو۔''(۲)

ملا علی قاری الہرویؒ ''شرح شرح النخبہ'' میں فرماتے ہیں:

''کشف و الہام اس مبحث (تصحیح و تضعیف احادیث) سے غلطی کے احتمال کی وجہ سے خارج ہیں۔''(۳)

علامہ محمد جمال الدین قاسمیؒ نے ''قواعد التحدیث'' میں ایک عنوان یوں قائم کیا ہے:

---

(۱) الفتوحات المکیۃ ۲/۳۹۹ وکذا فی کشف الخفاء ومزیل الالباس ۱/۹

(۲) التنکیل بما فی تانیب الکوثری ۲/۲۴۱

(۳) کما فی مقدمۃ تحفۃ الاحوذی، ص ۱۵۲-۱۵۳

"الرد على من يزعم تصحيح بعض الأحاديث بالكشف بأن مدار الصحة على السند۔"(۱) یعنی "اس شخص کا رد جو بعض احادیث کی بذریعہ کشف تصحیح کا دعویدار ہو کیوں کہ صحت حدیث کا دارومدار سند پر ہوتا ہے۔"

اور اس کے تحت فرماتے ہیں:

"یہ بات ہر خاص و عام کو معلوم ہے کہ احادیث نبوی کشف اور انوار قلوب وغیرہ سے نہیں بلکہ اسانید (جیسے ٹھوس ثبوت کی بناء پر) ثابت ہوتی ہیں۔"(۲)

اسی طرح جناب اصلاحی صاحب کے استاذ حدیث علامہ عبدالرحمان مبارکپوریؒ وغیرہ بھی فرماتے ہیں:

"تصحیح حدیث کا مدار صرف اسناد پر ہوتا ہے۔"(۳)

کشف والہام وغیرہ کی حیثیت کی اس وضاحت کے بعد یہاں کچھ بزرگ شخصیات کی ان عبارتوں کا تذکرہ کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے جو عموماً فریق ثانی کی جانب سے اس سلسلہ میں بطور تائید پیش کی جاتی ہیں:

شیخ محمد جمال الدین قاسمیؒ نے "بيان أن القلب السليم إشرافا على معرفة الموضوع۔" کے زیر عنوان شیخ ابوالحسن علی بن عروہ الحنبلی کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

"قلب اگر نقی، نظیف اور زکی ہو، اس میں حق و باطل، صدق و کذب اور ہدایت و گمراہی میں تمیز کرنے کی صلاحیت ہو، اور اسے نور نبوی سے کچھ روشنی اور ذوق ملا ہو تو اس پر از خود امور کے خبایا، اشیاء کے دسائس اور صحیح و سقیم ظاہر ہو جاتے ہیں، خواہ رسول اللہ ﷺ پر گڑھے گئے الفاظ کے متن کو صحیح اسناد پر چڑھا دیا جائے یا صحیح متن کو ضعیف اسناد پر۔ اگر اس کو تمیز و شناخت کا موقع دیا جائے تو وہ اس کو چکھ کر ہی غث و سمین اور صحیح و سقیم میں تمیز کر لیتا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے الفاظ کا جس عاقل نے مزہ چکھا ہے وہ اس پر مخفی نہیں رہ سکتے ...... (اس بحث کا) مقصود یہ ہے کہ موضوع حدیث کو موضوع کی حیثیت سے واضع کے اقرار سے پہچانا جا سکتا ہے یا رکاکت لفظ سے یا اس کے علاوہ بھی۔ ہم نے اشارہ کیا ہے کہ اہل ایمان و تقوی اور اہل صدق و اخلاص کے قلوب میں اللہ عزوجل اطلاعات و کشف اور فراسات والہامات القاء کرتا ہے جس سے وہ صادق کے صدق، کاذب کے کذب، واضعین کے وضع اور صحیح و مکذوب اخبار کو پہچان لیتے ہیں۔ چنانچہ ابوسلیمان دارانی احمد بن عاصم انطاکی کو حدت فراست کے باعث "جاسوس القلب" کہا جاتا تھا الخ۔"(۴)

لیکن افسوس کہ شیخ ابوالحسن علی بن عروہ الحنبلی اپنے مندرجہ بالا دعاوی کی تائید میں کوئی قوی اور قطعی نص پیش

(۱) قواعد التحدیث، ص ۱۸۳ (۲) نفس مصدر، ص ۱۸۳-۱۸۵، ملخصاً

(۳) مقدمہ تحفۃ الاحوذی، ص ۱۵۲-۱۵۳

(۴) قواعد التحدیث، ص ۱۶۵-۱۶۷ (بحوالہ الکواکب لابی الحسن ملخصاً)

نہیں کر سکے ہیں۔ان کے ان دعاوی کا پورا دار ومدار "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله." (۱) اور "ماأخلص عبد العبادة لله تعالى أربعين يوما إلا أجرى الله الحكمة على قلبه وأنطق بها لسانه." (۲) جیسی کمزور اور ضعیف روایات نیز بعض اسلاف کے محض اقوال پر ہے، حالانکہ دین میں نہ ضعیف احادیث لائق احتجاج ہوتی ہیں اور نہ اقوال الناس۔

ایک مرتبہ کسی شخص نے امام ابن قیمؒ سے سوال کیا کہ کیا سند حدیث پر نظر کئے بغیر بھی کسی موضوع حدیث کو پہچانا جاسکتا ہے؟ آں رحمہ اللہ نے اس سلسلہ میں عارفین کے مکاشفات، الہامات، القاء، فراست اور انوار القلوب کی بجائے ناقدین حدیث کے شخصی ذوق کو ترجیح دیتے ہوئے فرمایا:

''یہ سوال عظیم القدر ہے۔اسے وہی لوگ جان سکتے ہیں جو سنت صحیحہ کی معرفت میں ڈوبے ہوئے ہوں حتی کہ صحیح احادیث کی معرفت ان کے خون اور گوشت میں سرایت کر چکی ہو، انہیں اس میں ملکہ اور سنن وآثار کی معرفت میں شدید اختصاص پیدا ہو گیا ہو اور وہ سیرت رسول علیہ الصلاۃ والسلام کی معرفت کے علاوہ اس امر کو بھی جانتا ہو کہ آں ﷺ کن امور کا حکم دیتے اور کن باتوں سے منع فرماتے تھے؟ کون کونسی چیزیں آں ﷺ نے دیں؟ کن کن چیزوں کی طرف آپ نے بلایا؟ کن کن چیزوں کو آپؐ نے پسند یا ناپسند فرمایا؟ اور کن چیزوں کو آپؐ نے امت کے لئے مشروع فرمایا؟ ـــــ ان تمام امور کے متعلق اسے اتنا ملکہ حاصل ہو گیا ہو کہ گویا جیسے وہ خود صحابہؓ کی طرح نبی ﷺ سے ہر وقت ملتا جلتا رہا ہو، اسی طرح آپؐ کے احوال، آپؐ کی عادات وشمائل، آپ کے اقوال وافعال، کس بات کے جائز ہونے کی خبر آپؐ نے بیان فرمائی اور کس شیٔ کے ناجائز ہونے کی خبر دی؟ وغیرہ ـــــ ان تمام امور سے وہ اس حد تک واقف ہو کہ ان کی معرفت میں کوئی اس کا ثانی نہ ہو، کیونکہ ہر متبع کی اپنے متبوع کے ساتھ یہی شان ہوتی ہے ـــــ اور اس میں یہ تخصیص بھی ہونی چاہیئے کہ وہ آپؐ کے اقوال وافعال کا علم حاصل کرنے کا بیحد حریص ہو اور اس بات کی تمیز کر سکے کہ کس شیٔ کی نسبت آں ﷺ کی طرف درست ہے اور کس شیٔ کی نسبت غلط؟ کیونکہ آپؐ اور تمام لوگوں کی طرح نہیں ہیں۔مقلدین کا بھی اپنے ائمہ کے ساتھ یہی قاعدہ ہے کہ وہ اپنے ائمہ کے اقوال، ان کی نصوص، مذہب، طریقہ کار اور ان کا مشرب اس حد تک پہچانتے ہیں کہ کوئی دوسرا انہیں پہچانتا۔'' (۳)

اسی طرح علامہ عمر بن رسلان البلقینیؒ (۸۰۵ھ) فرماتے ہیں:

---

(۱) ملاحظہ ہو راقم کا مضمون طبع در ہفت روزہ الاعتصام لاہور ج ۴۴ عدد ۳، ۵، ۷ مجریہ ۱۷، ۳۱ رجنوری تا ۱۴ رفروری ۱۹۹۲ء وسہ ماہی محدث لاہور ج ۲۳، ۲۴ عدد شمارہ ۴، ۱ مجریہ ماہ اکتوبر ۱۹۹۲ء

(۲) ملاحظہ ہو راقم کا مضمون طبع در ماہنامہ محدث لاہور ج ۱۹، عدد ۱۱، مجریہ ماہ جون ۱۹۸۹ء و ماہنامہ محدث بنارس ج ۶ عدد ۹ مجریہ ماہ ستمبر ۱۹۸۸ء بعنوان ''چلہ کشی محدثین کی نظر میں''

(۳) المنار المنیف لابن قیم، ص ۴۴ وکذا فی الأسرار المرفوعہ للقاری، ص ۲۹۱ وقواعد التحدیث للقاسمی، ص ۱۶۴، ۱۶۵

’’بے شک حدیث کے نقادوں کو وہ ملکہ حاصل ہو جاتا ہے جس سے کہ وہ موضوع احادیث کو پہچان لیتے ہیں۔ اس بات کی شہادت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کی سالہا سال خدمت کرتا رہے تو اسے پتہ چل جاتا ہے کہ وہ کونسی چیز پسند اور کونسی چیز ناپسند کرتا ہے؟ ایسی صورت میں اگر کوئی دوسرا انسان یہ دعوی کرے کہ وہ کسی چیز کو ناپسند کرتا ہے تو خدمتگار فوراً جان لیتا ہے کہ وہ واقعۃً اسے پسند کرتا ہے یا ناپسند، لہٰذا وہ صرف اس دعوی کو سن کر ہی اس کی تکذیب یوں کر سکتا ہے کہ ’’وہ اس چیز کو ناپسند کرتا ہے۔‘‘(۱)

یہ وہی فکر ہے جس کی طرف علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اس طرح اشارہ فرمایا ہے کہ اکثر اوقات حدیث کے الفاظ کے پیش نظر بھی اس کے موضوع ہونے کا فیصلہ صادر کیا جاتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کثرت ممارست کی بناء پر محدثین میں ایک ایسا قوی ملکہ پیدا ہو جاتا ہے کہ اس کی اساس پر وہ فوراً پہچان لیتے ہیں کہ حدیث میں وارد شدہ کون سے الفاظ رسول اللہ ﷺ کے ہو سکتے ہیں اور کون سے نہیں ہو سکتے؟ آپؒ کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"كثيرا ما يحكمون بالوضع باعتبار أمور ترجع إلى المروى وألفاظ الحديث. وحاصله يرجع إلى أنه حصلت لهم لكثرة محاولة ألفاظ النبي ﷺ هيئة نفسانية، وملكة قوية، يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبوة وما لا يجوز."(۲)

(اس بارے میں علامہ شیخ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ کی دو تنبیہات بھی جو حضرت ابو حمیدؓ کی حدیث کے ضمن میں آگے مذکو ہیں: لائق ملاحظہ ہیں۔)

علامہ خطیب بغدادیؒ وغیرہ نے جلیل القدر تابعی ربیع بن خثیم سے روایت کی ہے:

"إن من الحديث حديثاً له ضوء كضوء النهار نعرفه وإن من الحديث حديثاً له ظلمة كظلمة الليل ننكره."(۳)

یعنی ’’حدیثوں میں بعض ایسی حدیث ہوتی ہیں جن پر روز روشن کی سی تابانی ہوتی ہے، ہم ان کو پہچان لیتے ہیں اور حدیثوں میں سے بعض حدیثیں ایسی ہوتی ہیں جن پر شب دیجور کی سی سیاہی ہوتی ہے۔ ہم ان کو قبول کرنے سے اباء کرتے ہیں۔‘‘

اس قول کی تخریج خطیب بغدادیؒ کے علاوہ ابن سعدؒ نے ’’الطبقات الکبری‘‘(۴) میں، رامہرمزیؒ نے ’’المحدث الفاصل‘‘(۵) میں، فسویؒ نے ’’المعرفۃ والتاریخ‘‘(۶) میں، وکیعؒ نے ’’الزہد‘‘(۷) میں، امام احمد بن حنبلؒ

---

(۱) محاسن الاصطلاح للبلقینی، ص ۳۱۵، تدریب الراوی ۱/۲۷۶

(۲) الاقتراح، ص ۲۳۱، ۲۳۲، وکذا فی النکت لابن حجر ۲/۶۱۹، تنزیہ الشریعہ ۱/۶، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵، قواعد التحدیث، ص ۱۶۵

(۳) الکفایہ، ص ۴۳۱ (۴) ۶/۱۸۶ (۵) ص ۳۱۶

(۶) ۲/۵۶۴ (۷) ۵۲۸

نے ''الزھد'' (۱) میں، امام حاکمؒ نے ''معرفۃ علوم الحدیث'' (۲) میں، ابن عدیؒ نے ''مقدمۃ الکامل'' (۳) میں اور ابن الجوزیؒ نے ''الموضوعات'' (۴) میں کی ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے ''تدریب الراوی'' (۵) میں، ملا علی قاری الھرویؒ نے ''الأسرار المرفوعۃ'' (۶) میں، ابن عراق الکنانیؒ نے ''تنزیہ الشریعۃ'' میں (۷)، علامہ زین الدین عراقیؒ نے ''فتح المغیث'' (۸) میں، علامہ سخاویؒ نے ''فتح المغیث'' (۹) میں اور محمد جمال الدین قاسمیؒ نے ''قواعد التحدیث'' (۱۰) میں اس قول کو ذکر کیا ہے۔

امام ابن الجوزیؒ کا مشہور قول ہے:

"ان الحدیث المنکر یقشعر له جلد طالب علم منه (وینفر منه) قلبه فی الغالب." (۱۱)

علامہ سخاویؒ نے امام بن الجوزیؒ کے اس قول کو موضوع حدیث کی معرفت کے طرق میں سے رکاکت لفظ کے تحت نقل کیا ہے اور اس کا مطلب یوں بیان کرتے ہیں:

"وعنی بذلك الممارس لألفاظ الشارع الخبیر بها وبرونقها وبهجتها." (۱۲)

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''استقامت ذہن وسلامت طبع مائل بہ خطانہ شدن وصواب را بہ ادنی تنبیہ قبول کردن نعمتے است عظیم حق تعالی ماراو آں برادرراازیں امور بہرہ مند سازد والاعلم و مواد علم بسیار است۔'' (۱۳)

یعنی ''صحیح وضعیف میں تمیز ذہن کی استقامت، طبیعت کی سلامتی اور خطا کی طرف مائل نہ ہونا اور ادنی سی تنبیہ سے راہ صواب اختیار کرنا ایک بڑی نعمت ہے۔ حق تعالی ہم کو ان امور سے بہرہ مند فرمائے ورنہ علم اور مواد علم تو بہت ہے لیکن جو چیزیں کمیاب ہیں وہ یہی امور ہیں۔''

اور جناب محمد اسماعیل سلفیؒ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

''......لیکن ائمہ حدیث اور فقہائے محدثین اس قسم کی قیود سے بے نیاز تھے۔ اسانید کے ضبط اور متون میں مختلف الفاظ کے حفظ واداء سے ان کے طبائع میں ایک ایسا ملکہ پیدا ہو [illegible] کی وجہ سے وہ فنی لطافتوں کے علاوہ ذوقی سور پر سمجھتے تھے، اور ہر صاحب فن کا اپنے فن میں یہی حال ہوتا ہے۔ وہ فن کی لطافتوں کو ذوق سے سمجھتے

---

(۱) ص ۳۳۸ (۲) ۶۲ (۳) ۹۸،۹۷
(۴) ۱۰۳/۱ (۵) ۲۷۵/۱ (۶) ص ۴۱
(۷) ۷/۱ (۸) ص ۱۳۰ (۹) ۳۱۴/۱
(۱۰) ص ۱۶۵

(۱۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۳۰، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵، فتح المغیث للعراقی ص ۱۳۰، تدریب الراوی ۱/۲۷۵، قواعد التحدیث ص ۱۶۵

(۱۲) فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵ (۱۳) عجالہ نافعہ ص ۳۳

ہیں، معلوم ہے موجدین فنون نے، فنون کتابوں سے نہیں پڑھے، ہاں ذوق کی سلامتی ان فنون کی ایجاد کا موجب ہوئی۔ اصول فقہ، اصول حدیث، معانی، بیان وغیرہ تمام فنون تصنیف وتالیف اور تدوین سے پہلے ذوق سلیم ہی کے مرہون منت تھے۔"(۱)

غالباً اسی فکر کے پیش نظر سید ابوالاعلی مودودی صاحب نے ایک فقیہ کا تعارف ان الفاظ میں فرمایا تھا:

"یہ دوسری کسوٹی کون سی ہے؟ ہم اس سے پہلے بھی اشارۃً اس کا ذکر کئی مرتبہ کر چکے ہیں۔ جس شخص کو اللہ تعالی تفقہ کی نعمت سے سرفراز فرماتا ہے اس کے اندر قرآن اور سیرت رسول کے غائر مطالعہ سے ایک خاص ذوق پیدا ہوجاتا ہے جس کی کیفیت بالکل ایسی ہے جیسے ایک پرانے جوہری کی بصیرت کہ وہ جواہر کی نازک سے نازک خصوصیات تک کو پرکھ لیتی ہے۔ اس کی نظر بہ حیثیت مجموعی شریعت حقہ کے پورے سسٹم پر ہوتی ہے اور وہ اس سسٹم کی طبیعت کو پہچان جاتا ہے۔ اس کے بعد جب جزئیات اس کے سامنے آتے ہیں تو اس کا ذوق اسے بتادیتا ہے کہ کون سی چیز اسلام کے مزاج اور اس کی طبیعت سے مناسبت رکھتی ہے اور کونسی نہیں رکھتی۔ روایات پر جب وہ نظر ڈالتا ہے تو ان میں بھی یہی کسوٹی ردوقبول کا معیار بن جاتی ہے۔ اسلام کا مزاج عین ذات نبوی کا مزاج ہے۔ جو شخص اسلام کے مزاج کو سمجھتا ہے اور جس نے کثرت کے ساتھ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا گہرا مطالعہ کیا ہوتا ہے وہ نبی اکرم کا ایسا مزاج شناس ہوجاتا ہے کہ وہ روایات کو دیکھ کر خود بخود اس کی بصیرت اسے بتادیتی ہے کہ ان میں سے کون سا فعل میرے سرکار کا ہوسکتا ہے، اور کون سی چیز سنت نبوی سے اقرب ہے۔ یہی نہیں بلکہ جن مسائل میں ان کو قرآن وسنت سے کوئی چیز نہیں ملتی ان میں بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر نبی ﷺ کے سامنے فلاں مسئلہ پیش آتا تو آپ اس کا فیصلہ یوں فرماتے۔ یہ اس لئے کہ اس کی روح روح محمدی میں گم اور اس کی نظر بصیرت نبوی کے ساتھ متحد ہوجاتی ہے اس کا دماغ اسلام کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے اور وہ اسی طرح دیکھتا اور سوچتا ہے جس طرح اسلام چاہتا ہے کہ دیکھا اور سوچا جائے۔ اس مقام پر پہنچ جانے کے بعد انسان اسناد کا بہت زیادہ محتاج نہیں رہتا۔ وہ اسناد سے مدد ضرور لیتا ہے مگر اس کے فیصلے کا مدار اس پر نہیں ہوتا۔ وہ بسا اوقات ایک غریب، ضعیف، منقطع السند، مطعون فیہ حدیث کو بھی لے لیتا ہے اس لئے کہ اس کی نظر اس افتادہ پتھر کے اندر ہیرے کی جوت دیکھ لیتی ہے اور بسا اوقات وہ ایک غیر معلل، غیر شاذ، متصل السند، مقبول حدیث سے بھی اعراض کر جاتا ہے اس لئے کہ اس جام زریں میں جو بادۂ معنی بھری ہوئی ہے وہ اسے طبیعت اسلام اور مزاج نبوی کے مناسب نظر نہیں آتی۔"(۲)

گویا محدثین کے متفقہ اصول کا تقاضہ خواہ کچھ بھی ہو ایک فقیہ کو یہ حق حاصل ہے کہ ضعیف پر عمل کرے یا مرسل کو ترجیح دے یا منقطع کو قبول کرے، انا للہ وانا الیہ راجعون۔

حق یہ ہے کہ جناب مودودی صاحب کا یہ دعوی قطعی بے دلیل اور صوفیانہ لفاظی کے سواء کچھ حقیقت

(۱) حجیت حدیث، ص ۳۸۳ (۲) تفہیمات ۱/۳۶۲

نہیں رکھتا۔ جب آنجناب نے اپنے ان مخصوص نظریات کا اظہار کیا تو بعض اصحاب علم ونظر نے ان پر شدید نقد وجرح کی تھی، چنانچہ ان کے اوہام واغلاط کو تشت از بام کرنے والے علماء میں شیخ محمد اسماعیل سلفی رحمہ اللہ (از گوجرانوالہ) وغیرہ کے ردود بعنوان: ''جماعت اسلامی کا نظریہ حدیث'' معروف ومتداول ہیں۔ کس قدر درست فرمایا تھا علامہ ثناء اللہ امرتسریؒ نے کہ:

''مولانا مودودی کی تقریر کو ہم بغور پڑھتے ہیں تو بے ساختہ منہ سے نکل جاتا ہے کہ یہ مسلک اعتدال نہیں بلکہ اعتزال ہے۔ اعتزال سے ہماری مراد وہ مصدر نہیں ہے، جس سے معتزلہ فرقہ مشتق ہے بلکہ اصلی معنی اعتزال مراد ہے، اس لفظ کے معنی علیحدگی کے ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ موصوف اپنی تحریرات میں عموماً مرزا صاحب قادیانی کا اتباع کرتے ہیں یعنی مرزا صاحب قادیانی اپنی تحریروں میں کسی فن کی اصطلاحات کے پابند نہیں رہتے اسی طرح ہمارے مخاطب مولانا مودودی صاحب بھی اصطلاحات سابقہ کے پابند نہیں رہتے، بلکہ بزبان حال کہتے ہیں: ؎

کوئے جاناں سے خاک لائیں گے اپنا کعبہ الگ بنائیں گے (۱)

اوپر حافظ ابن قیمؒ وغیرہ نے جس مقام ومرتبہ کا تذکرہ کیا ہے وہ نہایت عظیم ہے جو ہر کس وناکس کو حاصل نہیں ہوتا لہٰذا نہ ہر شخص کو اس امر کی اجازت دی جا سکتی ہے کہ فن حدیث کی قدر دانی کی بجائے اپنی بے قاعدہ اور بے اصول زندگی کو رسول اللہ ﷺ کی مزاج شناسی یا ذوق نبوی سے تعبیر کرنے لگے۔ اگر اس سلسلہ میں ہر مدعی ذوق کا قول قبول کیا جانے لگا تو یہ ایک بڑے خطرہ کو دعوت دینے کے مترادف ہوگا اور حدیث نبوی کی تصحیح وتضعیف جیسے اہم اور نازک کام کی حیثیت ایک بازیچہ اطفال سے زیادہ نہ رہ جائیگی۔ ہر شخص جس کو علم حدیث سے تھوڑا بہت بھی لگاؤ ہے یہ دعوی کرنے لگے گا کہ میرے ذوق کے مطابق فلاں حدیث صحیح، فلاں ضعیف اور فلاں موضوع ہونی چاہیئے۔ ایسی صورت میں مختلف اصحاب ذوق کے اقوال کا باہم مختلف ہونا بھی یقینی امر ہے، پھر ان میں سے کس کے قول کو ترجیح دی جائیگی؟ اور اس پرخطر وادی میں قدم رکھنے سے باز رکھنے کے لئے کس کس کے منہ کو لگام لگائی جا سکے گی؟ معتزلہ کے ذوق کی سلامتی کا عالم کون نہیں جانتا کہ وہ متواتر احادیث کو بھی آحاد کہہ کر ان سے کنارہ کشی اختیار کر لیتے ہیں۔ خود جناب مودودی صاحب کو اعتراف ہے کہ:

''...... یہ چیز چونکہ سراسر ذوقی ہے اور کسی ضابطہ کے تحت نہیں آتی نہ آ سکتی ہے اس لئے اس میں اختلاف کی گنجائش پہلے بھی تھی اور اب بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گی، چنانچہ اسی وجہ سے ائمہ مجتہدین کے درمیان جزئیات میں بکثرت اختلافات ہوئے ہیں، پھر یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ ایک شخص کا ذوق لامحالہ دوسرے شخص کے ذوق سے کلیۃً مطابق ہی ہو، یہی وجہ ہے کہ ایک ہی مسلک کے ائمہ نے بہت سے مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا

---

(۱) خطاب بہ مودودی، ص ۱۳-۱۴، الأمرتسری

ہے۔امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے اقوال میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں وہ اس کی ایک روشن مثال ہیں۔پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر مجتہد کا ذوق ہر مسئلہ میں صواب ہی کو پہنچ جائے۔انسان بہر حال کمزوریوں کا مجموعہ ہے۔اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ کا مجتہد بھی غلطی کرسکتا ہے اور کر جاتا ہے الخ۔"(۱)

پھر کسی شخص کے ذوق سلیم، ذہن کی استقامت، طبیعت کی سلامتی، سنت صحیحہ کی معرفت میں استغراق، صحیح احادیث کی معرفت کا خون و گوشت میں سرایت کر جانا، سنن و آثار کی معرفت میں شدید اختصاص، سیرت رسول اللہ ﷺ، آپؐ کی عادات وخصائل، آپؐ کے اقوال وافعال اور آپؐ کے اوامر ونواہی وغیرہ پر حد درجہ ملکہ کا حصول ایسی چیزیں ہیں جن کو ناپنے کے لئے ہمارے پاس کوئی ایسا معیار یا میزان موجود نہیں ہے جس کی مدد سے یہ طے کیا جا سکے کہ اس بارے میں فلاں شخص فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اور فلاں شخص اس کا اہل نہیں ہے۔

ماضی بعید میں جتنے بھی کبار محدثین ومحققین اور نقاد حدیث گزرے ہیں ان میں سے کسی ایک بھی محدث کی سوانح اور حالات میں ہمیں یہ منہج تحقیق نظر نہیں آتا حالانکہ ان سے زیادہ صاحب ذوق، مستقیم الذہن، سلیم الذہن، سلیم الطبع، سنت صحیحہ کی معرفت میں مستغرق اور سنن وآثار کی معرفت میں حذاق، سیرت رسول اللہ ﷺ اور آپؐ کی عادات وخصائل نیز آپؐ کے اوامر ونواہی کا متخصص اور کون ہوسکتا تھا؟ ـــــ عقل بھی اس بات کو تسلیم نہیں کرتی کہ جو چیز پہلے سے شریعت میں متعین ہو چکی ہو اور معروف بھی ہو اسے بعد کے کسی شخص کے ذوق کی کسوٹی پر پرکھ کر رد یا قبول کیا جائے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ اس بارے میں حافظ ابن قیمؒ ابن دقیق العید، اور علامہ بلقینیؒ وغیرہم سے یقیناً سہو ہوا ہے۔کسی حدیث کی تصحیح وتضعیف کے لئے اس کے متن کا کسی محدث کے نزدیک مطابق ذوق ہونا اصلاً کوئی معیار ہی نہیں ہے بلکہ اس حدیث کے ہر پہلو یعنی کوائف اسناد، احوال الرواۃ اور احوال المروی پر غور وخوض کرنے کے بعد ہی اس پر کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے، قرآن بھی ہمیں اسی منہج تحقیق وتثبت کی تعلیم دیتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿إن جاء كم فاسق بنبإٍ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالةٍ﴾(۲) یعنی "اگر تمہارے پاس کوئی فاسق شخص کوئی خبر لیکر آئے تو تم اس کی خوب تحقیق کرلیا کرو تاکہ نادانی سے کسی قوم کو کوئی ضرر نہ پہنچا دو۔"

جن لوگوں نے نقد حدیث کے ان معروف ومسلم قواعد وضوابط کو "انسانی مساعی" کا نتیجہ بتایا ہے اور بزعم خود یہ سمجھتے ہیں کہ یہ انسانی کوشش اپنی "فطری حدود" سے آگے نہیں جاسکتی، وہ آخر یہ کیوں بھول جاتے ہیں کہ شریعت کی "مزاج شناسی" اور "ذوق" بھی تو "انسانی مساعی" ہی کے نتائج ہیں۔پس اصول حدیث کے قواعد کو "انسانی مساعی کا نتیجہ" کہہ کر اس عالیشان فن کی تخفیف کرنا اور نقد حدیث کے معیار کو محض ذوقی بتا کر اس قدر بے اصول و بے ضابطہ بلکہ بے وقار بنا دینا کہ اس پر ہر راہ نورد زبان درازی کر سکے، آخر کون سی دانشمندی اور دین کی خدمت ہے؟

(۱) تفہیمات/۱/۳۶۲،۳۶۳ (۲) الحجرات-۶

اگر کوئی شخص کسی بزرگ کو اللہ یا رسول اللہ ﷺ کا مزاج شناس تصور کر لے پھر اسے پورا اختیار دے دے کہ اصول محدثین کے خلاف جس حدیث کو چاہے قبول کرے جسے چاہے رد کر دے یا کوئی عالم اپنے ذوق سے بلا دلیل کسی موضوع، مختلق، مرسل اور منقطع حدیث کے متعلق یہ دعوی کرے کہ میں نے اس میں ''ہیرے کی جوت'' دیکھ لی ہے یا میرے ذوق کے مطابق یہ صحیح سنت رسول ہے تو دین کی اس مضحکہ خیز پوزیشن کو دیکھ کر ان داعیان ذوق کی عقل پر افسوس کرنے اور انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھنے کے سواء اور کیا بھی کیا جا سکتا ہے؟

جہاں تک جلیل القدر تابعی حضرت ربیع بن خثیمؒ (م ۶۳ھ) کی طرف منسوب قول کا تعلق ہے تو بشرط صحت روایت اس سے یہ کہاں پتہ چلتا ہے کہ وہ متن حدیث کو محض اپنے ذوق سے ہی پرکھ کر قبول یا رد کیا کرتے تھے؟ اس قول سے ان کی مراد یہ بھی تو ہو سکتی ہے کہ حدیثوں میں بعض ایسی حدیثیں ہوتی ہیں کہ جو خود اس قدر معروف اور روشن ہوتی ہیں کہ انہیں دیکھتے اور سنتے ہی انسان ان کا قائل ہو جاتا ہے جس طرح کہ روز روشن کو دیکھ کر ہر شخص اس کی تابانی کا معترف ہو جاتا ہے، لیکن بعض حدیثیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو لوگوں میں زیادہ معروف اور روز روشن کی طرح تاباں نہیں ہوتیں، بلکہ ان پر رات کی طرح اندھیرا یا گمنامی چھائی رہتی ہے، لہٰذا قلوب ان کو بلا تحقیق قبول کرنے سے اباء کرتے ہیں، اگر آں رحمہ اللہ کے قول کی مراد یہ نہ ہو تو ہم اس قول کو شاذ کہیں گے، کیونکہ آں رحمہ اللہ کے علاوہ کبار صحابہ حتی کہ خلفائے راشدین اور عشرہ مبشرہ وغیرہم میں سے بھی کسی نے کسی حدیث کی صحت اور ضعف کو اس کی تابانی اور ظلمت سے پہچاننے کا دعوی نہیں کیا تھا، حالانکہ وہ حضرات ربیع بن خثیمؒ سے نہ صرف یہ کہ بلحاظ مرتبہ افضل و برتر تھے بلکہ حدیث کی معرفت کا اعلی ذوق اور علم و بصیرت بھی رکھتے تھے۔ متعدد واقعات بتاتے ہیں کہ جن چیزوں سے وہ لاعلم ہوتے تھے ان کو قبول کرنے کے لئے بطور احتیاط تحقیق و تثبت کا معروف طریقہ ہی اختیار کرتے تھے، اپنے ذوق، قیاس اور تخمینہ کو ہرگز اس معاملہ میں بروئے کار نہ لاتے تھے۔ پس جب حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما وغیرہما جیسے ذی علم، جانثار اور جلیل القدر خدام رسول اللہ ﷺ کو حدیث کی پرکھ میں یہ ملکہ حاصل نہیں تھا تو یہ بات تسلیم کر لینا بہت دشوار ہے کہ کسی اور شخص میں کبھی بھی یہ صلاحیت پیدا ہو سکتی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اگر پھر بھی کوئی یہ کہے کہ ہم نے ربیع بن خثیم کے قول کو اختیار کیا ہے گویا وہ اس رائے میں منفرد نہیں ہے تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہر کج نظر کوئی نہ کوئی سہارا تلاش کر ہی لیتا ہے۔ پس ایسے سہارے کی بنیاد پر کہ کوئی شاذ قول اس کی تائید میں موجود ہے امت کے متفق علیہ مسائل سے اعراض و نفور کو درست نہیں کہا جا سکتا۔ امام دارمیؒ نے کیا خوب فرمایا ہے:

"إن الذی یرید الشذوذ عن الحق یتبع الشاذ من أقوال العلماء ویتعلق بزلاتهم

والذی یؤم الحق فی نفسه یتبع المشهور من قول جماعتهم وینقلب مع جمهورهم فهما آیتان بینتان یستدل بهما علی اتباع الرجل وعلی ابتداعه۔"(۱)

یعنی ''جو شخص حق سے روگردانی کرنا چاہتا ہے وہ علماء کے اقوال میں سے شاذ قول کو اختیار کرتا ہے اور ان کی غلطیوں کو حجت بنالیتا ہے۔ اس کے برعکس جو شخص حق کا طلبگار رہتا ہے وہ علماء کے مشہور قول کو اختیار کرتا ہے اور جمہور کا ساتھ دیتا ہے۔ یہ وہ عظیم الشان اصول ہیں جن کی بناء پر کسی متبع یا مبتدع شخص کو بہ آسانی پہچانا جاسکتا ہے۔''

اس بارے میں مزید کچھ بحث راقم کی دوسری کتاب ''ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت'' کے عنوان ''کشف، الہام، خواب اور ذوق سے احادیث ثابت نہیں ہوتیں'' کے تحت بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

اصلاحی صاحب کی پہلی کسوٹی (اہل ایمان اور اصحاب معرفت کا ذوق) کا ایک جائزہ

اس کسوٹی کے زیر عنوان محترم اصلاحی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے پہلی کسوٹی یہ ہے کہ کوئی روایت جس کو اہل ایمان اور اصحاب معرفت کا ذوق قبول کرنے سے اباء کرتا ہے وہ قبول نہیں کی جائے گی۔ اس اصول کی طرف نبی ﷺ نے خود رہنمائی فرمائی ہے۔ حضورؐ کا ارشاد ہے:

"عن ابی حمید أن رسول اللهﷺ قال: إذا سمعتم الحديث عنی تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به وإذا سمعتم الحديث عنی تنكره قلوبكم تنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم منه."(کتاب الکفایۃ فی علم الروایۃ، ص ۴۳۰)

یعنی ''ابو حمید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم مجھ سے منسوب کوئی ایسی روایت سنو جس سے تمہارے دل آشنائی محسوس کریں، تمہارے رونگٹے اور تن بدن اس سے اثر پزیر ہوں اور تم دیکھو کہ وہ تمہارے دلوں سے قریب ہے تو میں تمہاری نسبت اس کے زیادہ قریب ہوں۔ اور جب تم مجھ سے منسوب کوئی ایسی بات سنو جس سے تمہارے دل اجنبیت محسوس کریں، تمہارے رونگٹے اور جسم اس سے ناگواری محسوس کریں اور تم دیکھو کہ وہ تمہارے مزاج سے دور ہے تو میں تمہاری نسبت اس سے زیادہ دور ہوں۔''

'جلود' کے معنی تو کھال کے آتے ہیں، لیکن اس کا استعمال یہاں رونگٹوں کے لئے ہے۔ اس معنی میں اس کا

(۱) الرد علی الجہمیہ، ص ۶۸

استعمال قرآن مجید میں بھی ہوا ہے:﴿تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم﴾(الزمر-۳۹:۲۳)(اس سے ان لوگوں کے رونگٹے کھڑے ہوجاتے ہیں جو اپنے رب سے ڈرنے والے ہیں)۔یہ عربیت کے اس قاعدے پر ہے کہ ظرف بولتے ہیں اور اس سے مظروف مراد لیتے ہیں۔'ابشار''بشر' کی جمع ہے۔ہمارے نزدیک اس کا ترجمہ تن بدن کریں تو ٹھیک ترجمہ ہوگا اس لئے کہ'بشر' اوپر کی کھال کو کہتے ہیں۔''(۱)

تحقیق حدیث

اوپر ''کیا کسی کے کشف والہام یا انوار القلوب اور ذوق سے احادیث نبوی ثابت ہوتی ہیں؟'' کے زیر عنوان جناب اصلاحی صاحب کے اس دعوی کی حقیقت پوری طرح عیاں ہوچکی ہے کہ ''کوئی روایت جس کو اہل ایمان اور اصحاب معرفت کا ذوق قبول کرنے سے اباء کرتا ہے وہ قبول نہیں کی جائیگی'' ـــــ البتہ اس سلسلہ میں آں موصوف نے حضرت ابوحمیدؓ کی جو مرفوع حدیث نقل فرمائی ہے وہ حضرت ابواسیدؓ سے بھی مروی ہے اور غلط فہمی کے سبب عند المحدثین قابل احتجاج سمجھی جاتی ہے۔امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی ''المسند''(۲) میں، ابن سعدؒ نے ''الطبقات الکبریٰ''(۳) میں،عبدالغنی المقدسیؒ نے ''العلم''(۴) میں،ابن وہبؒ نے ''المسند''(۵) میں،ابن حبانؒ نے اپنی ''الصحیح''(۶) میں،امام بخاریؒ نے ''التاریخ الکبیر''(۷) میں،بزارؒ نے ''المسند'' میں اور خطیب بغدادیؒ نے ''الکفایہ فی علم الروایہ''(۸) میں متعدد طرق کے ساتھ مرفوعاً و مرسلاً اس کی تخریج کی ہے۔امام ابن الجوزیؒ نے ''الموضوعات''(۹) میں،امام سیوطیؒ نے ''الجامع الصغیر'' میں اور ابن عراق الکنانیؒ نے ''تنزیہ الشریعۃ''(۱۰) میں اس کو استدلالاً نقل کیا ہے۔

ابن عراق الکنانیؒ فرماتے ہیں:

''امام قرطبیؒ وغیرہ کا قول ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔''(۱۱)

علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

''اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔''(۱۲)

ملا طاہر پٹنیؒ نے امام احمدؒ کی روایت کو ''علی شرط الصحیح'' قرار دیا ہے۔(۱۳) علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے اسے ''صحیح الجامع الصغیر''(۱۴) اور ''سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ''(۱۵) میں ''حسن'' قرار دیا ہے۔لیکن

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۵۸-۵۹ (۲) ۳/۴۹۷، ۵/۴۲۵ (۳) ۱/۳۸۷-۳۸۸
(۴) ۲/۲، ص ۴۳ (۵) ۸/۲، ص ۱۶۴ (۶) ص ۹۴
(۷) ۲/۱، ص ۴۳۴ (۸) ص ۴۲۹-۴۳۰ (۹) ۱/۱۰۳
(۱۰) ۱/۲۶۵ (۱۱) تنزیہ الشریعہ ۱/۷ (۱۲) مجمع الزوائد ۱/۱۴۹-۱۵۰
(۱۳) تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص ۲۷-۲۸ (۱۴) ۱/۱۶۶ (۱۵) ۲/۳۶۹-۳۷۰

ساتھ ہی تعلیقاً یہ تنبیہ بھی درج فرمائی ہے:

"وان الحديث خاص بطبقة معينة من أهل العلم۔"(۱) یعنی ''یہ حدیث اہل علم کے ایک معین طبقہ (یعنی محدثین) کے ساتھ خاص ہے۔''

اور

"الخطاب خاص بالصحابة وأهل العلم بالحديث ونقاده ممن هم مثلهم في صفاء القلوب و طهارة النفوس والمعرفة بسيرته ﷺ وراجع المنار للعلامة ابن القيم۔"(۲) یعنی ''یہ خطاب صحابۂ کرامؓ اور حدیث کے ان جاننے اور پرکھنے والوں کے لئے خاص ہے جو صفاء القلوب، نفوس کی پاکیزگی اور رسول اللہ ﷺ کی سیرت مبارکہ کی معرفت میں صحابۂ کرام ہی کے مثل ہیں۔''

مگر اس حدیث کے متعلق علامہ محمد بن علی الشوکانیؒ مذکورہ بالا علماء کی تحقیق سے اختلاف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''امام احمدؒ نے اپنی ''مسند'' میں ایک حدیث ایسی اسناد کے ساتھ کہ جسے علی شرط الصحیح بتایا گیا ہے، ان الفاظ کے ساتھ تخریج فرمائی ہے:"إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم ...... فأنا أبعدكم منه"۔۔۔۔۔۔ مسند احمد کی یہ حدیث اگر چہ اس منکر حدیث (إذا حدثتم عني حديثا تعرفونه ولاتنكرونه فصدقوا به......الخ) کے لئے شاہد ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ (خود اسی حدیث کے الفاظ میں) میرا دل، میرے رونگٹے اور میرا جسم اس کو قبول کرنے سے اباء کرتا ہے۔ میرا گمان ہے کہ یہ چیز رسول اللہ ﷺ سے بعید ہے۔''(۳)

ذیل میں ہم اس حدیث کے بعض طرق اور ان کے علل پر بحث کریں گے:

علامہ خطیب البغدادیؒ نے ''الکفایۃ فی علم الروایۃ'' میں اس حدیث کو بطریق عمارة بن عزية عن عبدالملك بن سعيد بن سويد عن أبي أسيد أو عن أبي حميد أن رسول الله ﷺ قال: (فذكر الحديث)۔۔۔۔۔۔ روایت کیا ہے۔ لیکن اس سند میں انقطاع پایا جاتا ہے کیونکہ عمارہ بن غزیہ نے عبدالملک بن سعید بن سوید کو نہیں پایا تھا چنانچہ اس نے یہ خبر ربیعہ بن ابی عبدالرحمان کے واسطہ سے سنی ہوگی جیسا کہ امام مسلمؒ کی تخریج کردہ اس سند سے واضح ہے:"عن سليمان وعن عمارة بن غزية عن ربيعة عن عبدالملك عن ابي حميد أو عن أبي أسيد......الخ۔"

امام مسلمؒ کی اس سند پر غور کرنے سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں:

---

(۱) سلسلۃ الأحادیث الصحیحۃ ۲/۳۷۰ (۲) صحیح الجامع الصغیر ۱/۱۶۶، المنار المنیف، ص ۱۵

(۳) الفوائد المجموعۃ، ص ۲۸۱-۲۸۲

۱- یہ کہ امام مسلمؒ کی تحقیق کے مطابق ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن کی عبدالملک بن سعید بن سوید سے ملاقات ثابت ہے۔

۲- امام مسلمؒ کے نزدیک تابعی عبدالملک ثقہ ہے۔

امام ابن حبانؒ نے بھی عبدالملک کا تذکرہ اپنی کتاب ''الثقات'' میں کیا ہے۔ اسی طرح امام عجلیؒ نے انہیں ''تابعی ثقہ'' بیان کیا ہے۔ امام نسائیؒ کا قول ہے کہ ''ان میں کوئی حرج نہیں ہے۔'' امام ابن حجر عسقلانیؒ نے انہیں ''ثقہ'' قرار دیا ہے ـــــ مزید تفصیل کے لئے حاشیہ(۱) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

مگر جہاں تک امام ابن حبان اور امام عجلی رحمہما اللہ کی توثیق فرمانے کا تعلق ہے تو یہ دونوں اس معاملہ میں انتہائی متساہل واقع ہوئے ہیں جیسا کہ تمام محققین کے علم میں ہے ـــــ ہوسکتا ہے کہ امام مسلمؒ نے بھی اس حدیث (مسجد میں دخول وخروج کی دعاء) کی تخریج محض اس لئے کی ہو کہ اس کے شواہد موجود ہیں۔ لیکن جہاں تک عبدالملک کے متعلق امام نسائیؒ کے قول "ليس به بأس" کا تعلق ہے تو یہ غیر مؤثر ہے کیونکہ خود امام نسائی نے عبدالملک کی ایک حدیث یوں روایت کی ہے:

"عن بكير بن الأشج عن عبد الملك بن سعيد عن جابر قال قال عمر قبلت وأنا صائم فقال النبیﷺ: رأيت لوتمضمضت وأنت صائم قلت لا بأس قال فمه۔"

اور اس کے متعلق فرماتے ہیں: "هذا منكر۔" ـــــ حالانکہ اس سند میں بکیر بن الاشج جو کہ ربیعہ کا ہم عمر یا ان سے کچھ بڑا ہے عبدالملک سے روایت کرنے میں بقول امام ذہبیؒ ''مامون ہے''(۲) ـــــ پس اس سند میں سوائے عبدالملک کی شخصیت کے کوئی دوسرا راوی مشکوک نظر نہیں آتا۔

پس مذکورہ انقطاع سند نیز عبدالملک بن سعید کی ثقاہت مشکوک ہونے کے باعث یہ حدیث ضعیف قرار پاتی ہے۔

امام احمد بن حنبل نے اپنی ''مسند'' کے ایک مقام پر بطریق "أبو عامر ثنا سليمان بن بلال عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن عبدالملك بن سعيد بن سويد عن أبي حميد وعن أبي أسيد" اور دوسرے مقام پر "عن أبي حميد وأبي أسيد أن النبیﷺ قال (فذكره)" اس کی تخریج کی ہے۔ آں رحمہ اللہ آخر الذکر مقام پر فرماتے ہیں:

''ان دونوں روایتوں میں عبید بن ابی قرۃ کو شک واقع ہوا ہے، چنانچہ انہوں نے "عن أبي حميد أو

(۱) معرفۃ الثقات للعجلی ۲/۱۰۳، تقریب التہذیب ۱/۵۱۹، تہذیب التہذیب ۶/۳۹۵، التحفۃ اللطیفۃ للسخاوی ۳/۸۳، میزان الاعتدال للذہبی ۲/۶۵۵

(۲) کمافی میزان الاعتدال ۲/۶۵۵

أبی أسید" اور "ترون أنکم منه قریب" بیان کیا ہے۔اسی طرح ان دوروایتوں میں سے ایک روایت میں ابوسعیدکوبھی "إذا سمعتم الحدیث عني" کے بارے میں شک لاحق ہوا ہے۔

ابن سعدؒ نے یہ حدیث بطریق "عبد الملك بن مسلمة بن قعنب قال أخبرنا سليمان بن بلال عن ربيعة عن عبدالملك بن سعيد عن أبي حميد وأبي سعيد مرفوعا به" روایت کی ہے، جبکہ عبدالغنی المقدسیؒ نے اس حدیث کو "عن سليمان بن بلال به" ایک دوسرے طریق سے روایت کیا ہے۔ابن وہبؒ نے اس کو "أخبرني القاسم بن عبدالله عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن به۔" روایت کیا ہے اور امام بخاریؒ نے ''التاریخ الکبیر'' میں اسے بطریق "ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن النبي ﷺ نحوه۔" روایت کیا ہے۔لیکن پہلی چار روایتوں کی صحت مندرجہ ذیل اسباب کے باعث مخدوش ہے:

(۱) انکار: (۲) راوی کا شک جس کی طرف کہ امام احمد بن حنبلؒ نے اشارہ فرمایا ہے، اور (۳) ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن کی عبدالملک بن سعید سے ملاقات کا مشکوک ہونا۔

امام بخاریؒ کی مذکورہ روایت کے ناقابلِ حجت ہونے کے بھی دو اسباب یہ ہیں: (۱) حدیث کا مرسل ہونا، اور (۲) سعید بن ابی سعید المقبری کا ثقہ اور شیخین کے رجال میں سے ہونے کے باوجود آخر عمر میں مختلط ہوجانا۔(۱)

پس معلوم ہوا کہ اس حدیث کا کوئی طریق بھی غیر مخدوش اور لائق اعتماد نہیں ہے۔جن علماء ومحققین سے اس کی تصحیح یا تحسین منقول ہے وہ یا تو خود اس معاملہ میں انتہائی متساہل مشہور ہیں یا پھر یقینی طور پر ان سے سہو ہوا ہے۔علامہ شوکانیؒ نے یہ کہہ کر کہ ''میرا دل، میرے رونگٹے اور میرا جسم اس کو قبول کرنے سے اباء کرتا ہے۔میرا گمان ہے کہ یہ چیز رسول اللہ ﷺ سے بعید ہے'' ـــــ بلا شبہ حق کی موافقت کی ہے۔علامہ عبدالرحمٰن المعلمی الیمانی نے بھی ''الفوائد المجموعہ'' (۲) کے حواشی میں اس حدیث کی صحت پر شک کا اظہار فرمایا ہے، فجزاهم الله أحسن الجزاء۔

علامہ عبدالرحمان بن یحییٰ المعلمی الیمانی فرماتے ہیں کہ:

''اگر صحت حدیث فرض کر لی جائے تو بھی اس مفروضہ سے ایسی چیز مراد نہیں لی جاسکتی کہ جو قواطع کے لئے باعث دفعیہ ہو کیونکہ اس کا ایک افسوسناک پہلو یہ ہے کہ لوگوں کی آراء، معارف اور اہواء میں بلاشبہ شدید قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ایسی بہت سی احادیث ہیں جن کو بعض قلوب بہ آسانی قبول کرنے پر آمادہ ہوجاتے ہیں اور بعض قلوب ان کو قبول کرنے سے اباء کرتے ہیں۔لہذا جب قبول واستبشار یا نفور واستنکار سے متعلق کوئی چیز سامنے پیش کی جاتی ہے تو ممکن ہے کہ وہ اس کا طالب وخواہش مند ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کا طلبگار اور خواہش مند نہ ہو۔گویا ہر سامع

(۱) ملاحظہ ہو الثقات لابن حبان ۱/۶۳، الضعفاء الکبیر ۲/۱۱۷، تقریب التہذیب ۱/۲۹۷، تہذیب التہذیب ۴/۳۸، معرفۃ الثقات للعجلی ۱/۴۰۰، میزان الاعتدال ۲/۱۳۹

(۲) حواشی بر الفوائد المجموعہ ص ۲۸۱-۲۸۲

کا اپنا ذوق ہی کسی خبر کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا معیار قرار پاتا ہے۔

اس حدیث کا منشاء یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مدینہ میں منافقین چونکہ اخبار مزعجہ اور باطل چیزوں کی نشر و اشاعت بڑے پیانہ پر کرنے میں مصروف تھے جنہیں سن کر بعض مسلمان بھی متاثر ہو جاتے تھے اور ان باطل خبروں کی صداقت کا گمان کر بیٹھتے تھے جو دین میں شکوک وشبہات نیز رسول اللہ ﷺ کے متعلق سوءِ ظن پیدا کرنے کا باعث ہوا کرتی تھیں، چنانچہ اس صورت حال سے فوری طور پر نپٹنے کے لئے رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کو یہ ہدایت فرمائی ہوگی ــــــ یہاں یہ چیز بھی پیش نظر رہنی چاہیئے کہ بادی الظن کوئی شرعی حجت نہیں ہوتا ــــــ اس حدیث میں صحابہ کرام کو اسلام کے متعلق پیدا ہونے والے شکوک وشبہات اور رسول اللہ ﷺ کے متعلق پیدا ہونے والے سوءِ ظن سے محفوظ رکھنے کے لئے احتیاطی تدبیر کے طور پر ان اخبار مزعجہ پر غور وفکر کرنے اور ان کے مقابلہ میں صرف معروف دلائل کو ہی اخذ کرنے کی تعلیم دی گئی ہے، واللہ الموفق۔"(۱)

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

"اسی ذیل میں سلف صالحین کے چند اقوال ملاحظہ ہوں۔ ایک بزرگ کا ارشاد ہے: "قال الربيع بن خيثم إن من الحديث حديثا له ضوء كضوء النهار نعرفه وان من الحديث حديثا له ظلمة كظلمة الليل ننكره۔" (کتاب الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۴۳۱) یعنی "ربیع بن خیثم نے کہا کہ حدیثوں میں ایسی حدیثیں ہوتی ہیں جن پر روز روشن کی تابانی ہوتی ہے، ہم ان کو پہچان لیتے ہیں اور حدیثوں میں بعض ایسی حدیثیں بھی ہوتی ہیں جن پر شب دیجور کی سیاہی ہوتی ہے، ہمارے قلوب ان کو قبول کرنے سے اباء کرتے ہیں۔"(۲)

حضرت ربیع بن خیثم کے اس قول پر اوپر عنوان "کیا کسی کے کشف والہام یا انوار القلوب اور ذوق سے احادیث نبوی ثابت ہوتی ہیں؟" کے تحت تفصیلی بحث گزر چکی ہے، لہٰذا یہاں اس پر مزید کلام سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم اصلاحی صاحب کے نقل کردہ اگلے قول کی طرف توجہ کرتے ہیں جو کہ اس طرح ہے:

"ولید بن مسلم فرماتے ہیں: "سمعت الأوزاعي يقول كنا نسمع الحديث ونعرضه على أصحابنا كما نعرض الدرهم الزائف فما عرفوا منه أخذناه وما أنكروا منه تركناه۔" (کتاب الکفایہ فی علم الروایہ ۴۳۱) یعنی "میں نے اوزاعی کو کہتے سنا ہے کہ ہم حدیث سن کر اپنے اصحاب کے سامنے اس طرح پیش کرتے تھے جس طرح کھوٹے اور کھرے درہم، تو جن کو وہ کھرا قرار دیتے ان کو تو ہم قبول کر لیتے اور جن کو وہ کھوٹا محسوس کرتے ان کو ہم چھوڑ دیتے۔"(۳)

---

(۱) حواشی بر الفوائد المجموعہ، ص ۲۸۲ (بتصرف یسیر)　　(۲) مبادئ تدبر حدیث، ص ۵۹-۶۰

(۳) نفس مصدر، ص ۶۰

جہاں تک کبیر تبع تابعی اور امام اوزاعیؒ کے اس قول کا تعلق ہے تو اس کی تخریج امام ابن الجوزی نے ''الموضوعات''(۱) میں، خطیب البغدادیؒ نے ''الکفایہ فی علم الروایہ''(۲) میں اور رامہرمزیؒ نے ''المحدث الفاصل'' میں کی ہے۔ جلال الدین سیوطیؒ نے بھی ''تحذیر الخواص''(۳) میں اس قول کو ذکر کیا ہے، لیکن اس قول سے استدلال عبث ہے کیونکہ منقولہ عبارت کے الفاظ خود بتا رہے ہیں کہ احادیث کو اپنے اصحاب پر پیش کرنے سے ان کا مقصد ہرگز یہ نہ ہوتا تھا کہ آیا ان کے اصحاب کا ذوق اسے قبول کرتا ہے یا نہیں بلکہ یہ ہوتا تھا کہ شاید ان میں سے کسی کو اس حدیث کے پورے کوائف کا علم ہو۔ پس ان پیش کی جانے والی احادیث میں سے جس حدیث کو وہ پہچان لیتے تھے اور اس کی صحت کی شہادت دیتے تھے وہ لے لی جاتی تھیں اور جن کا وہ انکار کر دیتے یا جن کے متعلق اپنی لاعلمی کا اظہار کر دیتے وہ ترک کر دی جاتی تھیں۔

اس پورے قول میں ایسا کوئی بھی اشارہ نہیں ملتا جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ امام اوزاعیؒ کے اصحاب ان احادیث کو اپنے ذوق سے پرکھا کرتے تھے بلکہ اگر دیانتداری کے ساتھ اس قول کے الفاظ پر غور کیا جائے تو ''عرفوا'' اور ''أنکروا'' کے الفاظ واضح طور پر ہماری تائید کرتے نظر آئیں گے۔ مشہور صاحب لغت الیاس انطون الیاس وادوارا۔ الیاس نے ''القاموس العصری'' میں ''عرف'' کے معنی اس طرح بیان کئے ہیں:

"علم/اطلع علیه (الامر)، Be, Be Aware of, To Know, Acquinted find out, with اور Discover''(۴)

ایک افسوس ناک امر یہ بھی ہے کہ امام اوزاعیؒ کے اس قول کا صحیح ترجمہ تک پیش نہیں کیا گیا ہے۔ "الدرهم الزائف" کا صحیح ترجمہ ''کھوٹے اور کھرے درہم'' نہیں بلکہ صرف ''کھوٹے درہم'' ہے۔ اسی طرح "فما عرفوا" اور "وما أنكروا" کا مطلب ''جن کو وہ کھرا اقرار دیتے'' اور ''جن کو وہ کھوٹا محسوس کرتے'' بھی نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ ''جسے وہ جانتے ہوتے'' اور ''جس کا وہ انکار کر دیتے'' ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب مزید فرماتے ہیں:

''اس سلسلہ میں جریر اپنا معمول یہ بیان فرماتے ہیں: "كنت إذا سمعت الحديث جئت به إلى المغيرة فعرضته عليه فما قال لي: ألقه ألقيته."(كتاب الكفاية فی علم الراوية ، ص ٤٣٢) یعنی جب میں کوئی حدیث سنتا تو مغیرہ کے ہاں پہنچ جاتا اور ان سے وہ حدیث بیان کرتا تو جس کے متعلق وہ کہتے کہ اس کو پھینک دو تو میں پھینک دیتا۔''(۵)

---

(۱) ۱/۱۰۳ (۲) ص ۴۳۱

(۳) ص ۱۶۸ (۴) القاموس العصری، ص ۴۳۴

(۵) مبادئ تدبر حدیث، ص ۶۰

اصلاحی صاحب نے جریرؒ کا جو معمول بیان کیا ہے وہ بھی آں محترم کے موقف کی تائید نہیں کرتا کیونکہ اس میں بھی اس بات کا کوئی اشارہ موجود نہیں ہے کہ جریرؒ حضرت مغیرہ بن مقسم کو صاحب ذوق سمجھتے تھے یا آں رحمہ اللہ جن مسموعہ احادیث کو پھینکنے کا حکم دیتے تھے ان کو آں رحمہ اللہ کا ''ذوق قبول کرنے سے اباء'' کرتا تھا۔ جریرؒ مسموعہ احادیث کو حضرت مغیرہؒ کے پاس صرف اس لئے لیجا کر عرض کیا کرتے تھے کہ حضرت مغیرہ کا شمار عہد صغار تابعین کے بہترین حفاظ ونقاد حدیث میں ہوتا تھا، چنانچہ بہت سے دانش جویان طلب حدیث کی غرض سے آپ کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ جو احادیث آپ کے علم میں ہوتی تھیں وہ آپ کی تائید سے گویا پایہ صحت کو پہنچ جاتی تھیں۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب ربیع بن خثیم، اوزاعی اور جریر رحمہم اللہ کے مذکورہ بالا اقوال سے ''متعدد فوائد'' اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

مذکورہ بالا اقوال سے چند باتیں نہایت واضح طور پر ثابت ہوتی ہیں:

ایک یہ کہ کسی حدیث کے قول رسول ہونے کا انحصار اس کی سند سے زیادہ اس کے معنی ومفہوم پر ہے جس کا فیصلہ وہ لوگ کر سکتے ہیں جو رسول کے کلام کا ذوق اور اس کی شناخت کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس طرح کے لوگ خود کلام کو سن کر اور اپنے دل ودماغ پر اسکے اثر سے پہچان لیتے ہیں کہ یہ رسول کا کلام ہوسکتا ہے یا نہیں؟ یہ ذوق ظاہر ہے کہ ہر شخص کے اندر نہیں پیدا ہوسکتا، بلکہ انہی لوگوں کے اندر پیدا ہوسکتا ہے جن کی فطرت سلیم اور جن کا مذاق نہایت اعلی ہو جن کا ذہن سفاہت سے دور ہو، جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کی اچھی طرح صحبت اٹھائی ہو یا آپ کے کلام کی ممارست بہم پہنچائی ہو۔

اس سے یہ بات بھی لازماً نکلتی ہے کہ اگر ایک شخص نبی ﷺ کا صحبت یافتہ تو نہ ہو، لیکن اس کو نبی ﷺ کے کلام کی پوری ممارست ہو، اس کے پاس فہم دین کا اعلی ذوق ہو اور اس نے اس کی تربیت کے لئے پوری محنت کی ہو تو کیا اس معاملے میں اس کا ذوق معتبر نہیں ہوگا؟ ہمارے نزدیک اس کو معتبر ہونا چاہیئے۔ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ درجے کا فرق ہوگا۔ اس فرق کا ہونا فطری امر ہے۔ قرآن کی اس بات کو یاد رکھیئے کہ دور آخر میں بھی ایسے لوگ پیدا ہوں گے جن کا شمار دور اول کے لوگوں کے زمرہ میں ہوگا تو کیا اس کا امکان نہیں ہے کہ بعد میں بھی ایسے ذوق سلیم کے حاملین ہوں جن کو نبی ﷺ کے کلام کی ایسی ممارست ہو کہ وہ اللہ تعالی کی عطا کردہ معرفت اور بصیرت کی روشنی میں امتیاز کر کے یہ کہہ سکیں کہ یہ بات تو قول رسول ہوسکتی ہے، لیکن فلاں بات نہیں ہوسکتی۔'' (۱)

تقریباً یہی بات جناب سید ابوالاعلی مودودی صاحب یوں فرماتے ہیں:

''...... کثرت مطالعہ اور ممارست سے انسان میں ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جس سے وہ رسول اللہ ﷺ کا مزاج شناس ہو جاتا ہے اور اسلام کی صحیح روح اس کے دل ودماغ میں بس جاتی ہے۔ پھر وہ ایک حدیث کو دیکھ کر اول

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۶۰ - ۶۱

نظر میں سمجھ لیتا ہے کہ آیا رسول اللہ ﷺ ایسا فرما سکتے تھے یا نہیں؟ یا آپ کا عمل ایسا ہو سکتا تھا یا نہیں؟ پھر جس طرح ایک معاملہ میں دو قاضیوں کا اجتہاد مختلف ہوتا ہے اور جس طرح قرآن مجید کے معانی میں دو فاضلوں کی تفسیریں مختلف ہو سکتی ہیں اسی طرح دو محدثوں کی درایت میں بھی اختلاف ممکن ہے۔"(۱)

پھر آگے چل کر اپنے اس غیر مصطلح "فہم دین" کے غیر معیاری ہونے کا اعتراف کرنے کے باوجود اس کو دین میں خواہ مخواہ کی اہمیت دلوانے پر مصر ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

"میرے نزدیک کوئی ایسا ذریعہ نہیں ہے جس سے میں آپ کو حکمت اور فقہ اور فہم دین کا کوئی ایسا معیار بتا سکوں جس سے آپ ناپ تول کر دیکھ لیں کہ کسی نے اس میں سے حصہ پایا ہے یا نہیں اور پایا ہے تو کتنا پایا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے طبیب کی حذاقت کا، جوہری کی جوہر شناسی کا اور کسی صاحب فن کی فنی مہارت کا کوئی نپا تلا معیار نہیں قائم کیا جا سکتا۔ مگر اس چیز کے حدود معین نہ کئے جا سکنے کا معنی یہ نہیں ہے کہ یہ چیز سرے سے لاشئ ہے یا شریعت میں اس کا کوئی مقام نہیں ہے۔"(۲)

واضح رہے کہ جناب مودودی صاحب کے نزدیک "فہم دین"، "حکمت" اور "درایت" تینوں الفاظ باہم مترادف اور ہم معنی ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

درایت سے مراد وہ فہم دین ہے جس کو قرآن مجید میں "حکمت" سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہ حکمت شریعت کی صحیح پیروی کے لئے وہی درجہ رکھتی ہے جو درجہ "حذاقت" کا فن طب میں ہے۔ جن لوگوں نے اس میں سے کم حصہ پایا ہو یا جنہیں اس کی قدر و قیمت کا احساس نہ ہو ان کیلئے تو یہی مناسب ہے کہ جیسا لکھا پائیں ویسا ہی عمل کریں لیکن جنہیں اس میں سے کچھ حصہ ملا ہو وہ اگر اس بصیرت سے جو انہیں اللہ کے فضل سے کتاب و سنت میں حاصل ہوئی ہو، کام نہ لیں تو میرے نزدیک گنہگار ہوں گے۔"(۳)

لیکن جناب مودودی صاحب کی ان عبارتوں پر تبصرہ سے گریز کرتے ہوئے ہم سطور بالا میں سے فقط جناب اصلاحی صاحب کے اس قول کا جائزہ لیں گے کہ ـــــــ "ایک یہ کہ کسی حدیث کے قول رسول ہونے کا انحصار اس کی سند سے زیادہ اس کے معنی و مفہوم پر ہے جس کا فیصلہ وہ لوگ کر سکتے ہیں جو رسول کے کلام کا ذوق اور اس کی شناخت کی صلاحیت رکھتے ہیں الخ"۔ کسی حدیث کے قول رسول ہونے کا زیادہ انحصار بنیادی طور پر اس کی سند پر ہے یا اس کے معنی و مفہوم پر، اگر اس بارے میں ہم کچھ عرض کریں گے تو ممکن ہے کہ اصلاحی صاحب کو شکایت ہو، لہٰذا خود ان کے ہی الفاظ میں حقیقت حال ملاحظہ فرمائیں، فرماتے ہیں:

"سند کو کسی حدیث کے صدق و کذب کے فیصلہ میں ایک اہم، بلکہ اولین عامل کی حیثیت حاصل ہے۔

---

(۱) تفہیمات ۱/۳۳۸ (۲) تفہیمات ۱/۳۶۷

(۳) رسائل و مسائل ۱/۲۲۴، تفہیمات ۱/۳۶۶، طبع اسلامک پبلیکشنز ۱۹۸۸ء

ظاہر ہے کہ کسی حدیث کی تحقیق کے لئے سب سے پہلے اس کی سند پر نظر پڑے گی اور اس کے متن پر غور کرنے سے پہلے اس کی جانچ کرنا پڑے گی۔ اس جائزے کی روشنی میں اس روایت کا درجہ متعین کیا جائے گا۔" (۱)

آں محترم کا یہ بیان تو صاف طور پر بتا رہا ہے کہ کسی حدیث کے قول رسول ہونے کا انحصار بنیادی طور پر اس کی سند پر ہے سب سے پہلے سند کی ہی جانچ پڑتال ہوگی۔ جب کوئی حدیث سند کے اعتبار سے کھری ثابت ہوگی تبھی اس کے معانی و مفہوم پر غور وخوض کیا جائے گا، یہی جمہور کا طریقہ ہے۔ کسی بھی محقق سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے کہ پہلے حدیث کے مدلول پر غور وفکر کیا جائے گا، اگر وہ منکر وشاذ نہ ہو تبھی اس کی اسناد کی جانچ پڑتال کی جائے ـــــــ بہر حال جس طرح اصلاحی صاحب موصوف کے دعوی کا یہ جزو باطل ثابت ہوا کہ "کسی حدیث کے قول رسول ہونے کا انحصار اس کی سند سے زیادہ اس کے معنی و مفہوم پر ہے"، اسی طرح اس دعوی کا اگلا حصہ بھی قطعاً لغو اور بے بنیاد ہے کہ "......جس کا فیصلہ وہ لوگ کر سکتے ہیں جو رسول کے کلام کا ذوق ......امتیاز کر کے یہ کہہ سکیں کہ یہ بات تو قول رسول ہو سکتی ہے لیکن فلاں بات نہیں ہو سکتی" ـــــ ہم کہتے ہیں کہ بلاشبہ کسی حدیث کے قول رسول ہونے کا قطعی اور یقینی فیصلہ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو اس کی اصولی شناخت کی صلاحیت سے متصف ہوں۔ محض ذوق یا اٹکل پچو سے کام لینے والا شخص اس بارے میں قیاس آرائی تو کر سکتا ہے، یقینی طور پر کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔ خود جناب اصلاحی صاحب کے یہ الفاظ کہ: "یہ بات تو قول رسول ہو سکتی ہے، لیکن فلاں بات نہیں ہو سکتی" اس بات کی شہادت دینے کے لئے کافی ہیں کہ اسے اپنے فیصلہ پر قطعی طور پر یقین واعتماد نہیں ہوتا بلکہ جیسا وہ کہہ رہا ہے ویسا ہونے کا کچھ امکان ہوتا ہے۔

جہاں تک کسی "کلام کو سن کر اور اپنے دل ودماغ پر اس کے اثرات سے پہچان" لینے یا "اللہ کی عطا کردہ معرفت اور بصیرت کی روشنی میں امتیاز" کر لینے کا تعلق ہے تو یہ سب بے اصولی اور غیر سائنٹفک باتیں ہیں۔ لہذا کم از کم آج کے ترقی یافتہ دور میں انہیں حق وباطل کے درمیان امتیاز کی کسوٹی کے طور پر ہرگز تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

کسی حدیث کے قول رسول ہونے کے بارے میں آیا ان لوگوں کا فیصلہ معتبر ہوگا یا نہیں کہ جن کی فطرت سلیم اور جن کا مذاق نہایت اعلی ہو، جن کا ذہن سفاہت سے دور ہو، جو رسول اللہ ﷺ کے صحبت یافتہ تو نہ ہوں لیکن ان کو نبی ﷺ کے کلام کی پوری ممارست ہو، ان کے پاس فہم دین کا اعلی ذوق ہو اور انہوں نے اس کی تربیت کے لئے پوری محنت کی ہو، اور وہ جو اللہ تعالی کی عطا کردہ معرفت اور بصیرت نیز ذوق سلیم کے حامل ہوں؟ ـــــ اس بارے میں ہماری حتمی رائے یہی ہے کہ یہ تمام چیزیں سراسر ذوقی بالفاظ دیگر جملہ اصول وضوابط کی قیود وحدود سے آزاد ہیں۔ پس ایک باضابطہ چیز کے مقابلہ میں بے ضابطہ چیز کو اولیت دینا یا ترجیحاً اختیار کرنا انتہائی غیر دانشمندانہ اقدام

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۹۱-۹۲

ہے۔ پھران چیزوں کی پیائش کے لئے ہمارے پاس کوئی متعین میزان بھی نہیں ہے کہ جس سے ناپ کرکسی فرد کے ذوقی فیصلہ کومعتبر یا غیر معتبر ٹھہرایا جا سکے۔ اس بارے میں تفصیلی بحث اوپر گزر چکی ہے۔

ربیع بن خیثمؒ وغیرہ کے اقوال سے جو دوسرا فائدہ جناب اصلاحی صاحب نے اخذ کیا ہے وہ اس طرح ہے:

''دوسری یہ کہ ہر حدیث رسول دل میں ایک اہتزاز پیدا کرتی ہے، بشرطیکہ دل زندہ ہو۔ یہ اہتزاز بشارت کی نوعیت کا بھی ہوسکتا ہے اگر حدیث بشارت کی نوعیت کی ہو، خشیت کی نوعیت کا بھی ہوسکتا ہے اگر حدیث انذار کی نوعیت کی ہو۔ علی ہذا القیاس وہ طمانیت، سکینت اور شرح صدر پیدا کرنے والی بھی ہوسکتی ہے۔ اگر وہ حکمت کے باب کی ہے، بہرحال اس کو سن کر کوئی صاحب قلب سلیم، یہ ممکن نہیں کہ بے حس پڑا رہ جائے۔ بلکہ اس کے باطن میں ایک ہلچل پیدا ہوگی، اگر وہ مردہ نہیں ہو چکا ہے۔''(۱)

اس فائدہ کے تحت جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کا تمام تر تعلق محسوسات سے ہے۔ جو اشخاص حساس طبائع کے مالک ہوتے ہیں ان پر ہر تحریر اپنا اثر ضرور چھوڑ جاتی ہے، خواہ وہ حدیث رسول ہو یا کوئی اور چیز۔ مثال کے طور پر ایک شخص سرکاری ملازم ہے، اگر اسے اپنے عہدہ میں ترقی کا پروانہ ملتا ہے تو وہ اس پروانۂ بشارت سے فرحت محسوس کرتا ہے۔ اگر کسی کوتاہی یا خطاء کے باعث انذار (Warning) ملے یا تنزلی ہوجائے تو افسردہ اور کبیدہ خاطر ہوجاتا ہے، اگر اسے یہ علم ہوجائے کہ پولیس اس کو کسی کیس میں ملوث کرنا چاہتی ہے تو فکر وتشویش میں مبتلا ہوجاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی اسے اس بات کی ضمانت فراہم کردے کہ نہ پولیس اس سے پرسش کریگی اور نہ ہی اس پر کوئی فرد جرم عائد کرے گی تو یقیناً وہ اپنے اندر طمانیت وسکینت اور شرح صدر محسوس کرے گا۔ ہوسکتا ہے ایک غیر حساس یا بے حس یا وہ شخص کہ جس کی حس بالکل مردہ ہوچکی ہے، ان چیزوں کا قطعی احساس نہ کرے، لیکن ایک نارمل شخص کے لئے ان تمام امور کو محسوس کرنا انسانی فطرت میں شامل ہے۔ پس صرف حدیث رسول کے لئے ان امور کو خاص کرنا خلاف واقعہ ہے۔

تیسرا فائدہ جناب اصلاحی صاحب نے یہ اخذ کیا ہے کہ:

''تیسری یہ کہ جس طرح قرآن کی زبان کو ایک خاص امتیاز حاصل ہے اور وہ کسی دوسرے کی زبان سے لگا نہیں کھاتی اسی طرح سے نبی ﷺ کی زبان کی امتیازی شان ہے۔ قرآن کی زبان اور حضورؐ کی زبان میں بس ایک درجے کا فرق ہے اور یہ ذرا سا جو کچھ فرق ہوجاتا ہے تو فطری طور پر ایسا ہونا بھی چاہیئے اس لئے کہ نبی کا کلام بہرحال اللہ کے کلام کے برابر نہیں ہوسکتا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کلام میں ایک ایسی گیرائی وگہرائی اور ایسی عظمت وفخامت ہوتی ہے جو کسی دوسرے کلام میں نہیں ہوتی۔ اس کو کوئی بیان کرنا چاہے تو بیان نہیں کرسکتا، لیکن

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۶۱-۶۲

ایک صاحب ذوق محسوس ضرور کر لیتا ہے اور اس کا دل پکار اٹھتا ہے کہ یہ رسول ہی کا کلام ہو سکتا ہے۔

پیغمبر ﷺ کی حدیثوں میں معنوی جمال کے ساتھ ساتھ ایک ظاہری جمال بھی ہوتا ہے جو ان لوگوں کو نظر آتا ہے جو اس جمال سے آشنا ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس طرح کے اداشناس ہر اس چیز میں جو حدیث رسول کے نام سے پیش کی جاتی ہے اس جمال کو تلاش کر لیتے ہیں۔ اگر یہ چیز ان کو نہیں ملتی تو وہ اندازہ کر لیتے ہیں کہ یہ گہر نہیں بلکہ پشیز ہے جس کو گہر کے نام سے پیش کرنے اور لوگوں کو دھوکا دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اس کے برعکس اگر کسی دوسرے کا کلام رسول کے کلام کی حیثیت سے اس کے آگے پیش کیا جائے تو اس کو سنتے ہی وہ تاڑ جاتا ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا کلام نہیں ہے اگرچہ اس میں کچھ حسن بھی ہو۔ اور اگر وہ کوئی منکر بات ہو تب تو وہ بدرجۂ اولی اس کو رد کر دیتا ہے اس لئے کہ وہ رسول کے کلام میں کسی منکر بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

نبی ﷺ تمام بنی نوع انسان میں فصیح ترین ہیں۔ آپ دعاؤں کا کوئی مجموعہ لیکر پڑھئے اگر آپ کے اندر عربیت کا کچھ ذوق ہے تو آپ فوراً امتیاز کر لیں گے کہ یہ دعا نبی ﷺ سے ماثور ہے اور یہ بعد والوں کی ہے۔ علی ہذا القیاس حدیثوں میں جو اقوال حکمت ہیں ان کے اندر تو آپ کو یہ ماننا پڑے گا کہ یہ شان، یہ عظمت، یہ شکوہ، یہ سادگی و پرکاری، یہ حسن و جمال اور دل ربائی جو پائی جاتی ہے تو یہ کسی عام آدمی کے کلام میں ہرگز ممکن نہیں۔ یہ تو پیغمبر ﷺ ہی کے کلام کی شان ہو سکتی ہے۔'' (۱)

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب نے رسول اللہ ﷺ کی زبان کی امتیازی شان کا کچھ تعارف کرایا ہے بلاشبہ آں ﷺ کے کلام میں فصاحت و بلاغت اپنے انتہائی عروج پر پہنچی ہوئی نظر آتی ہے بلکہ اگر آں ﷺ کو تمام اہل لغت، عرب عرباء و فصحائے و بلغائے متقدمین کا پیشوا کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا۔ آپ کی زبان و بیان کی اس خوبی کا مسلم و غیر مسلم سب ہی لغویوں نے برملا اعتراف کیا ہے۔ کلام نبوی کے ان محاسن کو محسوس کرنے کے لئے کسی فرد کا ''صاحب ذوق'' یا ''جمال آشنا'' یا ''اداشناس'' یا ''ذوق آشنا'' ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ جناب اصلاحی صاحب نے بیان کیا ہے۔ ہر وہ شخص جو عربی لغت پر ماہرانہ و ناقدانہ صلاحیت رکھتا ہو ان محاسن کو بہ آسانی محسوس کر سکتا ہے۔ لیکن کلام نبوی کے جملہ محاسن کا پوری طرح ادراک صرف وہی شخص کر سکتا ہے جسے عربی لغت کے ساتھ علوم حدیث سے بھی گہرا شغف رہا ہو۔

جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ ''قرآن کی زبان اور حضور کی زبان میں بس ایک درجہ کا فرق ہے''۔ غالباً اس ایک درجہ کے فرق کا انکشاف پہلی بار اصلاحی صاحب ہی نے کیا ہے۔ آں موصوف سے قبل قاضی احمد محمد شاکر وغیرہ نے باعتبار مادہ عربی بلاغت کلام نبوی کا درجہ قرآن کریم کے بعد بیان کیا ہے لیکن کلام اللہ اور کلام نبوی

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص ۶۲-۶۳

میں اصلاً کتنے درجات کا فرق ہے اس کی تعیین بیحد دشوار امر ہے۔

اسی طرح اصلاحی صاحب کا یہ دعویٰ بھی محتاج دلیل ہے کہ "نبی ﷺ تمام بنی نوع انسان میں فصیح ترین ہیں" ـــــ بلاشبہ بہت سے محققین نے آں ﷺ کو "أفصح العرب" قرار دیا ہے لیکن "تمام بنی نوع انسان میں فصیح ترین" پہلی بار اصلاحی صاحب ہی نے فرمایا ہے۔ اس سے قبل آں موصوف نے اپنے مطبوعہ مضمون میں اپنے اس جملہ کو یوں لکھا تھا:

"خود نبی ﷺ کا ارشاد ہے "أنا أفصح العرب والعجم" (میں عرب وعجم دونوں میں فصیح ترین ہوں)۔" (۱)

حالانکہ یہ حدیث قطعاً "موضوع" یعنی "من گھڑت" ہے۔ اس حدیث پر تفصیلی بحث ان شاء اللہ اگلے باب "تدبر حدیث کے چند بنیادی اصول ـــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں (اصلاحی صاحب کا تیسرا بنیادی اصول: حدیث کی اصل زبان عربی ہے)" کے زیر عنوان پیش کی جائے گی۔ غالباً بعد میں کسی اہل علم کے تنبیہ فرمانے پر اصلاحی صاحب کو اپنے سابقہ جملہ میں موجود غلطی کا احساس ہو گیا تھا، چنانچہ تبدیل کر کے یہ نیا جملہ لکھا گیا ہے مگر افسوس کہ یہ نیا جملہ بھی لائق اعتبار نہیں ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب نہایت فیصلہ کن انداز میں فرماتے ہیں:

"بہرحال احادیث کے پرکھنے اور ان کے صحیح وسقیم میں امتیاز کے لئے ذوق سلیم کو بڑا دخل ہے۔ نہ تو ایک بلید آدمی اس ذوق کا حامل ہو سکتا اور نہ یہ مستعار لئے جانے کی چیز ہے۔ یہ ذوق صالح فطرت، راسخ ایمان، گہری معرفت وبصیرت اور قول رسول کی مسلسل ممارست سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جن کے اندر یہ ذوق سلیم ہوتا ہے وہ جس طرح قول رسول کے حسن کو پرکھتے ہیں اسی طرح اس کے ضد کے قبح کو دیکھ لیتے ہیں۔ اس لئے کہ جس کی تحویل میں جواہر ریزے ہوں وہ ان میں خزف ریزوں کو ملانا پسند نہیں کرے گا۔

یہاں اس امر کا بیان بھی ضروری ہے کہ ایسے ذوق آشناؤں کو اگر کہیں اشتباہ بھی پیش آئے گا تو بہت کم۔ اس نوع کا اشتباہ بہرحال مانع فہم نہیں ہوتا، بلکہ وہ سمجھنے کے لئے راہ کھولتا ہے۔ اس سے وہ اصول باطل نہیں ہوتا جو نبی ﷺ نے بیان فرمایا ہے۔

اہل ایمان اور اصحاب معرفت کے ہاں اقوال رسول کی پہچان کی نوعیت کی وضاحت حضور ﷺ کی اس پرحکمت حدیث سے بھی ہوتی ہے: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ: "فقالوا: كيف تعرف من لم يأت بعد من أمتك يا رسول الله! فقال: أرأيت لو أن رجلا له خيل غرّ محجلة بين ظهري خيل دهم

(۱) مجلہ "تدبر" لاہور عدد شمارہ ۱۵، ص ۱۶ مجریہ ماہ ستمبر ۱۹۸۵ء

بهم ألا يعرف خيله؟ قالوا: بلىٰ ، يا رسول الله ! قال فإنهم يأتون غرا محجلين من الوضوء (صحيح مسلم كتاب الطهارة باب ۱۲)۔ "یعنی" صحابہؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! آپ اپنی امت کے ان لوگوں کو کیوں کر پہچانیں گے جن کو آپ نے نہیں دیکھا؟ آپ نے فرمایا: بھلا دیکھو اگر ایک شخص کے سفید پیشانی اور سفید ہاتھ پاؤں کے گھوڑے سیاہ مشکی گھوڑوں میں مل جائیں تو وہ اپنے گھوڑے نہیں پہچانے گا؟ صحابہؓ نے عرض کیا: بے شک یا رسول اللہ! حضورؐ نے ارشاد فرمایا: تو میری امت کے لوگ وضو کے آثار سے سفید منہ اور سفید ہاتھ پاؤں رکھتے ہوں گے۔"

ہمارے نزدیک یہی تمثیل نبی ﷺ کے کلام اور دوسروں کے کلام کی ہے۔ وہ بھی دور سے پہچانا جاتا ہے، بشرطیکہ ذوق سلیم اور نگاہ نقاد ہو۔"(۱)

اصلاحی صاحب کے اس دعوی کہ ـــــ "بہرحال احادیث کے پرکھنے اور ان کے صحیح وسقیم میں امتیاز کے لئے ذوق سلیم کو بڑا دخل ہے" ـــــ کا مفصل ومدلل بطلان اوپر پیش کیا جا چکا ہے۔ جہاں تک حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی مذکورہ بالا حدیث سے اقوال نبی ﷺ اور غیر نبی کے کلام کی نوعیت کو واضح کرنے کا تعلق ہے تو یہ تمثیل اسی وقت درست ہوگی جبکہ اس بارے میں پیدا ہونے والے درج ذیل اعتراض کا تشفی بخش جواب دے دیا جائے:

پیش کردہ حدیث بتاتی ہے کہ روز قیامت رسول اللہ ﷺ اپنے ان دیکھے (وضو کرنیوالے) امتیوں کو ان کے سفید چہروں اور سفید ہاتھ پاؤں کے ذریعہ پہچان لیں گے۔ اس میں یہ بات قطعاً مذکور نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے ان دیکھے امتیوں کو اپنے ذوق سلیم یا نگاہ نقاد یا اللہ عزوجل کی عطا کردہ معرفت وبصیرت کی روشنی میں پہچان سکیں گے، حالانکہ آپؐ سے اعلی ذوق اور آپؐ سے زیادہ سلیم فطرت کا حامل اور کون ہو سکتا ہے؟ پس معلوم ہوا کہ جب تک کوئی واضح علامت موجود نہ ہو محض ذوق یا قیاس سے کسی چیز پر کوئی حکم لگا دینا اس حدیث سے بھی ثابت نہیں ہوتا۔

زیر مطالعہ حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے صحابہؓ کرام سے جو سوال دریافت فرمایا ہے اس کے الفاظ بھی نہایت غور طلب ہیں، فرماتے ہیں کہ: "بھلا دیکھو اگر ایک شخص کے سفید پیشانی اور سفید ہاتھ پاؤں کے گھوڑے سیاہ مشکی گھوڑوں میں مل جائیں تو وہ اپنے گھوڑے نہیں پہچانے گا؟" اس سوال کے الفاظ واضح طور پر بتا رہے ہیں کہ جس شخص کے سفید گھوڑے سیاہ مشکی گھوڑوں میں ملے ہوں گے یا تو وہ خود اپنے گھوڑوں کو بہ آسانی پہچان لے گا یا پھر ایسا کوئی شخص جو اس کے گھوڑوں کو دوسرے گھوڑوں سے ممتاز کرنے کی واضح اور ٹھوس علامات (مثلاً رنگت میں اختلاف) سے واقف ہو اور اپنے اندر امتیاز کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ جو شخص علامات تو جانتا ہو لیکن امتیاز کرنے کی صلاحیت سے متصف نہ ہو (یہاں مثال کے طور پر اختلاف رنگ میں امتیاز نہ کر سکتا ہو جسے "Colour

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۶۳-۶۴

Blindness'' بھی کہا جاتا ہے، وغیرہ کا شکار ہو) وہ سفید پیشانی اور سفید ہاتھ پاؤں والے گھوڑوں کو سیاہ مشکی گھوڑوں سے ہرگز علیحدہ نہیں کر سکے گا۔ اور جو شخص نہ ان ملنے والے گھوڑوں کی واضح علامات جانتا ہو اور نہ ہی اپنے اندر امتیاز کی صلاحیت رکھتا ہو وہ اگر محض ذوق وقیاس کی مدد سے ان ملنے والے گھوڑوں کو دوسرے گھوڑوں سے علیحدہ کرے گا تو یقیناً خطا کرے گا۔ لہذا کوئی بھی صاحب عقل اس کے فیصلہ پر ہرگز یقین واطمینان کا اظہار نہیں کر سکتا۔ پس اگر اس حدیث کو اقوال رسول واقوال غیر رسول میں امتیاز کے لئے دلیل بنایا جائے تو اس کا مطلب صاف طور پر یہ ہوگا کہ روز قیامت یا تو رسول اللہ خود اپنے اقوال کو دوسرے تمام اقوال سے پہچان کر علیحدہ کر سکیں گے یا وہ لوگ جو ٹھوس علامات ودلائل کی بنیاد پر آپؐ کے اقوال کو غیر نبی کے کلام سے علیحدہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور یہ چیز کسی بھی طرح ذوقی نہیں ہو سکتی، واللہ اعلم۔

دوسری اصلاحی کسوٹی ''عمل معروف'' اور اس کا جائزہ

ذیلی عنوان: ''دوسری کسوٹی ــــ عمل معروف'' کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے دوسری کسوٹی عمل معروف ہے۔ اس کی ہدایت نبی ﷺ کے اس ارشاد سے ملتی ہے: "عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: قال رسول اللهﷺ: ماحدثتم عني مما تعرفونه فخذوه وما حدثتم عني مما تنكرونه فلا تأخذوا به قال: فإني لاأقول المنكر ولست من أهله." (کتاب الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۴۳۰) یعنی ''محمد بن جبیر بن مطعم اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی روایت اس معروف کے مطابق کی جائے جس سے تم آشنا ہو تو اس کو قبول کر لو۔ اور اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی ایسی روایت کی جائے جس کو تم منکر محسوس کرو تو اس کو نہ قبول کرو۔ حضورؐ نے فرمایا کہ نہ میں منکر کہتا ہوں اور نہ میں منکر باتیں کرنے والوں میں سے ہوں۔''

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر روایت تمہاری معروفات کے مطابق ہو تو اس کو قبول کرو اور اگر ان سے متصادم ہو تو اس کو رد کر دو۔ دوسرے الفاظ میں اس کو یوں سمجھئے کہ نبی ﷺ نے دین کو غیر مطلوب ملاوٹ سے پاک رکھنے کے لئے یہ ہدایت فرمائی کہ اگر کوئی نئی چیز تمہارے سامنے دین کے نام سے لائی جائے تو دین کا جو پاکیزہ ذخیرہ تمہارے پاس پہلے سے موجود ہے اسے اس کا موازنہ کرو۔ اگر یہ نئی چیز صورۃً اور معنیً اس سے میل رکھنے والی ہے تو اس کو قبول کر لو، اگر یہ اس سے میل نہیں کھاتی تو اس کو رد کر دو۔ ساتھ ہی آپ نے خود اپنا مزاج بھی بتا دیا کہ نہ میں منکر باتیں کہتا اور نہ میں ان لوگوں میں سے جو منکر باتیں کہتے ہیں۔ یعنی میری نسبت یہ فرض کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ میں اچھی باتیں کہتے کہتے ــــ العیاذ باللہ ــــ خرافات سے بھی آلودہ ہو جاتا ہوں۔ میری زبان سے جو کچھ بھی نکلا ہے،

سب پاکیزہ نکلا ہے اس میں کامل آہنگی ہے۔ شاعروں کی طرح ہر وادی میں نہیں بھٹکتا۔ اس ہم آہنگی کی اگر حفاظت کروگے تو شیاطین انس و جن تمہارے جواہر ریزوں میں اپنے خزف ریزے ملانے میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے اور اگر اس ہم آہنگی کو بھول گئے یا اس کا شعور تمہارے اندر باقی نہ رہا تو پھر سب کچھ کھو بیٹھو گے۔ اس کی وضاحت اس وجہ سے بھی ضروری تھی کہ اگر آنحضرت ﷺ کی نسبت یہ گمان کیا جاسکے کہ ـــ العیاذ باللہ ـــ آپ گاہ گاہ منکر باتیں بھی کر لیتے تھے تو پھر دین میں منکرات کے لئے بڑی گنجائش نکل آتی ہے۔ ایک شخص یہ گمان کرسکتا ہے کہ ایک خاص حالت میں ـــ نعوذ باللہ ـــ آپ نے یہ باتیں بھی کہہ دی ہوں گی۔"(۱)

سطور بالا میں جناب اصلاحی صاحب نے "عمل معروف" کو حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے دوسری اساسی کسوٹی قرار دیا ہے۔ "عمل معروف" سے عموماً دو چیزیں مراد لی جاتی ہیں: اول یہ کہ ایسا عمل جس کا حکم قرآن وسنت میں پایا جاتا ہو، اور دوم یہ کہ ایسا عمل جس سے امت نہ صرف یہ کہ بخوبی واقف ہو بلکہ اس پر عامل بھی ہو ـــ غالباً یہاں اصلاحی صاحب کی مراد بھی ان اعمال سے ہے جو قرآن وسنت کے مطابق ہوں، چنانچہ لکھتے ہیں:

"اگر روایت تمہاری معروفات کے مطابق ہو...... الخ۔"

ـــ لیکن اس بارے میں راقم کی قطعی رائے یہ ہے کہ قرآن وسنت میں جن معروفات کا امر دیا گیا ہے اور جن منکرات کی نہی فرمائی گئی ہے ان کا براہ راست تعلق انسان کے اعمال سے ہے، حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کرنے سے نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں اگر کوئی چیز کسوٹی بن سکتی تھی تو وہ انہی اوامر ونواہی کے ساتھ کسی خبر کی مطابقت یا عدم مطابقت تھی (اگرچہ راقم کے نزدیک یہ بات بھی درست نہیں ہے)، لیکن نہ معلوم اصلاحی صاحب نے اصول کی بجائے ان کے مطابق "عمل" کو کیوں ترجیح دی ہے؟

کسی حدیث میں جو امر یا نہی مذکور ہوتی ہے وہی اس حدیث کا مدلول یا اس کی روح ہوتی ہے، پس کسی حدیث کے مدلول کو دوسری حدیث کے لئے کسوٹی بنانا ایسا ہی ہے جیسے کہ سونے کو سونے پر یا لوہے کو لوہے پر گھس کر پرکھنے کی کوشش کی جائے حالانکہ جب تک سونے کو کسوٹی کے پتھر پر نہ گھسا جائے اور لوہے کو مقناطیس کے قریب نہ لایا جائے دونوں دھاتوں کو نہیں پرکھا جاسکتا ـــ پس معلوم ہوا کہ کوئی سنت کسی دوسری حدیث کے لئے سند نہیں بن سکتی ہے۔ اس کے لئے تو نقد حدیث کے معروف طریقہ کو ہی معیار بنانا ہوگا۔ جہاں تک قرآن کا احادیث وسنت کے لئے کسوٹی بننے کا تعلق ہے تو اس کا رد بھی ان شاء اللہ آگے تیسری کسوٹی کے جائزہ کے تحت بیان کیا جائیگا۔

اب اس ضمن میں جناب اصلاحی صاحب کی پیش کردہ دلیل پر تبصرہ ملاحظہ فرمائیں:

پہلی قابل ملاحظہ بات یہ ہے کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث کے اردو ترجمہ میں اپنی فکر کو زبردستی پیش

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۶۵-۶۶

کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔" ما حدثتم عنی مما تعرفونه فخذوه"۔۔۔کا سیدھا سادا ترجمہ یہ ہونا چاہیئے کہ "مجھ سے منسوب کر کے جو بات روایت کی جائے، اگر تم اس سے آشنا ہو تو اس کو لے لو"۔۔۔ لیکن اصلاحی صاحب موصوف نے اپنی زیر مطالعہ کسوٹی کو خواہ مخواہ اس ترجمہ میں یوں داخل کر دیا ہے: "اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی روایت اس معروف کے مطابق کی جائے جس سے تم آشنا ہو تو اس کو قبول کر لو۔"

دوسری قابل ملاحظہ بات یہ ہے کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی اس حدیث میں "عمل معروف" کو کسوٹی بنانے کا سرے سے کوئی تذکرہ موجود نہیں ہے، پس استدلال کیسا؟

تیسری لائق ملاحظہ بات یہ ہے کہ جبیر بن مطعمؓ کی یہ حدیث انتہائی ضعیف ہے، پس لائق احتجاج نہیں ہو سکتی۔ ذیل میں اس حدیث کے جملہ طرق پر علمی مباحثہ پیش کیا جاتا ہے:

تحقیق حدیث

۱-"ما حدثتم عنی مما تعرفونه فخذوه وماحدثتم عنی مما تنكرونه فلاتأخذوا به فإنی لا أقول المنكر ولست من أهله."

اس کو خطیب بغدادیؒ نے "الکفایہ فی علم الروایہ" (۱) میں بطریق "سلیم بن ابی مسلم المکی (جو ابن مسلم ہے) عن یونس بن یزید عن الزہری عن محمد بن جبیر بن مطعم عن ابیہ مرفوعا بہ" تخریج کیا ہے۔ امام ابن الجوزیؒ نے "الموضوعات" (۲) میں اور ابن عراق الکنانیؒ نے "تنزیہ الشریعۃ" (۳) میں اس حدیث کو تائیداً نقل کیا ہے۔ لیکن اس کی آفت سلیم بن ابی مسلم المکی الخشاب ہے جسے امام ابن معین نے "جہمی خبیث"، امام نسائی اور امام ازدی رحمہما اللہ نے "متروک الحدیث" اور امام احمد بن حنبلؒ نے "لا يساوى حديثه شيئاً" بتایا ہے۔ سلیم بن ابی مسلم المکی الخشاب کے تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ (۴) کے تحت درج شدہ کتب کا مطالعہ مفید ہوگا۔ غرض سلیم بن ابی مسلم المکی کی موجودگی کے باعث یہ حدیث انتہائی ضعیف ہوئی۔ محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی اسے "ضعیف جدا" قرار دیا ہے۔ (۵)

۲-"إذا حدثتم عنی بحديث تعرفونه ولاتنكرونه، قلته أو لم أقله فصدقوا به فإنی أقول ما يعرف ولاينكر وإذا حدثتم بحديث تنكرونه ولاتعرفونه فكذبوا به، فإنی لا أقول ما ينكر ولايعرف."

---

(۱) الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۴۳۰ (۲) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۰۳ (۳) تنزیہ الشریعہ لابن عراق الکنانی ۱/۷

(۴) الضعفاء الکبیر ۲/۱۶۴، المجروحین ۱/۳۵۴، الکامل فی الضعفاء ۳/۱۱۶۵، میزان الاعتدال ۲/۲۳۲، الضعفاء والمتروکین للنسائی ۲۴۴، تاریخ ابن معین ۲/۲۳۸، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۲/۱۴، قانون الموضوعات والضعفاء للفتنی ص ۲۶۰، مجمع الزوائد ۲/۲۲۹، نصب الرایہ ۳/۱۶۶

(۵) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/۲۱۱ (۶) ۹/۱، ص ۲۱۸ (۷) ص ۵۱۳

اس کی تخریج مخلص نے ''الفوائد المنتقاۃ''(۶) میں، دارقطنیؒ نے ''سنن''(۷) میں، خطیب بغدادیؒ نے ''تاریخ بغداد''(۱) میں، ہروی نے ''ذم الکلام''(۲) میں اور امام احمد بن حنبلؒ نے (جیسا کہ ''المنتخب لابن قدامہ''(۳) میں مذکور ہے مگر ''مسند'' میں نہیں ہے) بطریق "یحیی بن آدم ثنا ابن أبی ذئب عن سعید بن أبی سعید المقبری (زاد الدارقطنی والخطیب عن ابیه) عن ابی هریرة مرفوعا به" تخریج کی ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے ''اللآلی المصنوعہ'' میں اور ابن عراق الکنانی نے ''تنزیہ الشریعۃ'' میں اس حدیث کو امام ابن الجوزی پر تعقباً (بطور شاہد) نقل کیا ہے۔(۴) اور بقول ہرویؒ: ''مجھے اس حدیث کی علت کا علم نہیں ہے کیونکہ اس کے تمام رواۃ ثقات ہیں اور اسناد بھی متصل ہیں۔''(۵)

لیکن حق یہ ہے کہ اس کی علت معروف ہے۔ امام بخاری اور امام ابوحاتم الرازی رحمہما اللہ نے اس کی علت کو بیان کیا ہے، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

''بقول ابن طہمان یہ عن ابن أبی ذئب عن سعید المقبری عن النبی ﷺ: "ما سمعتم عنی من حدیث تعرفونه فصدقوه." اور بقول یحییٰ یہ عن ابی هریرةؓ مروی ہے لیکن اصلاً یہ وہم ہے کیونکہ اس سند میں ابوہریرہؓ نہیں ہیں۔''(۶)

یعنی صواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ارسال پایا جاتا ہے اور یہی اس حدیث کی علت ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ''یہ کس طرح ممکن ہے جبکہ یحییٰ بن آدم ثقہ وحافظ ہیں، صحیحین میں ان سے احتجاج کیا گیا ہے؟ اور انہوں نے ہی اس حدیث کو حضرت ابوہریرہؓ سے موصولاً روایت کیا ہے، پس اگر یہ زیادت ثقہ ہو تو بھی اس کو قبول کرنا واجب ہے'' ـــــ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ یحییٰ ''ثقہ'' ہیں لیکن ''زیادت ثقہ'' کا مقبول ہونا اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ جب کوئی ''ثقہ'' اپنے سے زیادہ ''اوثق'' و ''احفظ'' کے خلاف روایت نہ کرتا ہو، جبکہ یہاں یحییٰ بن آدم نے ابن طہمان کے خلاف بیان کیا ہے۔ ابن طہمان بھی ''ثقہ'' ہیں اور صحیحین میں ان سے بھی احتجاج کیا گیا ہے۔ پس اگر وہ یحییٰ بن آدم سے اوپر نہ ہوں تو بھی ثقات کی ایک جماعت ان کے ساتھ ہے جس نے اس کے ''مرسل'' ہونے میں ان کی متابعت کی ہے۔ چنانچہ امام ابوحاتمؒ نے اس حدیث کو اس سبب سے ہی معلول کیا ہے، جیسا کہ ان کے فرزند ابن ابی حاتمؒ نے بیان کیا ہے:

"أنبأنا أبی عن بسام بن خالد عن شعیب بن اسحاق عن ابن أبی ذئب عن سعید المقبری عن أبیه عن أبی هریرة قال قال رسول اللهﷺ: إذا بلغکم عنی حدیث یحسن بی

(۱) ۱۱/۳۹۱
(۲) ۴/۲، ص ۷۸
(۳) ۱۰/۲، ص ۱۹۹
(۴) اللآلی المصنوعہ ۱/۲۱۴، تنزیہ الشریعہ ۱/۲۶۴-۲۶۵
(۵) ذم الکلام للهروی ۴/۲، ص ۷۸
(۶) التاریخ الکبیر ۲/۱، ص ۴۳۴

أن أقوله فأنا قلته وإذا بلغكم عنى حديث لا يحسن بى أن أقوله فليس منى ولم أقله ــــ قال ابى: هذا حديث منكر،الثقات لا يرفعونه۔" (۱)

اس حدیث کو امام ذہبیؒ نے ''میزان الاعتدال'' (۲) میں اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ''لسان المیزان'' میں بسام بن خالد کے ترجمہ کے تحت، امام ابوحاتم الرازیؒ کے مذکورہ کلام کے ساتھ نقل کیا ہے، اور یہ راوی بسام بن خالد غیر معروف ہے۔ علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ''ضعیف'' (۳) قرار دیا ہے۔ شیخ عبد الوہاب عبد اللطیف اور شیخ عبد اللہ محمد الصدیق نے اس حدیث کو ''باطل اور بہت زیادہ منکر'' قرار دیا ہے۔ (۴)

۳-"إذا حدثتم عنى حديثا يوافق الحق فخذوابه، حدثت به أولم أحدث به۔"

اسے امام عقیلیؒ نے ''الضعفاء الکبیر'' (۵) میں ہرویؒ نے ''ذم الکلام'' (۶) میں اور ابن حزم اندلسیؒ نے ''الاحکام فی اصول الاحکام'' (۷) میں بطریق ''اشعث بن بزار عن قتادہ عن عبد اللہ بن شقیق عن ابی ہریرہ مرفوعاً'' تخریج کیا ہے۔ امام بزارؒ نے اپنی ''مسند'' میں اس کی تخریج حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً یوں بھی کی ہے:

"إذا حدثتم عنى حديثا فوافق الحق فأنا قلته۔"(۸)

امام ابن الجوزیؒ نے اسے ''الموضوعات'' میں عقیلیؒ کے طریق سے وارد کیا ہے اور ان کے کلام کو نقل کرنے کے بعد مزید لکھا ہے کہ:

''یحییٰ کا قول ہے کہ اشعث کچھ بھی نہیں ہے...... یہ حدیث یزید بن ربیعہ عن ابی الاشعث عن ثوبان بھی مروی ہے لیکن یزید مجہول ہے اور ابوالاشعث ثوبان سے براہ راست روایت نہیں کرتا بلکہ ثوبان سے ابی اسماء الرجبی کے واسطہ کے ساتھ روایت کیا کرتا ہے۔'' (۹)

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے امام ابن الجوزیؒ کے قول پر یوں تعاقب کیا ہے:

''مولف (ابن الجوزیؒ) کا یہ قول مردود ہے کہ یزید مجہول ہے، کیونکہ ''المیزان'' میں اس کا ترجمہ موجود ہے۔ اکثر ائمہ نے اس کی تضعیف کی ہے لیکن ابن عدیؒ کا قول ہے کہ "أرجو أنه لابأس به۔" ابومشہر کا قول ہے: "كان يريد بن ربيعة فقيها غير متهم ما ينكر عليه أنه أدرك أبا الأشعث ولكن أخشى عليه

(۱) العلل لابن ابی حاتم ۲/۳۱۰
(۲) ۱/۳۰۸
(۳) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/۲۰۵-۲۰۷
(۴) حاشیہ بر تنزیہ الشریعہ ۱/۲۶۵
(۵) الضعفاء الکبیر ۱/۳۲-۳۳
(۶) ذم الکلام للہروی ۴/۲، ص ۷۸
(۷) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۲/۷۸
(۸) کما فی مجمع الزوائد ۱/۱۴۹-۱۵۰
(۹) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۲۵۸

سوء الحفظ والوهم۔"اسی طرح ابن الجوزیؒ کا یہ قول بھی مردود ہے کہ أبوالأشعث براہ راست ثوبان سے روایت نہیں کرتے۔پس بطریق "ابو النضر حدثنا یزید بن ربیعة حدثنا ابوالأشعث الصنعانی قال سمعت ثوبان یحدث عن النبی فذکر "الحدیث" مروی ہے۔"(۱)

لیکن حق یہ ہے کہ ''المیزان'' میں جو کچھ مذکور ہے علامہ سیوطیؒ نے اس میں سے بہت کچھ حذف کر دیا ہے، دیانت کے ساتھ پورا قول نقل نہیں کیا ہے ـــــ چنانچہ امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

''جوزجانی کا قول ہے: مجھے خوف ہے کہ اس کی احادیث موضوع ہوتی ہیں مگر ابن عدی کا قول ہے کہ "أرجو أنه لا بأس به۔"

امام ذہبیؒ کے اس قول میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ آں رحمہ اللہ ابن عدیؒ کے اس قول سے اتفاق نہیں رکھتے تھے، چنانچہ آں رحمہ اللہ نے اس کے ترجمہ کو ''الضعفاء'' میں وارد کیا ہے اور لکھتے ہیں:

''امام بخاریؒ کا قول ہے: اس کی احادیث منکر ہوتی ہیں۔نسائیؒ کا قول ہے کہ متروک ہے۔''

امام ذہبیؒ نے ''المیزان'' میں اس کی بعض منکر احادیث بھی نقل کی ہیں جن میں سے ایک زیر مطالعہ حدیث بھی ہے۔(۲)

اشعث بن براز الہجیمی کے متعلق یحییٰ بن معینؒ کا ایک قول آپ نے اوپر ملاحظہ فرمایا۔آپؒ کا ہی ایک دوسرا قول یہ ہے کہ ''ضعیف ہے۔'' اسی طرح امام ابوزرعہؒ نے بھی اشعث کو ''ضعیف'' بیان کیا ہے۔فلاسؒ کا قول ہے: ''ضعیف جدا'' (بہت زیادہ ضعیف ہے)۔امام بخاریؒ اور امام دارقطنیؒ نے اسے ''منکر الحدیث'' اور امام نسائیؒ نے ''متروک الحدیث'' بتایا ہے۔امام ابن حبانؒ کا قول ہے:

"یخالف الثقات ویروی المنکر حتی خرج عن حد الاحتجاج به۔" علامہ ہیثمیؒ نے اسے متروک قرار دیا ہے۔مزید تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ (۳) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

افسوس کہ علامہ ابن عراق الکنانیؒ نے امام ابن الجوزیؒ پر جلال الدین سیوطیؒ کا مذکورہ بالا پورا تعاقب تو نقل کر دیا ہے لیکن اس پر کوئی محاکمہ نہیں فرمایا ہے۔(۴) اب اس حدیث کے متعلق کچھ محدثین اور مقتدر علماء و محققین کی آراء بھی ملاحظہ فرمائیں:

---

(۱) اللآلی المصنوعہ ۲۱۳/۱ (۲) میزان الاعتدال ۲۶۳/۱

(۳) تاریخ یحییٰ بن معین ۱۰۹/۴، التاریخ الکبیر ۴۲۸/۱، التاریخ الصغیر ۱۷۵/۲، الضعفاء الکبیر ۳۲/۱، الجرح والتعدیل ۳۳۷/۲، المجروحین ۱۷۳/۱، الکامل ۳۶۶/۱، الضعفاء والمتروکین للدارقطنی ص۱۱۲، الضعفاء والمتروکین للنسائی ص۵۶، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۱۲۵/۱، میزان الاعتدال ۲۶۲/۱، مجمع الزوائد ۱۵۰/۱، ۵۰/۵، ۱۴۲/۷

(۴) تنزیہ الشریعہ ۲۶۴/۱-۲۶۵

امام عقیلیؒ فرماتے ہیں:

"ليس لهذا اللفظ عن النبی ﷺ إسناد يصح وللأشعث هذا غير حديث منكر۔" (۱)

امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں: "كذاب ساقط۔"(۲)

علامہ ابوسلیمان الخطابی نے امام ساجی سے اور انہوں نے یحییٰ بن معین سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

''اس حدیث کو زندیقوں نے گھڑا ہے۔''(۳)

خود امام خطابیؒ کا قول ہے کہ:

''یہ حدیث باطل اور بے اصل ہے۔''(۴)

امام ابن الجوزیؒ نے اسے ''موضوع'' قرار دیا ہے۔(۵) امام ذہبیؒ اسے ''منکر جدا'' بتاتے ہیں۔(۶)

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

''اسے امام دارقطنی نے ''الافراد'' میں، عقیلی نے ''الضعفاء'' میں اور ابو جعفر بن البختری نے ''الفوائد''(۷) میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے لیکن یہ حدیث بہت شدید الضعف اور بہت ہی زیادہ منکر ہے الخ۔''(۸)

امام شیبانی اثری الشافعیؒ بیان کرتے ہیں:

''اسے دارقطنی اور عقیلی نے ابوہریرہ سے مرفوعا روایت کیا ہے لیکن یہ حدیث بہت زیادہ منکر ہے الخ۔''(۹)

علامہ محمد درویش الحوت البیروتیؒ فرماتے ہیں: ''یہ حدیث منکر ہے الخ'' ــــ (۱۰) علامہ اسماعیل عجلونیؒ نے علامہ سخاویؒ کے قول کو نقل کرنے پر ہی اکتفاء کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

''یہ حدیث بہت زیادہ منکر ہے۔''(۱۱)

ملا طاہر پٹنی نے اسے ''منکر جدا'' قرار دیا ہے۔(۱۲) امام شوکانیؒ نے اس حدیث کے متعلق امام عقیلیؒ کے قول کو نقل کرنے پر اکتفاء کی ہے۔(۱۳) شیخ عبدالوہاب عبداللطیف اور شیخ عبداللہ محمد الصدیق اس حدیث کے متعلق

---

(۱) الضعفاء الکبیر ۱/۳۳
(۲) الاحکام ۲/۷۸ — (۳-۵) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۲۵۸
(۶) میزان الاعتدال ۱/۲۶۳ — (۷) جزء ۱۳ — (۸) المقاصد الحسنہ، ص ۳۶
(۹) تمییز الطیب، ص ۲۰ — (۱۰) اسنی المطالب، ص ۴۲ — (۱۱) کشف الخفاء ۱/۸۹
(۱۲) تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص ۲۷ — (۱۳) الفوائد المجموعہ، ص ۲۷۹

فرماتے ہیں:

"هذا الحديث يحكم العقل والنقل ببطلانه۔"(۱)

علامہ شیخ عبدالرحمان بن یحییٰ المعلمی الیمانی نے اس حدیث کو اشعث بن براز کی موجودگی کے باعث معلول کیا ہے۔(۲) محدث عصر علامہ محمد ناصرالدین الالبانی رحمہ اللہ نے اسے ''موضوع'' قرار دیا ہے۔(۳) اور شیخ عزالدین بلیق فرماتے ہیں:

''یہ حدیث اس حدیث متواتر صریح کے خلاف ہے جس میں مروی ہے "من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" چنانچہ قابل رد ہے۔''(۴)

۴-"لا أعرفن منكم أتاه عني حديث وهو متكئ في أريكته فيقول: اتلو به عليّ قرآنا ما جاءكم عني من خير قلته أولم أقله فأنا أقوله وما أتاكم من شر فإني لا أقول الشر."

اس حدیث کی تخریج امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی ''مسند''(۵) میں اور بزارؒ نے اپنی ''مسند'' (۶) میں بطریق ''ابومعشر عن سعید عن ابی ہریرہ مرفوعاً بہ'' کی ہے۔ ملا طاہر پٹنی نے اس حدیث کو بطور شاہد نقل کیا ہے۔(۷) لیکن یہ سند ابومعشر (جس کا نام نجیح بن عبدالرحمان السندی ہے) کے باعث ضعیف ہے۔ علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

''اس کی سند میں ابومعشر نجیح ہے جسے امام احمد وغیرہ نے ضعیف گردانا ہے گوکہ اس کی توثیق بھی کی گئی ہے۔''(۸)

ابومعشر کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: "ضعف أسن واختلط۔" علامہ عبدالحق الاشبیلی فرماتے ہیں: "لم يكن قويا في الحديث۔" امام دارقطنی، یحییٰ اور نسائی نے ابومعشر کو ضعیف بتایا ہے۔ یحییٰ کا ایک قول اس طرح بھی منقول ہے کہ ''حدیث میں قوی نہیں ہے۔'' ابن عدیؒ کا قول ہے: "تعرف وتنكر۔" ابن نمیرؒ کا قول ہے: "كان يحفظ الأسانيد۔" امام بخاریؒ نے اسے ''منکر الحدیث'' قرار دیا ہے۔ علی بن المدینیؒ فرماتے ہیں: "كان ذلك شيخاً ضعيفاً وكان يحدث عن المقبري وعن نافع بأحاديث منكرة۔" علامہ عبدالرحمٰن بن یحییٰ المعلمی الیمانی فرماتے ہیں کہ ''ابومعشر السندی اسانید میں کثیر التخلیط تھا اور شدید اختلاط کا شکار ہو گیا تھا...... وہ عمداً حدیث نہیں گھڑتا تھا، لیکن موضوع احادیث کو سنتا پھر انہی کو غلطی سے بسند صحیح روایت کر دیتا تھا۔'' مزید

(۱) حاشیہ بر تنزیہ الشریعہ ۱/۲۶۴
(۲) حاشیہ بر الفوائد المجموعہ، ص ۲۷۹
(۳) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/۲۰۳-۲۰۴
(۴) مقدمہ منہاج الصالحین، ص ۳۷
(۵) مسند احمد ۲/۳۶۷
(۶) مسند البزار، ص ۱۲۶ (مع کشف الأستار)
(۷) تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص ۲۷-۲۸
(۸) مجمع الزوائد، ص ۱/۱۴۵
(۹) تاریخ یحییٰ بن معین ۳/۱۶۰، ۲۰۴، ۲۵۵، سؤالات محمد بن عثمان ۱۰۰، التاریخ الکبیر ۴/۱۱۴، التاریخ الصغیر ۲/۱۷۲، ۲۰۵، الضعفاء الصغیر ۳۸۰، المعرفۃ والتاریخ للفسوی ۳/۱۷۱، ۲۰۶، الضعفاء الکبیر ۴/۳۰۸، الجرح والتعدیل ۲/۴۹۳، المجروحین ۳/۶۰، الکامل فی الضعفاء ۷/نمبر ۲۵۱۶، الضعفاء بقیہ اگلے صفحہ پر

تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ(۹) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

اس حدیث کی ایک دوسری علت خود سعید بن ابی سعید کی شخصیت بھی ہوسکتی ہے جو حالانکہ ثقہ اور شیخین کے رجال میں سے تھا لیکن مختلط ہوگیا تھا جیسا کہ ابن سعد اور یعقوب بن شیبہ وغیرہما نے ذکر کیا ہے، چنانچہ امام ابن حبان لکھتے ہیں:

"وكان اختلط قبل أن يموت بأربع سنين۔"(۱)

امام ذہبیؒ فرماتے ہیں: "شاخ و وقع فی الهرم ولم يختلط."(۲) شیخ عبدالرحمان بن یحییٰ المعلمی الیمانی فرماتے ہیں: "أن سعيدا نفسه اختلط أيضاً۔"(۳) اور محدث عصر علامہ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی اس کو ''ضعیف'' قرار دیا ہے۔(۴)

امام سیوطیؒ نے اس حدیث کو بطور شاہد بروایت امام احمد ایک دوسری سند کے ساتھ بھی یوں بیان کیا ہے:

"عن ابن المبارك عن محمد بن عجلان عن ربيعة عن الأعرج عن ابی هريرة مرفوعاً به۔"(۵) ابن عراق الکنانیؒ نے ''تنزیہ الشریعۃ'' میں اس کی طرف متنبہ نہیں کیا ہے۔(۶) امام شوکانیؒ نے بھی سیوطیؒ کی ہی اتباع کی ہے(۷)۔۔۔۔۔ حالانکہ یہ اسناد قطعاً بے اصل اور سیوطیؒ کے وہم کا نتیجہ ہے، جیسا کہ شیخ عبدالرحمٰن بن یحییٰ المعلمی الیمانی نے صراحت فرمائی ہے۔(۸) نہ مسند احمد میں اس کا وجود ہے اور نہ کہیں اور۔ پس معلوم ہوا کہ سیوطیؒ کی بیان کردہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث کی دونوں اسناد اصلاً ایک ہی سند ہیں۔

۵-"لا أعرفن ما يحدث أحدكم عنی الحديث وهو متكئ على أريكته فيقول : أقرأ قرآناً ما قيل من قول حسن فأنا قلته۔"

اسے ابن ماجہؒ(۹) نے بطریق "علی بن المنذر ثنا محمد بن الفضيل ثنا المقبری عن جده عن ابی هريرة مرفوعا به۔" تخریج کیا ہے، لیکن اس کی اسناد انتہائی واہِ ہے۔ المقبری کے علاوہ اس کے تمام رجال ثقات ہیں۔ یہ مقبری (جو عبداللہ بن سعید بن ابی سعید المقبری ہے) کے متعلق امام بخاریؒ کا قول ہے:

بقیہ صفحہ گذشتہ کا: والمتروکین للدارقطنی ۵۵۰، الضعفاء والمتروکین للنسائی ۵۹۰، میزان الاعتدال ۴/ ۲۴۶، تقریب التہذیب ۲/ ۲۹۸، الکنی لمسلم ص ۹۶، الکنی للدولابی ۲/ ۲۰۲، تاریخ بغداد ۱۳/ ۴۳۰، تہذیب التہذیب ۱۰/ ۴۲۱، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۳/ ۱۵۷، قانون الموضوعات والضعفاء للفتنی ص ۳۰۰، الأحکام لعبدالحق الاشبیلی ۲/ ۷، فتح الباری ۲/ ۳۷۱، ۳/ ۳۷۵، ۴/ ۱۱۳، ۵/ ۱۹۷، ۲۷۸، ۸/ ۱۶، ۹/ ۴۰۵، ۱۳/ ۵۵، تحفۃ الأحوذی ۳/ ۱۹۴، مجمع الزوائد ۲/ ۸۹، حاشیہ بر الفوائد المجموعہ للیمانی ص ۲۷۹، ۲۸۱

(۱) الثقات لابن حبان ۱/ ۶۳
(۲) میزان الاعتدال ۲/ ۱۳۹
(۳) حاشیہ بر الفوائد المجموعہ للیمانی ص ۲۷۹
(۴) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/ ۲۰۷-۲۰۸
(۵) اللآلی المصنوعہ ۱/ ۲۱۳-۲۱۴
(۶) تنزیہ الشریعہ ۱/ ۲۶۴
(۷) الفوائد المجموعہ ص ۲۷۹
(۸) حاشیہ بر الفوائد المجموعہ ص ۲۷۹
(۹) سنن ابن ماجہ ص ۲۱

"تركوه۔" امام نسائیؒ اور علی بن الجنیدؒ نے اسے "متروک الحدیث" بتایا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ اور عمرو بن علی کا قول ہے: "منكر الحديث متروكه۔" امام احمدؒ کا ایک دوسرا قول ہے: "ليس بذاك ." یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "ليس بشئ لا يكتب حديثه۔" امام دارقطنیؒ نے اسے "متروک ذاہب" بتایا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں: "كان يقلب الأخبار ويهم في الآثار حتى يسبق إلى القلب أنه المعتمد لها۔" علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: "یہ نہایت ضعیف ہے۔ تمام ائمہ کا اس کے ضعف پر اتفاق ہے۔" امام ذہبیؒ نے اسے "واہٍ" بتایا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ ایک مقام پر اسے "بہت زیادہ ضعیف" اور دوسرے مقام پر "متروک" بتاتے ہیں۔ شیخ عبدالرحمٰن بن یحییٰ المعلمی الیمانی فرماتے ہیں: "متروک ساقط ہے"۔ یحییٰ بن سعید کا ایک قول ہے کہ "میں ایک مجلس میں اس کے ساتھ بیٹھا تھا پس میں نے پہچان لیا کہ اس میں کذب موجود ہے۔" مزید تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ (۱) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

اس حدیث کو بوصیریؒ نے "الزوائد" میں وارد نہیں کیا ہے حالانکہ یہ ان کی شرط پر ہے، پس یہ ان کا ذہل ہے۔ چنانچہ نہ شیخ ابوالحسن السندی نے "سنن ابن ماجہ" کے حاشیہ پر اس پر کلام کیا ہے اور نہ ہی محمد فؤاد الباقی نے اپنی تعلیق میں۔ علامہ سیوطیؒ نے اسے بطور شاہد نقل کیا ہے، (۲) اور ابن عراق الکنانیؒ نے اس پر سکوت (۳) اختیار کیا ہے، حالانکہ یہ بات کسی سے مخفی نہیں ہے کہ ایسی حدیث جس کا کوئی راوی متہم بالکذب ہو اس سے استشہاد درست نہیں ہوتا۔

امام شوکانیؒ نے اس حدیث کو بحوالہ "سنن ابن ماجہ" نقل کیا ہے اور فرماتے ہیں:

"بالجملہ ایں حدیث بشواہدہ سے میر النفس مطمئن نہیں ہے حالانکہ نہ امام احمدؒ کی اسناد میں اور نہ ہی ابن ماجہؒ کی اسناد میں ایسا کوئی راوی ہے جسے کسی نے متہم بالوضع قرار دیا ہو، فاللہ اعلم۔ میرا خیال ہے کہ ابن الجوزیؒ نے اسے اپنی کتاب الموضوعات میں ذکر کر کے حق کی موافقت کی ہے۔" (۴)

(لیکن "سنن ابن ماجہ" کی اسناد کے متعلق امام شوکانیؒ کی تحقیق درست نہیں ہے کیونکہ اس میں عبداللہ بن سعید بن ابی سعید المقبری موجود ہے جو کہ متہم ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے)۔

---

(۱) تاریخ یحییٰ بن معین ۳/۵۷، سوالات محمد بن عثمان، ص ۱۳۹، التاریخ الکبیر ۳/۱۰۵، التاریخ الصغیر ۲/۱۰۵، الضعفاء الصغیر ص ۶۵، المعرفة والتاریخ ۳/۴۱، الضعفاء الکبیر ۲/۲۵۸، الجرح والتعدیل ۵/۷۱، المجروحین ۳/۹، الکامل فی الضعفاء ۴/۱۴۷۹، الضعفاء للدارقطنی ص ۳۱۰، الضعفاء للنسائی ۳۴۳، میزان الاعتدال ۲/۴۲۹، تہذیب التہذیب ۵/۲۳۸، تقریب التہذیب ۱/۴۱۹، الکنی لمسلم ص ۸۸، الکنی للدولابی ۲/۲۵، سنن الدارقطنی ۱/۶۷، ۲/۱۷۹، ۱۸۵، السنن الکبریٰ للبیہقی ۲/۱۰۰، ۴/۱۵۲، ۲۰۸، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۲/۱۲۴، قانون الموضوعات والضعفاء للفتنی ص ۲۷۲، فتح الباری ۴/۱۷۵، تحفة الأحوذی ۱/۳۶۰، نصب الرایہ ۱/۱۳۳، ۲/۳۶۴، ۳۸۰، ۴۴۱، ۴۴۹، مجمع الزوائد للہیثمی ۱/۱۰۶، ۲۹۲، ۶/۲۷۴، ۹/۲۵۹

(۲) اللآلی المصنوعہ ۱/۳۱۴ (۳) تنزیہ الشریعہ ۱/۲۶۴

(۴) الفوائد المجموعہ ص ۲۷۹-۲۸۱ (۵) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/۲۰۴

محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ۔نے اس حدیث پر ''ضعیف جدا'' کا حکم لگایا ہے۔(۵)

حاصل کلام

ان تمام احادیث کی غرض وغایت اس کے سوا کچھ اور نہیں نظر آتی کہ نبی ﷺ سے منسوب ہر اس کلام پر، اس کی صحت کے متعلق بغیر کسی بحث وتمحیص کے، عمل کرنے کی آزادانہ اجازت دیدی جائے جس میں کوئی بھی خیر کا امر نظر آئے، حالانکہ ایسی کسی چیز کو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرکے روایت کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، جیسا کہ آں ﷺ کی اس حدیث میں مذکور ہے: "من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين۔" (۱) یعنی ''جس شخص نے مجھ سے منسوب کرکے کوئی ایسی حدیث بیان کی جس کے متعلق وہ جانتا ہو کہ وہ کذب ہے تو اس حدیث کا بیان کرنے والا جھوٹوں میں سے ایک جھوٹا ہے۔''

اسی طرح اللہ کے بندوں پر ایسی کسی چیز کو مسلط کرنا، اس کی دعوت دینا، اس کا مکلّف ٹھہرانا، دینی کتب میں درج کرنا یا اس سے مسائل کا استخراج کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہے، جیسا کہ علامہ شوکانیؒ نے ''الفوائد المجموعہ''(۲) میں صراحت فرمائی ہے۔

اب ذرا ایک نظر جناب اصلاحی صاحب کے فرمودات پر بھی ڈالتے چلیں:

چونکہ جناب اصلاحی صاحب کی پیش کردہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث انتہائی ضعیف اور قطعاً ناقابل احتجاج ثابت ہو چکی ہے، لہٰذا اس سے یہ فائدہ اخذ کرنا بھی درست نہیں ہے کہ: ''اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر روایت تمہاری معروفات کے مطابق ہو تو اس کو قبول کرو اور اگر ان سے متصادم ہو تو اس کو رد کردو۔'' دوسرے الفاظ میں اسکو یوں سمجھئے کہ نبی ﷺ نے دین کو غیر مطلوب ملاوٹ سے پاک رکھنے کے لئے یہ ہدایت فرمائی ہے کہ ''اگر کوئی نئی چیز تمہارے سامنے دین کے نام سے لائی جائے تو دین کا جو پاکیزہ ذخیرہ تمہارے پاس پہلے سے موجود ہے اس سے اس کا موازنہ کرو۔ اگر یہ نئی چیز صورۃً اور معنیً اس سے میل رکھنے والی ہے تو اس کو قبول کرلو، اگر یہ اس سے میل نہیں کھاتی تو اس کو رد کردو'' ـــــ گویا اصلاحی صاحب کے نزدیک کچھ ملاوٹیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو دین میں مطلوب ہوتی ہیں اور دین کو ان سے پاک رکھنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، شاید یہی وجہ ہے کہ آں موصوف فرماتے ہیں: ''نبی ﷺ نے دین کو غیر مطلوب ملاوٹ سے پاک رکھنے کے لئے یہ ہدایت فرمائی ہے''۔فإنا لله وإنا إليه راجعون۔

میں کہتا ہوں کہ ''موازنہ'' کرنے کی ہدایت رسول اللہ ﷺ نے ہرگز نہیں فرمائی ہے۔ یہ قاعدہ اصلاحی صاحب کا خود اپنا وضع کردہ ہے کیونکہ اس کے برخلاف رسول اللہ ﷺ سے بسند صحیح ثابت ہے کہ دین میں ہر نئی چیز اور ہر ملاوٹ مطلقاً قابل رد ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

(۱) مسلم ۱/۶۲ (۲) الفوائد المجموعہ، ص ۲۸۰

(۳) سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۴/۳۲۳، جامع ترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/۳۷۸، سنن ابن ماجہ، مسند احمد، حاکم، ارواء الغلیل ۲۴۵۵

"وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة."(۳) یعنی "دین میں ہر (ملاوٹ) نئی چیز سے بچو کیونکہ نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔"

"من أحدث فی أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد."(۱) یعنی "جس کسی نے ہمارے اس دین میں کوئی نئی بات پیدا کی جو اس میں نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔"

اور

"من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد."(۲) "جس کسی نے کوئی ایسا عمل اختیار کیا جس کے متعلق ہمارا حکم نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔"

چونکہ ان صریح وصحیح احادیث میں تمام محدثات کو مطلقاً مردود قرار دیا گیا ہے لہٰذا "رد" کے اس عموم کو صرف ان نئی چیزوں کے لئے خاص کرنا جو دین "سے میل نہ کھاتی" ہوں سراسر بے اصولی اور زیادتی کی بات ہے۔

اگر قرآن وسنت کے عمومی اور معروف احکام پر ایک طائرانہ نظر ڈالی جائے تو قرآن کریم کی آیت: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتی﴾(۳) نیز رسول اللہ ﷺ کے ارشادات مثلاً: "تركت فيكم أمرين (شیئین) لن تضلوا بعدهما: كتاب الله وسنتی."(۴)، "ما تركت شيئا مما أمركم الله به إلا قد أمرتكم به وماتركت شيئا مما نهاكم عنه إلا قد نهيتكم عنه." (۵) اور "ما بقی شئ يقرب من الجنة ويباعد من النار إلا وقد بين لكم."(۶) وغیرہ سے یہ بات پوری طرح کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ دین کے مکمل ہوجانے اور رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ دین کی ہر چھوٹی بڑی چیز ہم تک منتقل ہوجانے کے بعد قطعاً کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی کہ اگر کوئی خارجی چیز ہمارے سامنے دین کے نام سے لائی جائے تو ہم اس کی طرف التفات کریں یا دین کا جو پاکیزہ ذخیرہ (ہمارے) پاس پہلے سے موجود ہے اس سے اس کے موازنہ کا تکلف کریں، اگر وہ نئی چیز صورۃً اور معنیً اس سے میل رکھنے والی ہو تو اس کو قبول کریں ورنہ اس کو رد کردیں۔

اگر چند لمحات کے لئے اصلاحی صاحب کے اس اصول کو درست تسلیم کرتے ہوئے حضرت جبیر بن مطعم کی حدیث کو، کہ جس پر اس اصول کی پوری عمارت کھڑی کی گئی ہے، خود اصلاحی صاحب کی بیان کردہ کسوٹی پر کسا جائے تو یہ بہرصورت باطل قرار پائے گی، کیونکہ اس حدیث کے مدلول کا اگر دین کے اس پاکیزہ ذخیرہ سے موازنہ کیا جائے جو

---

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری ۵/۳۰۱، صحیح مسلم کتاب الأقضیہ ۱۷، سنن ابی داؤد، سنن ابن ماجہ مقدمہ ۳، غایۃ المرام، ص ۵

(۲) صحیح مسلم، مسند احمد، غایۃ المرام، ص ۵، إرواء الغلیل ۲۷۶

(۳) المائدہ-۳

(۴) حاکم، المشکوۃ، ص ۱۸۶

(۵) رواہ الشافعی کما فی بدائع المنن ۷ وابن خزیمہ فی حدیث علی بن حجر ۳/۱۰۰

(۶) رواہ الطبرانی فی المعجم الکبیر ۱۶۴۷ والبزار ۱/۱۴۷ وأحمد ۵/۱۵۳، ۱۶۲

ہمارے پاس پہلے سے موجود ہے تو یہ حدیث صورۃً اور معنیً ہر دو طرح اس سے میل کھاتی نظر نہیں آتی بلکہ صریحا معروفات سے متصادم نظر آتی ہے، لہذا قابل رد ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی فرماتے ہیں:

''نبی ﷺ نے یہ جو فرمایا ہے کہ اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی روایت اس معروف کے مطابق کی جائے جس سے تم آشنا ہو تو اس کو قبول کر لو اور اگر مجھ سے منسوب کر کے کوئی ایسی روایت کی جائے جس کو تم منکر محسوس کرو تو اس کو قبول نہ کرو تو اس سے حضورؐ کی مراد کتاب اللہ اور سنت رسول ہے اور یہاں منکر کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ تمام چیزیں جو ان اصول، کلیات، ارشادات اور احکامات کے منافی ہوں جو حضورؐ نے دیئے ہیں۔ اس روشنی میں اگر ان اسرائیلی قصوں اور تفسیری روایات کا جائزہ لیا جائے جنہیں نبی ﷺ کی طرف نسبت دے کر مقدس بنا دیا گیا ہے تو معلوم ہوگا کہ وہ اس کسوٹی کی زد میں آتے ہیں۔ مثلاً انبیاء ورسل علیہم السلام کے عظیم الشان کردار اور شخصیت کی ایک شان تو وہ ہے جسکی نشاندہی قرآن مجید اور صحیح احادیث سے ہوتی ہے اور ایک وہ نہایت افسوسناک اور قابل مذمت تصویر ہے جو بعض روایات سے بنتی ہے اور جسکی زد حضرت ابراہیم، لوط، داود اور سلیمان علیہم السلام جیسے جلیل القدر پیغمبروں پر پڑتی ہے۔ ایسی تمام روایات منکر کے حکم میں آتی ہیں اور پھینک دیئے جانے کے قابل ہیں اور تو اور خود حضور ﷺ بھی ان کی زد سے نہیں بچے ہیں۔

یہ بھی ایک تلخ حقیقت ہے کہ یہی منکر روایات دین اسلام اور اکابرین دین پر مستشرقین کے حملوں کا ذریعہ بنی ہیں۔ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ رنگ آمیزی کا کام انہوں نے کیا ہے، لیکن مواد کے فراہم کرنے کی ذمہ داری سے آپ نہیں بچ سکتے۔

عمل معروف کی کسوٹی اگر صحیح طریقے سے متحضر ہو تو غلط حدیث بھی آپ کو دھوکا نہیں دے سکتی۔ آپ صاف سمجھ جائیں گے کہ یہ قرآن کے کلیے کے بالکل خلاف ہے، یہ سنت الٰہی کے خلاف ہے، یہ حضورؐ کے عملی تواتر کے خلاف ہے، بنابریں اسے منکرات میں ڈال دینا چاہیئے۔''(۱)

سطور بالا میں اصلاحی صاحب نے بصیغۂ جزم فرمایا ہے کہ: ''نبی ﷺ نے یہ جو فرمایا ہے کہ...... اس کو قبول نہ کرو'' اس سے قبل بھی آں موصوف فرما چکے ہیں کہ'' ...... یہ ہدایت فرمائی کہ اگر کوئی نئی چیز تمہارے سامنے...... اس سے میل نہیں کھاتی تو اس کو رد کر دو'' ـــــ حالانکہ اوپر بدلائل ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث، کہ جو ان اقوال کی اصل ماخذ ہے، انتہائی ضعیف ہے اور جب کوئی حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہی نہ ہو تو ایسی مشتبہ خبر کو رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب کرنا اصولاً غلط اور انتہائی خطرناک ہے۔

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۶۶-۶۷

ہم جذبۂ اخلاص، نصح اور خیر خواہی کے پیش نظر اصلاحی صاحب کو ایسی مشتبہ و مشکوک روایات کو بصیغۂ جزم رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب کرنے سے احتراز برتنے کا مشورہ دیں گے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

"من قال علی ما لم أقل فلیتبوأ مقعده من النار."(۱) یعنی ''جو شخص میرے متعلق ایسی بات کہے جو میں نے نہیں کہی تو اس کو اپنا ٹھکانا آگ سے بنالینا چاہیئے۔''

ایک اور حدیث میں مروی ہے:

"إیاکم وکثرة الحدیث عنی، من قال علی فلا یقولن إلا حقا أو صدقا، فمن قال علی ما لم أقل فلیتبوأ مقعده من النار."(۲)

جہاں تک ایسی تمام روایات کے منکر ہونے کا تعلق ہے کہ جن کی زد بقول اصلاحی صاحب ''حضرت ابراہیم، لوط، داود، اور سلیمان علیہم السلام جیسے جلیل القدر پیغمبروں پر پڑتی ہے ___ تو راقم بانگ دہل یہ کہنے کی جرأت کرتا ہے کہ پورے ذخیرۂ احادیث میں ایسی کوئی بھی صحیح حدیث موجود نہیں ہے جس نبی زد کسی نبی کی شان یا عصمت یا کردار پر پڑتی ہو۔ اگر یہاں اصلاحی صاحب کا اشارہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے کذبات ثلاثہ والی حدیث کی جانب ہے کہ جو آں محترم کو ''قرآن کے واضح مفہوم سے ٹکراتی نظر آتی ہے۔''(۳) تو جان لینا چاہیئے کہ یہ حدیث چونکہ صحیح ہے اس لئے ہم محض آں موصوف کے کہہ دینے سے اسے ''منکر'' تسلیم نہیں کرتے البتہ حضرت داؤد علیہ السلام وغیرہ کے متعلق اور یاہ حتی وغیرہ جیسی واہیات روایات کے لغو اور باطل ہونے میں کسی شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: ''یہ بھی ایک تلخ حقیقت ہے...... آپ نہیں بچ سکتے۔'' یہ درست ہے کہ مستشرقین کو دین پر حملوں کا بیشتر مواد موضوع و منکر احادیث ہی نے فراہم کیا ہے لیکن ان موضوعات و منکرات کے اصل موجد تو اسلام دشمن کذاب و مفتری ہی تھے۔ آخر کوئی محب دین کس طرح اپنے ہی دین کی تخریب کا سامان مہیا کرسکتا ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس سلسلہ میں ہمارے مقتدر علماء سے جو کوتاہی سرزد ہوئی وہ یہ ہے کہ انہوں نے بلاتمیز و تحقیق ہر طرح کی روایات کو اپنی کتب میں بار دے دیا۔ جہاں تک ہماری دینی کتب میں اسرائیلی روایات و قصص کی موجودگی کا تعلق ہے تو بلاشبہ دیگر موضوعات و منکرات کی طرح یہ آمیزش بھی ہمارے سادہ لوح مصنفین کے تساہل کا ہی نتیجہ ہے، لیکن ان قصص کے مواد کو ایجاد یا فراہم کرنے کی اصل ذمہ داری اہل کتاب پر عائد ہوتی ہے۔ اصلاحی صاحب نے خواہ مخواہ بیچارے مسلمانوں کو اس کا مورد الزام ٹھہرایا ہے۔

(۱) الصحیح لابن حبان ۱/ ۲۷

(۲) مسند احمد ۵/ ۲۹۷، سنن ابن ماجہ ۳۵، مشکل الآثار للطحاوی ۱/ ۱۷۲، المستدرک للحاکم ۱/ ۱۱۱، سنن الدارمی ۱/ ۷۷

(۳) توضیحات الإصلاحی ص ۸۷، طبع اسلامک پبلیکیشنز لاہور ۱۹۸۵ء

آگے چل کر اصلاحی صاحب موصوف فرماتے ہیں: ''عمل معروف کی کسوٹی اگر صحیح طریقے سے متحضر ہو...... اسے منکرات میں ڈال دینا چاہیئے''۔۔۔۔ جب یہ کسوٹی عقلاً ونقلاً بہرصورت بے اصل و بے بنیاد ثابت ہو چکی ہے تو یقیناً یہ دعوی بھی از خود باطل قرار پایا۔ اس کے بطلان کا اس سے بڑھ کر ثبوت اور کیا ہوگا کہ خود اصلاحی صاحب نے اپنی اس کتاب میں کتنی ہی ایسی احادیث استدلالاً نقل فرمائی ہیں جو نہ یہ کہ صرف ''ضعیف'' بلکہ ''موضوع''، یعنی من گھڑت ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ کم از کم ان اصولوں کو بیان کرتے وقت محترم اصلاحی صاحب کو یہ کسوٹیاں یقیناً خوب اچھے طریقے سے متحضر رہی ہوں گی، پھر نہ معلوم کیسے یہ تمام ضعیف وخانہ ساز روایات آں محترم کو دھوکا دینے میں کامیاب ہوگئیں؟ آں موصوف قطعاً محسوس نہ کر سکے کہ یہ روایات صرف قرآن کریم یا سنت الٰہی یا حضورؐ کے عملی تواتر کے خلاف ہی نہیں بلکہ ان معروفات کے ساتھ عقل سلیم اور دلائل قطعی کے بھی خلاف ہیں۔۔۔۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے اصلاحی صاحب کی تجویز کردہ یہ دوسری اساسی کسوٹی بھی معتبر نہیں ہے، واللہ اعلم۔

تیسری اصلاحی کسوٹی۔۔۔۔ ''قرآن مجید'' اور اس کا جائزہ

ذیلی عنوان ''تیسری کسوٹی۔۔۔۔ قرآن مجید'' کے تحت جناب اصلاحی صاحب رقمطراز ہیں:

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے تیسری کسوٹی قرآن مجید ہے۔ اس باب میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "عن ابی هريرة عن النبی ﷺ أنه قال: سيأتيكم عنی أحاديث مختلفة فما جاء كم موافقا لكتاب الله وسنتی فهو منی وما جاء كم مخالفا لكتاب الله تعالی وسنتی فليس منی۔" (کتاب الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۴۳۰) یعنی ''حضرت ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ عنقریب تمہارے سامنے مجھ سے منسوب ایسی روایتیں آئیں گی جو باہم دگر متناقض ہوں گی تو جو کتاب اللہ اور میری سنت کے موافق ہوں وہ تو مجھ سے ہیں، اور جو کتاب اللہ اور میری سنت کے مخالف ہوں وہ مجھ سے نہیں ہیں۔''

اس حدیث سے ہمیں دو اصولوں کی تعلیم دی گئی ہے، لیکن ہم یہاں صرف کتاب اللہ کے کسوٹی ہونے پر بحث کریں گے، سنت رسول پر بحث چوتھی کسوٹی کے تحت آئے گی۔

اس میں ہمیں یہ ہدایت دی گئی ہے کہ کوئی حدیث جو کسی پہلو سے قرآن کے خلاف ہوگی وہ قبول نہیں کی جائے گی۔ قرآن اور حدیث وسنت کے باہمی تعلق کے تحت اس موضوع پر ہم سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں۔ اس مضمون میں واضح کیا جا چکا ہے کہ قرآن ہر چیز پر نگراں ہے۔ حق وباطل میں امتیاز کے لئے یہی اصلی کسوٹی ہے۔ اس وجہ سے کوئی چیز اس کے خلاف قبول نہیں کی جا سکتی۔ بعض غالی اہل حدیث نے حدیث کو قرآن پر حاکم بنانے کی جو کوشش کی ہے ان کے اس غلط مسلک کی تردید حدیث کے صاحب البیت: امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے اس ارشاد کی روشنی

میں ہو چکی ہے، فضل بن زیاد سے مروی ہے:

"قال سمعت أحمد بن حنبل وسئل عن الحديث الذى روى أن السنة قاضية على الكتاب قال: ما أجسر على هذا أن أقوله . ولكن السنة تفسر الكتاب وتعرف الكتاب وتبينه."

(کتاب الکفایہ فی علم الروایۃ، ص: ۱۵) یعنی "وہ کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل سے سنا اور ان سے سوال کیا گیا تھا اس قول (حدیث) کے بارے میں جس کی روایت ہوئی کہ السنۃ قاضیۃ علی الکتاب (سنت کتاب اللہ پر حاکم ہے) تو انہوں نے فرمایا کہ بھئی یہ کہنے کی میں جسارت نہیں کر سکتا۔ سنت تو قرآن کی تفسیر کرتی، اس کی تعریف کرتی اور اس کی مجمل باتوں کی وضاحت کرتی ہے۔" (۱)

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب نے کوئی نیا انکشاف نہیں کیا ہے بلکہ اسی پرانی بات کا اعادہ کیا ہے جو کہ سابقہ ابواب میں متعدد مقامات پر گزر چکی ہے۔ آیا صحت حدیث پر کھنے کے لئے "قرآن مجید" معیار ہے یا نہیں؟ اس سوال کا تفصیلی جواب پیش نظر باب کے تحت ذرا آگے پیش کیا جائیگا، ان شاء اللہ، لیکن اس ضمن میں جو نئے دلائل محترم اصلاحی صاحب نے باب ۹ "تدبر حدیث کے چند بنیادی اصول" کے تحت بیان کئے ہیں ان کا مفصل جواب اگلے باب کے تحت ہی دیا جائیگا۔ فی الحال سطور بالا پر تبصرہ ملاحظہ فرمائیں:

جناب اصلاحی صاحب نے قرآن مجید کو "حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے تیسری کسوٹی" ثابت کرنے کے لئے حضرت ابو ہریرہؓ سے منسوب جو روایت پیش کی ہے وہ "حد درجہ ضعیف" ہونے کے باعث نا قابل استدلال ہے (اس روایت کا علمی جائزہ ان شاء اللہ اگلے صفحات میں پیش کیا جائیگا)۔ پس اس روایت سے یہ فائدہ اخذ کرنا کہ "اس میں ہمیں یہ ہدایت دی گئی کہ کوئی حدیث جو کسی پہلو سے قرآن کے خلاف ہوگی وہ قبول نہیں کی جائے گی۔" یا "حق و باطل میں امتیاز کے لئے یہی (قرآن) اصلی کسوٹی ہے، اس وجہ سے کوئی چیز اس کے خلاف قبول نہیں کی جا سکتی" ـــــ کسی طرح درست نہیں بلکہ انتہائی مضر ہے۔

جہاں تک اصلاحی صاحب کے اس قول کا تعلق ہے کہ "بعض غالی اہل حدیث نے حدیث کو قرآن پر حاکم بنانے کی جو کوشش کی ہے...... الخ" تو اسکا مفصل جواب باب ۲: "قرآن وسنت کا باہمی تعلق (کتاب اللہ پر سنت کے قاضی ہونیکا مطلب)" کے تحت گزر چکا ہے، لہذا یہاں اعادہ کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

فضل بن زیاد سے مروی امام احمد بن حنبلؒ کے جس قول کا تذکرہ اوپر اصلاحی صاحب نے فرمایا ہے اس پر بھی سیر حاصل تبصرہ باب دوم: "قرآن وسنت کا باہمی تعلق (مسئلہ نسخ قرآن کے متعلق فراہی مکتب فکر کے نظریات - کا جائزہ)" کے زیر عنوان گزر چکا ہے۔ ہم قارئین کرام سے گزارش کریں گے کہ محولہ بالا عنوانات کو یہاں دوبارہ ملاحظہ

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۶۷-۶۹

فرمالیں تاکہ زیر مطالعہ بحث کو سمجھنے کے لئے تمام ضروری نکات پیش نظر رہیں۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''حدیث کے صحیح و سقیم میں امتیاز کے لئے کتاب اللہ کی کسوٹی اور آگے زیر بحث آنے والی تینوں کسوٹیوں کے بارے میں خطیب بغدادی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ:

"ولا يقبل خبر الواحد فی منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم والسنة المعلومة والفعل الجاری مجری السنة وكل دليل مقطوع به۔" (کتاب الکفایہ فی علم الروایہ، ص۴۳۲)

یعنی ''اوران صورتوں میں خبر واحد قبول نہیں کی جائے گی: جب وہ عقل کے فیصلہ کے منافی ہو، جب وہ قرآن کے ثابت اور محکم حکم کے خلاف ہو، جب وہ سنت معلومہ یا اس عمل کے خلاف ہو جو سنت ہی کی طرح معمول بہ ہے، اور جب وہ دلیل قطعی کے منافی ہو۔''

'منافاۃ' کے معنی ہیں کلی تضاد یہاں ہم صرف مصنف علیہ الرحمۃ کی قرآن کی منافی روایات کے حصے تک اپنی بحث کو محدود رکھیں گے۔ ان کے خیال میں منافی قرآن روایات قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن ہر چیز کے جانچنے کے لئے محک اور کسوٹی ہے۔ اس کی صحت میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ وہ امت کے قولی تواتر سے ثابت ہے۔ اس وجہ سے کوئی خبر واحد اسکے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔ خبر واحد نہ قرآن کو منسوخ کر سکتی، نہ اس میں کوئی ترمیم کر سکتی اور نہ کسی پہلو سے اس پر اثر انداز ہو سکتی۔''(۱)

اسی طرح ایک مقام پر محترم اصلاحی صاحب تفسیر ابن جریر الطبری پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اس سبب سے اس میں جو جواہر ریزے ہیں وہ منکر اور ضعیف روایات کے انبار میں گم ہیں اور جب تک خود قرآن یا عقل کی روشنی رہنمائی نہ کرے ان کا سراغ لگانا مشکل ہے۔ ان وجوہ کی بناء پر اس عظیم الشان تصنیف سے فائدہ اٹھانے کے لئے ضروری ہے کہ آدمی پوری تنقید کے ساتھ اس کا مطالعہ کرے۔''(۲)

گویا اصلاحی صاحب کے نزدیک ''صحیح'' کو ''منکر'' اور ''ضعیف'' روایات سے ممتاز کرنیوالی اصل کسوٹیاں ''قرآن'' اور ''عقل'' ہیں، محدثین کے نزدیک معروف اصول حدیث ان کے نزدیک کوئی وقعت نہیں رکھتے۔ آں جناب مزید فرماتے ہیں:

''اور اگر حدیث صریحاً قرآن مجید کے الفاظ اور اسکے سیاق و نظم کے خلاف پڑ رہی ہو تو ایسے مقامات پر توقف کرنا چاہیئے اور اسی صورت میں حدیث کو چھوڑنا چاہیئے جب یا تو کسی طرح الفاظ قرآن سے اس کی موافقت ہو ہی نہ سکتی ہو یا حدیث کے ماننے کے سبب سے دین کی کسی ایسی اصل پر زد پڑ رہی ہو جس کا ماننا ضروری ہو۔ جہاں

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث: ص۶۹-۷۰ (۲) مبادیٔ تدبر قرآن، ص۷۶-۷۷

تک صحیح احادیث کا تعلق ہے بہت کم ہی ایسی نوبت آتی ہے کہ قرآن کے ساتھ ان کی موافقت ہو ہی نہ سکے۔ ایسے مواقع پر بہرحال مقدم قرآن ہے اور کسی طرح بھی اس کے تقدم کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ایسے مواقع بہت زیادہ نہیں ہیں۔" (۱)

اور

"......اگر کوئی حدیث مجھے ایسی ملی ہے جو قرآن سے متصادم نظر آئی ہے تو میں نے اس پر ایک عرصے تک توقف کیا ہے اور اسی صورت میں اس کو چھوڑا ہے جب مجھ پر یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی ہے کہ اس حدیث کو ماننے سے یا تو قرآن کی مخالفت لازم آتی ہے یا اس کی زد دین کے کسی اصول پر پڑتی ہے۔ جہاں تک صحیح احادیث کا تعلق ہے اس کی نوبت بہت کم آئی ہے کہ ان کی موافقت قرآن سے ہو ہی نہ سکے لیکن اگر کہیں ایسی صورت پیش آئی ہے تو وہاں میں نے بہرحال قرآن مجید کو ترجیح دی ہے اور اپنے وجوہ ترجیح تفصیل کے ساتھ بیان کر دیئے ہیں۔" (۲)

اور

"اس طرح کے واقعات کی وہ تفصیلات احادیث سے لینی چاہئیں جو قرآن کے موافق پڑتی ہوں اور ان باتوں کو نظر انداز کر دینا چاہیئے جن کے تسلیم کرنے سے قرآن مجید اباء کرتا ہو یا ان کے ماننے سے ان لوگوں کی زندگیوں پر حرف آتا ہو جن کی زندگیوں کے بالکل پاکیزہ اور معصوم ہونے کی خود قرآن نے گواہی دی ہو۔" (۳)

واضح رہے کہ یہ تمام وہی باتیں ہیں جنہیں مخالفین احادیث نبویہ اپنی وہم پرستی کے باعث احادیث کے مضامین پر اعتراضات کرتے ہوئے اکثر و بیشتر پیش کیا کرتے ہیں۔ ان مخالفین کے اعتراضات کی بناء بھی یہی ہوتی ہے کہ فلاں حدیث فلاں آیت یا فلاں حدیث یا عقل کی مخالف ہے۔ اگر ان سطحی اعتراضات کے اسباب پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ معترضین کی اس مخالفت کا اصل سبب فن تفسیر حدیث یا فن تاویل مختلف الحدیث سے ان کی لاعلمی ہے۔ افقہ الناس، سید الفقہاء، امام المحدثین محمد اسماعیل البخاری رحمہ اللہ کی دور اندیشی کی داد دیجئے کہ آں رحمہ اللہ نے آج سے تقریباً ساڑھے گیارہ سو سال قبل ہی اس معاملہ کی نزاکت کو محسوس کر لیا تھا کہ بعد میں آنے والے بعض کوتاہ علم اور ظاہر پرست علم حدیث پر ایسا اعتراض کر سکتے ہیں، چنانچہ آں رحمہ اللہ نے اپنی "الجامع الصحیح" کا ایک حصہ اسی موضوع کے لئے وقف کر دیا تھا، فجزاہ اللہ احسن الجزاء۔

اوپر باب: "قرآن و سنت کا باہمی تعلق (مخالف قرآن احادیث)" کے تحت ہم نے کئی ایسی صحیح احادیث کی مثالیں پیش کی ہیں جو بظاہر قطعی طور پر قرآنی آیات کی منافی معلوم ہوتی ہیں لیکن ان پر ذرا سا غور و خوض کرنے سے یہ

---

(۱) مبادئ تدبر قرآن، ص ۲۱۹ (۲) مقدمہ تفسیر تدبر قرآن

(۳) مبادئ تدبر قرآن، ص ۲۲۰

حقیقت خود بخود آشکارا ہو جاتی ہے کہ ان احادیث اور قرآنی آیات کے مابین جو ظاہری تعارض نظر آتا ہے وہ حقیقی نہیں ہے۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ آیات قرآنی اور صحیح احادیث کے مابین کبھی تعارض نہیں ہو سکتا، کیونکہ احادیث نبوی قرآن کریم کی شارح و مبین ہی تو ہیں، پس اختلاف کیسا؟

علامہ خطیب بغدادیؒ کی منقولہ عبارت میں کسی حدیث کے ناقابل قبول ہونے کی چند وجوہ میں قرآن کے ثابت اور محکم حکم کے خلاف ہونے کے علاوہ بعض جن دوسری چیزوں کا تذکرہ کیا گیا ہے ان پر بحث ان شاء اللہ آگے پیش کی جائے گی، فی الحال ہم اپنی بحث کو صرف اس تیسری کسوٹی تک ہی محدود رکھتے ہوئے اس پر اصولی بحث ہدیۂ قارئین کرتے ہیں:

کیا صحت حدیث پرکھنے کے لئے ''قرآن کریم'' کوئی معیار ہے؟

قرآن مجید کو صحت حدیث پرکھنے کی کسوٹی سمجھنے میں صرف اصلاحی صاحب ہی منفرد نہیں ہیں بلکہ اس بارے میں آں موصوف کے علاوہ بعض دوسرے اصحاب قلم بھی ان کے ہمنوا رہے ہیں، چنانچہ الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ کراچی کے معتمد عمومی جناب نظام الدین خانصاحب، کتاب: ''مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت'' (جلد چہارم) کا پیش لفظ لکھتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''قرآن کا یہ دعوی ہے کہ ﴿ ما فرطنا فى الكتاب من شئ ﴾ یعنی ہم نے اس کتاب میں کوئی کمی نہیں چھوڑی ہے۔ اور ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ ﴾ یعنی ہم نے اس کتاب کو آپ پر اتارا۔ دین کی ہر بات کو واضح طور پر بیان کرنے کے لئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احکام دین، اوامر و نواہی اور حلال و حرام حتی کہ تبشیر

---

(۱) چونکہ اس بحث کا تعلق زیر مطالعہ موضوع سے نہیں ہے، لہذا اس پر تبصرہ ہم کسی اور موقع کے لئے اٹھا رکھتے ہیں، البتہ یہاں مختصراً یہ بتا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ مسیلمہ کذاب پر ایمان لانے والوں کا عقیدہ بھی یہی تھا: "كفانا هداية القرآن" یعنی ''ہمیں قرآن کی ہدایت کافی ہے۔'' (عظمت حدیث، ص ۱۹۱) اسی طرح خوارج کا نعرہ تھا: "إن الحكم إلا لله" یعنی ''حاکمیت تو صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔'' (البدایہ والنہایہ ۷/۲۸۱) لیکن حق یہ ہے کہ اگر قرآن کریم حدیث نبوی سے بے نیاز کر دینے والا ہوتا تو آیت قرآنی: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ (النحل-۴۴) کے کچھ معنی نہ ہوتے۔ پس آیت کریمہ: ﴿ما فرطنا فى الكتاب۔ الخ﴾ میں ''الکتاب'' سے مراد لوح محفوظ ہے جس کی ایک دلیل تو خود اس آیت کا سیاق و سباق ہے۔ پوری آیت یوں ہے: ﴿وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شئ ﴾ (الانعام-۳۸) یعنی ''اور نہ زمین پر رینگنے والا کوئی جانور اور نہ ہی کوئی پرندہ جو اپنے دونوں پروں سے اڑتا ہو مگر وہ بھی تمہاری طرح کی جماعتیں ہیں۔ ہم نے کتاب (لوح محفوظ) میں کسی چیز کا ترک نہیں کیا۔'' اور دوسری دلیل یہ آیت ہے۔ ﴿ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين ﴾ (الانعام-۵۹) یعنی ''اور جو کچھ خشکی اور تری میں ہے اس کو جانتا ہے، کوئی پتہ نہیں جھڑتا مگر وہ اس کو معلوم ہوتا ہے اور نہ کوئی دانہ زمین کی تاریکیوں میں ہے اور نہ کوئی تر چیز اور نہ خشک مگر یہ کہ وہ کتاب مبین میں موجود ہے۔'' اس کے علاوہ سورہ سباء کی آیت-۳ بھی استدلال کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔ پس ان آیات میں ''الکتاب'' سے اگر ''لوح محفوظ'' اور ''علم الہی'' کی بجائے ''قرآن'' مراد لیا جائے تو اس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن نے ہر چیز کو یا تو خود بیان کر دیا ہے یا اس کی وضاحت حدیث نبوی کے سپرد کر دی ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ: ﴿تبيانا لكل شئ ﴾ (النحل-۸۹) یا ﴿تفصيلا لكل شئ ﴾ (الاعراف-۱۴۵) کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم نے جملہ دینی امور پر روشنی ڈالی ہے جس کی دو صورتیں یہ ہیں: (۱) قرآن نے صراحۃً بقیہ اگلے صفحہ پر

وتنذیر کے لئے بھی کتاب اللہ کی صاف اور صریح آیات ہی کافی ہیں (۱)۔ اس لئے حدیثوں کی صحت کا اصل اور قطعی معیار متابعت قرآن مبین ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "تکثر لکم الأحادیث بعدی فما روی لکم حدیث عنی فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافقه فاقبلوہ وما خالفه فردوہ۔" یعنی "میرے بعد حدیثوں کی بڑی کثرت ہوگی جو حدیث میری طرف منسوب کر کے تمہارے سامنے پیش کی جائے تو اسکو کتاب اللہ کے سامنے پیش کرو۔ اگر اس کے موافق ہو تو قبول کرو اور اگر اس کے خلاف ہو تو رد کر دو۔" ایمانیات اور اعتقادات، احکام دین و اوامر و نواہی اور حلال و حرام سے متعلق ہر چیز اللہ تعالی نے قرآن حکیم میں بیان فرما دی ہے۔ قرآن سے باہر دین کا کوئی حکم نہیں ہے۔ الخ۔ (۱)" (۲)

آں جناب مزید فرماتے ہیں:

"......اگر خدانخواستہ قرآن کریم ایمان و عقیدے کے مسائل بھی کما حقہ پیش نہیں کر سکتا تو پھر وہ کس چیز کے لئے نازل کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے صرف قرآن کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے اور یہی مدار دین ہے۔ اس سے باہر احکام دین نہیں اور حدیثوں کی صحت کا اصلی اور قطعی معیار مطابقت قرآن ہے اور یہ ممکن ہی نہیں کہ قرآن کچھ فرمائے اور حدیث کچھ اور الخ۔" (۳)

اسی طرح الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ کراچی کے ناظم الامور جناب شفاعت احمد صاحب اپنے ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:

"......احادیث میں تو بے شمار تعداد قرآن کی رد میں ہے۔ آپؐ نے قرآن کی آیات کی تشریح فرمائی ہے۔ لہذا حدیث کو قرآن کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا نہ کہ قرآن کو حدیث پر یعنی آج کل معاملہ برعکس ہے کہ قرآنی آیات کو موضوع احادیث پر پرکھا جاتا ہے جس سے امت میں بڑا خلفشار ہے الخ۔" (۴)

جناب اصلاحی صاحب اپنے استاذ و مرشد جناب حمید الدین فراہی صاحب سے ناقل ہیں:

"شان نزول خود قرآن کے اندر سے اخذ کرنی چاہیئے اور احادیث و آثار کے ذخیرے میں سے صرف وہ چیزیں لینی

بقیہ صفحہ گذشتہ کا: کسی چیز کو بیان کر دیا، (۲) قرآن نے خود تو بیان نہیں کیا بلکہ اس کی وضاحت حدیث پر چھوڑ دی کہ حدیث شارح قرآن ہے۔ آیت قرآنی: ﴿لتبین للناس ما نزل إلیهم﴾ میں اسی چیز کی طرف اشارہ ہے، واللہ اعلم۔ یہاں لفظ "کل" حقیقی استغراق کے لئے نہیں بلکہ اس مفہوم کا حامل ہے جو کہ مندرجہ ذیل آیات میں بیان ہوا ہے: ﴿وأوتیت من کل شیٔ﴾ (النمل-۲۳) یعنی "اسے دنیا کی ہر چیز دی گئی تھی۔"، ﴿وأذن فی الناس با لحج یأتوك رجالا و علی کل ضامر﴾ (الحج-۲۷) یعنی "لوگوں میں اعلان حج کر دو، لوگ تمہارے پاس پیدل اور ہر اونٹ پر سوار ہو کر آئیں گے۔" اور ﴿ثم کلی من کل الثمرات﴾ (النحل-۶۹) یعنی "پھر تو کھا ہر قسم کے پھلوں میں سے" — پس قرآن اگر تمام اصول و فروع اور کلیات و جزئیات کو تفصیلاً بیان کرتا تو نماز و زکوۃ کا صرف حکم ہی بیان نہ کرتا بلکہ ان کے مسائل تفصیلاً نہ سہی، اجمالاً ہی بیان کرتا۔ حالانکہ یہ چیز اس میں ناپید ہے۔

(۱) ملاحظہ کریں صفحہ (۵۴) حاشیہ (۱) کے مندرجات (۲) پیش لفظ مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت ۴/۱۴-۱۵ (۳) نفس مصدر ۴/۱۵

(۴) مکتوب شفاعت احمد صاحب (غیر مورخہ) (۵) مقدمہ تفسیر تدبر قرآن، ص ق بحوالہ مقدمہ تفسیر فراہی

چاہئیں جونظم قرآن کی موافقت کریں نہ کہ اس کے سارے نظم کو درہم برہم کر کے رکھ دیں۔''(۵)

ڈاکٹر غلام جیلانی برق کا قول ہے:

''ہمارے لئے صاف اور سیدھا راستہ یہی ہے کہ ہم صرف قرآن حکیم پر ایمان لائیں اور قرآن سے مطابق احادیث پر حسن ظن رکھیں الخ۔''(۱)

ڈاکٹر صاحب مزید فرماتے ہیں:

''ادارہ طلوع پہلے دن سے اس حقیقت کا اعلان کرتا چلا آ رہا ہے کہ اس کے نزدیک صحیح اور غلط کا معیار قرآن کریم ہے جو بات قرآن کے مطابق ہو ہم اسے صحیح مانتے ہیں اور جو اس کے خلاف ہو اسے غلط سمجھتے ہیں۔''(۲)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''دوم یہ کہ حدیث کا مضمون صحیح ہو اور ان معنوں میں ہزاروں احادیث صحیح ہیں۔ اس صورت میں ہمیں صرف یہ دیکھنا پڑے گا کہ حدیث قرآن سے تو نہیں ٹکراتی ...... پس ایسی ہر حدیث صحیح ہے...... اگر کوئی بات قرآن کے مطابق ہو تو اسے تسلیم نہ کرنا گویا قرآن سے انکار کرنا ہے۔''(۳)

جناب سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ صاحب کا خیال بھی یہی ہے کہ اگر کوئی روایت قرآن کے مطابق نہیں تو قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ فرماتے ہیں:

''کوئی روایت خواہ اس کی روایت آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہو، ایسی صورت میں قابل قبول نہیں ہو سکتی جب کہ اس کا متن اس کے غلط ہونے کی کھلی کھلی شہادت دے رہا ہو اور قرآن کے الفاظ، سیاق وسباق، ترتیب، ہر چیز اسے قبول کرنے سے انکار کر رہی ہو۔''(۴)

جناب اصلاحیؒ صاحب کے شاگرد رشید جناب جاوید احمد غامدی صاحب کا خیال ہے کہ قرآن مجید کو اصل ''میزان'' اور ''فرقان'' سمجھتے ہوئے ہی کسی چیز کے دین ہونے کا فیصلہ کیا جائے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''......قرآن مجید کی یہ حقیقت (کہ وہ کسوٹی اور معیار) ہے جو اس نے خود اپنے لئے ثابت کر دی ہے۔ چنانچہ اسی بناء پر ہم بطور اصول کہتے ہیں کہ دین میں ہر چیز کے رد وقبول کا فیصلہ اب اس کی آیات بینات ہی کی روشنی میں ہوگا۔ ایمان وعقیدہ کی ہر بحث اس سے شروع ہوگی اور اسی پر ختم کر دی جائے گی۔ ہر وحی، ہر الہام، ہر القاء، ہر تحقیق اور ہر رائے کو اس کے تابع قرار دیا جائے گا اور اس کے بارے میں یہ حقیقت تسلیم کی جائے گی کہ ابوحنیفہ وشافعی، بخاری ومسلم، اشعری وماتریدی اور جنید وشبلی، سب پر اسی کی حکومت قائم ہے اور اس کے خلاف ان میں سے

---

(۱) دو اسلام، ص ۱۸۵ — (۲) ماہنامہ طلوع اسلام، ص ۲۵ مجریہ ماہ دسمبر ۱۹۸۵ء

(۳) دو اسلام، ص ۳۳۴-۳۳۵ — (۴) تفہیم القرآن ۳/۲۴۳

(۵) ماہنامہ ''اشراق'' لاہور ج ۳ عدد ۵ مجریہ ماہ مئی ۱۹۹۱ء

کسی کی کوئی چیز بھی قبول نہیں کی جاسکتی۔"(۵)

بعض شیعہ علماء کی کتب میں بھی یہ چیز پائی جاتی ہے چنانچہ منقول ہے کہ:

"امام صادق نے ایک مقام پر فرمایا:"كل شئ مردود إلى الكتاب والسنة وكل حديث لايوافق كتاب الله فهو زخرف."(۱)

یعنی"ہر بات کتاب وسنت پر لوٹائی جائے گی اور ہر وہ حدیث جو کتاب اللہ کے مطابق نہیں وہ ملمع سازی ہے۔"

اسی طرح ایک مشہور شیعہ عالم ڈاکٹر موسی الموسوی فرماتے ہیں:

"امام صادق رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:"إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه." ہر حق پر حقیقت کا رنگ اور ہر راستی پر نور (ہوتا) ہے، جو امر کتاب اللہ کے موافق ہو اس پر عمل پیرا ہو جاؤ اور جو کتاب اللہ کے مخالف ہو اسے چھوڑ دو۔"(۲)

—— بظاہر حدیث کی قرآن سے عدم مطابقت دو ہی صورتوں میں ممکن ہے:

پہلی صورت تو یہ ہو سکتی ہے کہ حدیث ایسے مضمون پر مشتمل ہو جسے اگر تسلیم کیا جائے تو اس سے قرآن کا رد لازم آتا ہو۔لیکن ائمہ حدیث کا متفقہ فیصلہ ہے کہ کوئی بھی صحیح حدیث قرآنی نصوص کے خلاف نہیں ہے۔جن بعض احادیث میں تعارض نظر آتا ہے وہ حقیقی تعارض نہیں ہوتا بلکہ معمولی غور وفکر سے اسے دور کیا جاسکتا ہے۔اس کی تفصیل"قرآن وسنت کا باہمی تعلق (قرآن کی روشنی میں باعتبار مضمون احادیث کی قسمیں: ۴۔مخالف قرآن احادیث) کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔

عدم مطابقت کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ حدیث میں قرآن سے کوئی زائد مضمون بیان ہوا ہو، مثلاً قرآن میں ہے:﴿آتوا الزكوة﴾ یہ ایک اصولی حکم ہے۔حدیث بتاتی ہے کہ زکوۃ ۵ء۲٪ ہے۔پس قرآن کے اس حکم کا مطلب ہر مسلمان کے نزدیک یہی سمجھا جاتا ہے کہ نصاب پورا ہونے کی صورت میں ۵ء۲٪ زکوۃ دو۔لیکن حدیث کے اس اضافی مضمون کو بھی مخالفت قرآن پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔اس کی تفصیل بھی باب ۲:"قرآن وسنت کا باہمی تعلق (قرآن کی روشنی میں باعتبار مضمون احادیث کی قسمیں: ۲-قرآنی آیات کی شارح احادیث، ۳-قرآن سے زائد احکام ومضامین والی (احادیث)" کے زیر عنوان ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔جو حضرات قرآن کے معیار ہونے کے قائل ہیں وہ ثابت کر کے دکھائیں کہ حدیث میں بیان کردہ شرح زکوۃ اور حد نصاب قرآن کے موافق ہے۔اگر وہ لوگ قرآن سے اس کی موافقت کا ثبوت پیش نہ کر سکیں تو پھر قرآن کے متعلق ان کا دعوی باطل ہوا کہ"قرآن ہی معیار حق

---

(۱) الکافی ۱/۶۹

(۲) الشیعہ والتصحیح-الصراع بین الشیعۃ والتشیع لدکتور موسیٰ الموسوی مترجم ابومسعود آل امام، ص ۲۳۵

ہے، ہر چیز اسی پر پرکھ کر قبول کی جائے گی ورنہ نہیں'' ــــ ویسے بھی عموماً یہ دیکھا جاتا ہے کہ جو حضرات صرف قرآن کے مطابق ہی احادیث کو قبول کرنے کے قائل ہیں اگر انہیں قرآن سے زائد مضمون والی کوئی حدیث اپنی مرضی کے مطابق نظر آتی ہے تو وہ اپنا یہ قاعدہ وکلیہ بھول کر اس حدیث کو لپک کر قبول کر لیتے ہیں، مثلاً پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی کو ایک نکاح میں جمع نہ کرنے والی حدیث ــــ البتہ اس قاعدہ کا استعمال ایسے مقامات پر بے دریغ کرتے ہیں جہاں حدیث میں آنے والا قرآن سے زائد حکم ان کی خواہش کے خلاف ہوتا ہے۔

اس بارے میں ایک قابل غور نکتہ یہ بھی ہے کہ اگر صرف اسی حدیث کو قبول کیا جائے جو قرآن کریم سے مطابقت رکھتی ہو تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ آپ نے حدیث کو سرے سے مانا ہی نہیں بلکہ صرف قرآن کو ہی تسلیم کیا ہے۔ اس بات کو بالفاظ دیگر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ (نعوذ باللہ) اگر رسول اللہ ﷺ قرآن کے موافق کوئی بات کہیں تو وہ آپ کے نزدیک قابل قبول ہوگی ورنہ نہیں۔ اگر واقعۃً یہی معاملہ ہے تو آپ کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کی کوئی امتیازی حیثیت نہ رہی، فانا للہ وانا الیہ راجعون۔

اب ذیل میں اس حدیث پر تبصرہ پیش کیا جاتا ہے جو اس اصول کی اساس ہے اور کامل اطاعت رسول سے فرار کے لئے وضع کی گئی ہے:

تحقیق حدیث

۱-"سئلت اليهود عن موسىٰ فأكثروا وزادوا ونقصوا حتى كفروا وسئلت النصارىٰ عن عيسىٰ فأكثروا فيه وزادوا ونقصوا حتى كفروا وأنه سيفشوا عنى أحاديث فما أتاكم من حديثى فاقرأوا كتاب الله واعتبروه فما وافق كتاب الله فأنا قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله."(۱)

یعنی ''یہودیوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بہت سے سوالات کئے اور ان میں انہوں نے کمی وبیشی کر دی حتیٰ کہ کفر کے مرتکب ہوئے۔ اسی طرح نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے بہت سے سوالات کئے اور انہوں نے بھی ان میں کمی وبیشی کر دی حتیٰ کہ وہ بھی مرتکب کفر ہوئے۔ اور بلا شبہ میری طرف سے بھی بہت سی احادیث پھیل جائیں گی، پس تمہارے پاس جو میری حدیث پہنچے تم (اس کی تحقیق کے لئے) کتاب اللہ دیکھو۔ جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو اس کا اعتبار کرو کہ وہ میری ہی کہی ہوئی بات ہے اور جو حدیث کتاب اللہ کے موافق نہ ہو (تو سمجھ لو کہ) وہ بات میں نے نہیں کہی ہے۔''

امام طبرانیؒ نے اس کی تخریج بطریق "على بن سعيد الرازى نا الزبير الرهاوى نا قتادة بن الفضل عن أبي حاضر عن الوضين عن سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر مرفوعابه" کی

(۱) المعجم الکبیر للطبرانی ۳/۲، ص ۱۹۴

ہے، لیکن یہ سند ''ضعیف'' ہے علامہ سخاویؒ اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''میں نے اپنے شیخ (حافظ ابن حجر عسقلانیؒ) سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا:

"إنه جاء من طرق لا تخلو من مقال، وقد جمع طرقه البيهقي في كتاب المدخل."

یعنی ''یہ حدیث ایسے طرق سے آئی ہے جو کلام سے خالی نہیں یعنی ضعیف ہیں۔ امام بیہقیؒ نے اس حدیث کے تمام طرق کو کتاب ''المدخل'' میں جمع کیا ہے۔''(۱)

علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

''اس کی سند میں ابو حاضر عبد الملک بن عبد ربہ ہے جو کہ منکر الحدیث ہے۔''(۲)

واضح رہے کہ امام بیہقیؒ نے ''المدخل'' میں اس حدیث کے جملہ طرق کو جس باب کے تحت درج کیا ہے اس کا عنوان ہے:

"باب بيان بطلان ما يحتج به بعض من رد الأخبار من الأخبار التي رواها بعض الضعفاء من عرض السنة على القرآن."

یہ عنوان ہی اس حدیث کے جملہ طرق کی حقیقت واضح کرنے کے لئے کافی ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے بھی ''مفتاح الجنۃ''(۳) میں یہ تمام روایات ''المدخل'' کے حوالہ سے نقل کی ہیں- محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ''ضعیف'' قرار دیا ہے(۴) مزید تسلی کے لئے ذیل میں اس حدیث کے اسباب ضعف کا بیان پیش خدمت ہے:

اس کی پہلی علت الوضین بن عطاء جو صدوق ہونے کے باوجود سئی الحفظ ہے۔ جوزجانیؒ نے الوضین کو ''واہی الحدیث'' بتایا ہے۔ سعدی اور ملا طاہر پٹنی رحمہما اللہ نے بھی جوزجانیؒ کی موافقت کی ہے۔ ابو حاتم الرازیؒ کا قول ہے: "يعرف وينكر." ابن سعدؒ نے بھی وضین کو ''ضعیف'' قرار دیا ہے۔ تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ (۵) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

اس کی دوسری علت قتادہ بن الفضیل ہے جسے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ''مقبول''(۶) یعنی عند المتابعت مقبول بیان کیا ہے۔

اس کی تیسری علت ابو حاضر ہے جسے امام ذہبیؒ نے ''میزان الاعتدال''(۷) میں اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ

---

(۱) المقاصد الحسنہ، ص ۳۶-۳۷ و کذا فی کشف الخفاء ۱/ ۸۹ (۲) مجمع الزوائد ۱/ ۱۷۰

(۳) مفتاح الجنۃ فی الاحتجاج بالسنہ، ص ۳۹، ۴۳ (۴) سلسلۃ الأحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/ ۲۰۹-۲۱۰

(۵) الضعفاء الکبیر ۴/ ۳۲۹، الکامل لابن عدی ۷/ نمبر ۲۵۵۰، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۳/ ۱۸۳، میزان الاعتدال ۴/ ۳۳۴، تقریب التہذیب ۲/ ۳۳۱، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۱/ ۱۴۵، قانون الموضوعات والضعفاء، ص ۳۰۱، مجمع الزوائد ۵/ ۱۶۳، نصب الرایہ ۱/ ۴۵، ۱۰۱

(۶) تقریب التہذیب ۲/ ۱۲۳ (۷) میزان الاعتدال ۴/ ۵۱۲

نے ''لسان المیزان'' کے باب ''الکنیٰ'' میں وارد کیا ہے لیکن اس کو کسی نام سے موسوم نہیں کیا ہے بلکہ لکھا ہے: "عن الوضين بن عطاء مجهول۔" مگر آں رحمہ اللہ ہی ''تقریب التہذیب'' میں فرماتے ہیں:

''ابو حاضر عثمان بن حاضر ہے جسے عثمان بن ابی حاضر بھی کہا گیا ہے لیکن یہ وہم ہے، یہ طبقۂ چہارم کا صدوق راوی ہے۔''(۱)

یہی مضمون بعض دوسری روایات میں بھی وارد ہوا ہے، مثلاً:

اس کی چوتھی علت الزبیر بن محمد الرھاوی ہے جس کا ترجمہ مجھے کہیں نہیں مل سکا۔

۲-"إذا جاء كم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه۔"

علامہ خطابیؒ حضرت مقدام بن معدیکرب کی حدیث: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه۔" کی شرح میں لکھتے ہیں:

"وفى الحديث دليل على أنه لاحاجة بالحديث ان يعرض على الكتاب وانه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ كان حجة بنفسه وأما ماروا‌ه بعضهم انه قال إذا جآء أحدكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه وإن خالفه فلا تأخذوه فإنه حديث باطل لا أصل له . عن يحيى بن معين أنه قال هذا حديث وضعته الزنادقة ." (۲)

یعنی ''اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کو قرآن پر پیش کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ جب کوئی حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو جائے تو وہ فی نفسہ حجت ہے۔ بعض لوگوں نے جو ایک یہ روایت بیان کی ہے کہ جب تمہیں کوئی حدیث ملے تو اس کو قرآن پر پیش کرو اگر اس کے موافق ہو تو قبول کرلو اور خلاف ہو تو چھوڑ دو۔ لیکن یہ حدیث سراسر باطل اور بے بنیاد ہے۔ امام یحییٰ بن معین کا قول ہے کہ یہ حدیث زنادقہ نے گھڑی ہے۔''

آگے چل کر علامہ خطابیؒ مزید فرماتے ہیں:

''اس کی سند انتہائی ناقابل اعتماد ہے۔ اس روایت کی سند پر تفصیلی کلام اس طرح کیا گیا ہے کہ یہ حدیث شام کے بعض راویوں سے منقول ہے یعنی عن يزيد بن أبي ربيعة عن أبي الأشعث عن ثوبان —— لیکن راوی یزید بن ابی ربیعہ مجہول ہے، اس کا سماع ابو الاشعث سے ثابت نہیں ہے۔ ابو الاشعث اور ثوبان کے درمیان ایک واسطہ بھی غائب ہے۔''(۳)

علامہ ابو الحسنات عبد الحی لکھنوی بیان کرتے ہیں:

''علامہ خطابیؒ اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں: "وضعته الزنادقة الذين مقصودهم إفساد

---

(۱) تقریب التہذیب ۲/ ۷، ۴۰۹ (۳،۲) معالم السنن للخطابی ۷/ ۹

(۴) ظفر الأمانی علی مختصر الجرجانی ص ۲۶۷

الدين ويدفعه قوله ﷺ "إني أوتيت الكتاب ومثله معه۔"(۴)

یعنی ''یہ حدیث ان زندیقوں نے گھڑی ہے جن کا مقصد دین کو فاسد و باطل کرنا ہے اس حدیث کا بطلان نبی ﷺ کے اس ارشاد سے ہو جاتا ہے جس میں مروی ہے کہ میں قرآن دیا گیا ہوں اور اس کے ساتھ قرآن کے مانند ایک اور چیز بھی۔''

علامہ شمس الحق عظیم آبادی فرماتے ہیں:

''یہ حدیث قطعاً باطل اور بے اصل ہے۔ زکریا ساجیؒ نے یحییٰ بن معینؒ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ اس حدیث کو زندیقوں نے گھڑا ہے۔''(۱)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس حدیث سے ملتی جلتی ایک روایت کو اشعث بن براز کے ترجمہ میں وارد کیا ہے اور فرماتے ہیں:

''یہ انتہاء درجہ کی منکر ہے۔''(۲)

۳-"ما جاء كم مني فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فأنا قلته وماخالفه فلم أقله۔" اس حدیث کو امام شافعیؒ نے اپنی کتاب ''الرسالہ'' میں نقل کرنے کے بعد اس کی تضعیف فرمائی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شئ صغر ولا كبر وهذه رواية منقطعة عن رجل مجهول ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شئ۔"(۳)

شیخ احمد محمد شاکرؒ اس حدیث پر تعلیقاً لکھتے ہیں:

''یہ مفہوم کسی صحیح یا حسن حدیث میں وارد نہیں ہے۔ اس بارے میں بہت سے الفاظ وارد ہیں مگر وہ سب خانہ ساز ہیں یا ضعف میں اس درجہ بالغ الغایت ہیں کہ ان سے احتجاج یا استشہاد کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔''

شیخ عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ ''حیات امام ابن تیمیہؒ'' پر تعلیقاً لکھتے ہیں:

''امام شافعیؒ کا قول ہے: "إن قول من قال تعرض السنة على القرآن فإن وافقت ظاهره وإلا استعملنا ظاهر القرآن وتركنا الحديث جهل۔" (یعنی یہ کہنا کہ سنت کو قرآن پر پیش کیا جائے یا سنت کا قرآن مجید سے موازنہ کیا جائے، پھر جو حدیث ظاہر قرآن کے موافق ہو اسے قبول کر لیا جائے اور جو ظاہر قرآن کے خلاف ہو اسے رد کر دیا جائے۔ یہ انداز فکر جہالت اور لاعلمی پر مبنی ہے۔''(۴)

۴-"ستبلغكم عني أحاديث فاعرضوها على القرآن فما وافق القرآن فالزموه

---

(۱) عون المعبود ۴/۳۲۹ (۲) لسان المیزان ۱/۴۵۵ (۳) الرسالۃ للشافعی، ص ۲۲۴

(۴) تعلیقات شیخ عطاء اللہ حنیف بر ''حیات امام ابن تیمیہؒ'' مؤلفہ ابوزہرہ (مترجم)، ص ۶۷۵، بحوالہ اختلاف الحدیث بر حاشیہ کتاب الأم للشافعی ۷/۴۵

وماخالف القرآن فارفضوه۔"

اسے ہرویؒ نے ''ذم الکلام''(۱) میں بطریق ''صالح المری حدثنا الحسن قال قال رسول الله ﷺ فذکرہ'' تخریج کیا ہے۔لیکن یہ سند ضعیف مرسل ہے کیونکہ اس میں راوی حسن، حسن البصری ہیں جو براہ راست رسول اللہ ﷺ سے روایت کررہے ہیں اور راوی صالح المری ابن بشیر ہے جو کہ بہت زیادہ ضعیف ہے۔امام ذہبیؒ نے اسے ''الضعفاء'' میں وارد کیا ہے اور فرماتے ہیں: ''نسائیؒ وغیرہ نے اسے متروک الحدیث قرار دیا ہے۔'' یحییٰ بن معین اور دارقطنی کا قول ہے کہ ''ضعیف'' ہے۔امام احمدؒ کا قول ہے کہ ''وہ صاحب قصص ہے، صاحب حدیث نہیں ہے لہذا حدیث نہیں جانتا۔'' عمرو بن علی فرماتے ہیں: ''وہ صالح شخص ہے مگر بہت زیادہ منکر الحدیث ہے۔ثقات کی ایک جماعت سے مناکیر روایت کرتا ہے۔'' امام بخاری نے اسے ''منکر الحدیث، ذاہب الحدیث'' قرار دیا ہے۔سعدیؒ کا قول ہے کہ ''واہی الحدیث'' ہے۔حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

''قاضی زاہد لیکن ضعیف ہے۔'' علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: ''مجمع علی ضعفہ'' ترجمہ کی مزید تفصیلات کے لئے حاشیہ (۲) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ''ضعیف جدا'' (۳) یعنی ''بہت زیادہ ضعیف'' قرار دیا ہے۔

۵-"إنها تكون بعدى رواة يروون عنى الحديث فاعرضوا حديثهم على القرآن فما وافق القرآن فخذوا به وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به۔"

اس کی تخریج دارقطنیؒ نے الضعفاء والمتروکین (۴) میں، ہرویؒ نے ''ذم الکلام'' (۵) میں بطریق ''ابی بکر بن عیاش عن عاصم عن زر بن حبیش عن علی بن ابی طالب مرفوعاً'' کی ہے۔لیکن امام دارقطنی نے اس کو یہ کہہ کر ''معلول کیا ہے کہ:

''یہ وہم ہے اور صواب عن عاصم عن زید عن علی بن الحسین مرسلاً عن النبی ﷺ بہ ہے۔''

اس سند کے راوی ابو بکر بن عیاش اگرچہ ثقہ اور بخاریؒ کے رجال میں سے ہیں لیکن حافظہ کے لحاظ سے ضعیف ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: "ثقة عابد، إلا أنه لما كبر ساء حفظه وكتابه صحيح۔" اور

---

(۱) ذم الکلام للهروی ۲/ ۷۸

(۲) تاریخ یحییٰ بن معین ۲/ ۲۶۲، التاریخ الکبیر ۲/ ۲/ ص ۲۷۳، سوالات محمد بن عثمان، ص ۵۶، سوالات السلمی ف ۶، تاریخ بغداد ۹/ ۳۰۹، الکنی للدولابی ۱/ ۱۲۸، الجرح والتعدیل ۴/ ۳۹۵، المجروحین ۱/ ۳۷۱، الکامل ۴/ نمبر ۱۳۷۸، الضعفاء الکبیر ۲/ ۱۹۹، میزان الاعتدال ۲/ ۲۸۹، تہذیب التہذیب ۴/ ۳۸۲، تقریب التہذیب ۱/ ۳۵۸، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۲/ ۴۶، قانون الموضوعات والضعفاء، ص ۲۶۳، مجمع الزوائد ۱/ ۵۱، ۵/ ۸۵، ۱۰/ ۳۵۰، تحفۃ الأحوذی ۳/ ۱۹۵

(۳) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/ ۲۱۰-۲۱۱

(۴) ص ۵۱۳

(۵) ذم الکلام للهروی ۲/ ۷۸

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں: "تغیر حفظه بآخره." امام احمد بن حنبلؒ کا قول ہے: ''وہ ثقہ ہے لیکن کبھی کبھی غلطیاں کرتا ہے۔'' محمد بن عبداللہ بن نمیر نے اس کی تضعیف کی ہے۔ ابن عدیؒ ''الکامل فی الضعفاء'' میں فرماتے ہیں: ''ان سے مروی ثقات کی روایات میں مجھے کوئی منکر حدیث نہیں ملی۔'' ابن حبان نے انہیں اپنی کتاب ''الثقات'' میں ذکر کیا ہے۔ امام عجلیؒ کا قول ہے 'ثقہ، صاحب سنت اور عابد شخص تھا۔'' ابن سعدؒ کا قول ہے کہ 'ثقہ، صدوق اور حدیث کا عالم تھا۔'' ابوبکر بن عیاش الأسدی کے تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ (۱) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (۲)

۶- "سيأتيكم عني أحاديث مختلفة فما جاء كم موافقا لكتاب الله ولسنتي فهو مني وما جاء كم مخالفا لكتاب الله ولسنتي فليس مني۔"

اسے امام ابن عدیؒ نے ''الکامل فی الضعفاء'' (۳) میں، دارقطنی نے "الضعفاء والمتروكين" (۴) میں اور خطیب بغدادیؒ نے ''الکفایہ فی علم الروایہ'' (۵) میں بطریق ''صالح بن موسی عن عبدالعزیز بن رفیع عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ مرفوعاً'' روایت کیا ہے۔ امام ابن عدیؒ، عبدالعزیز بن رفیع کے ترجمہ میں بعض دوسری احادیث درج کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''یہ تمام احادیث جو عبدالعزیز سے مروی ہیں غیر محفوظ ہیں انہیں اس سے صالح بن موسی روایت کرتا ہے۔''

ابن معینؒ کا قول ہے: "حديثه ليس بشئ" امام بخاریؒ کا قول ہے: ''منکر الحدیث ہے''۔ امام نسائیؒ نے اسے ''متروک الحدیث'' بتایا ہے۔ سعدیؒ نے اس کی تضعیف کی ہے۔ ابن حبان کا قول ہے: "يروي عن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات حتى تشهد لها أنها معمولة۔" ابن عدیؒ کا قول ہے: ''میرے نزدیک وہ عمداً کذب بیانی کرنے والوں میں سے نہیں ہے البتہ غلطی کرتا ہے اور اس کے متعلق اشتباہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔'' امام ذہبیؒ نے ''الضعفاء'' میں اس کے متعلق ''ضعفوہ'' اور حافظ ابن حجرؒ نے ''متروک'' لکھا ہے۔ صالح بن موسی الطلحی کے تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ (۶) کے تحت مذکورہ کتب کا مطالعہ مفید ہوگا۔

---

(۱) تقریب التہذیب ۲/ ۳۹۹، تہذیب التہذیب ۱۲/ ۳۴، معرفۃ الثقات ۲/ ۳۸۹، من کلام ابن معین فی الرجال، ص ۳۴، ۴۰، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۳/ ۲۲۸، ھدی الساری، ص ۴۵۵، فتح الباری ۱/ ۷، ۹۷، ۲/ ۲۲۰، ۵/ ۲۵، نصب الرایہ ۱/ ۴۰۶-۴۰۹، ۴/ ۳۸۵، مجمع الزوائد ۲/ ۱۴۶، تحفۃ الأحوذی ۱/ ۱۱۵، ۴۰۸

(۲) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/ ۲۰۹ (۳) الکامل فی الضعفاء ۲/ ۲۰۰

(۴) ص ۵۱۳ (۵) الکفایہ فی علم الروایہ، ص ۴۰۳

(۶) تاریخ یحیٰی بن معین ۳/ ۱۵۶، ۲۲۰، العلل لاحمد بن حنبل ۱/ ۲۴۶، التاریخ الکبیر ۴/ ۲۹۱، التاریخ الصغیر ۲/ ۲۰۰، الضعفاء الصغیر ۱۶۹، الضعفاء الکبیر ۲/ ۲۰۳، الجرح والتعدیل ۷/ ۴۱۵، المجروحین ۱/ ۳۶۹، الکامل فی الضعفاء ۴/ نمبر ۱۳۸۶، الضعفاء والمتروکین للنسائی نمبر ۲۹۸، الضعفاء والمتروکین للدارقطنی نمبر ۲۹۱، میزان الاعتدال ۲/ ۳۰۱، تقریب التہذیب ۱/ ۳۶۳، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۲/ ۵۰، سنن الدارقطنی ۲/ ۱۲۸، ۱۵۳، نصب الرایہ ۲/ ۳۸۸، ۴۳۰، مجمع الزوائد ۱/ ۲۹۸، ۲/ ۳۲، ص ۲۸۰، ۴/ ۳۵، ۹/ ۱۴۸، تحفۃ الأحوذی ۴/ ۲۳۲ (۷) سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ۳/ ۱۸۲-۱۸۳

بقول علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ یہ حدیث بھی بہت زیادہ ضعیف (ضعیف جدا) ہے۔(۷)

۷-"إذا روی عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله فإذا وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه۔"

امام شوکانی اور ملا طاہر پٹنی فرماتے ہیں:

''امام خطابیؒ کا قول ہے کہ اسے زندیقوں نے گھڑا ہے، اور پھر اس حدیث سے اس کا بطلان کیا ہے:

"أوتیت الکتاب ومثله معه۔" اسی طرح علامہ صنعانیؒ نے بھی بیان کیا ہے۔''(۱)

علامہ شوکانیؒ مزید فرماتے ہیں:

''میں کہتا ہوں: زندیقوں کی طرف اس کی نسبت خطابیؒ سے قبل یحیی بن معین نے کی ہے جیسا کہ امام ذہبیؒ نے ان سے نقل کیا ہے۔ یہ حدیث فی نفسہ خانہ ساز ہے اور خود اس کو رد کرنے پر دلالت کرتی ہے۔ اگر اس حدیث کو ہی کتاب اللہ پر پیش کیا جائے تو یہ اس کے خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ میں اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے: ﴿وما آتاکم الرسول فخذوه ومانهاکم عنه فانتهوا﴾ وغیرہ۔(۲)

علامہ عجلونی اور علامہ صغانی رحمہما اللہ نے اس حدیث کو ''موضوع''(۳) قرار دیا ہے لیکن ان کی نقل کردہ حدیث کی ابتداء میں "إذا روی" کی بجائے "إذا رویتم ــــ أو یروی ــــ أو إذا حدثتم ــــ" کے الفاظ مذکور ہیں۔

۸-"إذا سمعتم عنی حدیثا فاعرضوه علی الکتاب والسنة فإن وافق فارووه عنی وإن لم یوافق فلا ترووه عنی۔"

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''یہ حدیث بیان کی گئی ہے لیکن ضعیف ہے۔ ایک سے زائد ائمہ، مثلاً امام شافعی (م۲۰۴ھ) وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔''(۴)

امام رحمہ اللہ نے "رفع الملام من أئمة الاعلام۔"(۵) اور ''مجموع الفتاوی''(۶) میں بھی بعض لوگوں کی تصحیح حدیث کی اس شرط کا بطلان کیا ہے کہ ''ہر حدیث کو کتاب وسنت پر پیش کیا جائے اور صرف قرآن کے موافق احادیث کو ہی قبول کیا جائے'' ــــ لیکن یہ اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔

۹-"تکثرلکم الأحادیث من بعدی فما روی لکم حدیث عنی فاعرضوه علی کتاب

(۱) الفوائد المجموعہ، ص۲۹۱، تذکرۃ الموضوعات للفتنی، ص۲۸
(۲) الفوائد المجموعہ، ص۲۹۱
(۳) کشف الخفاء ۱/۸۶، الموضوعات للصغانی، ص۷۶
(۴) احادیث القصاص بتحقیق د۔محمد بن لطفی الصباغ، ص۸۱-۸۲
(۵) رفع الملام لابن تیمیہ، ص۱۵-۱۷
(۶) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۱۸/۳۸۲

الله فما وافقه فاقبلوه وماخالفه فردوه۔"

اس حدیث کو مشہور حنفی فقیہ علامہ بزدوی (۴۸۲ھ) نے "اصول الفقہ" (۱) میں، صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود نے "التوضیح" (۲) میں صاحب "اصول الشاشی" (۳) نے اور ملا احمد جیون نے "نور الانوار" (۴) میں ذکر کیا ہے۔ الرحمان پبلشنگ ٹرسٹ کراچی کے معتمد عمومی جناب نظام الدین خان صاحب نے بھی اسی حدیث کو بطور استدلال نقل کیا ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے ــــــ لیکن بقول علامہ سعد الدین تفتازانیؒ (۷۹۲ھ):

"یہ روایت منقطع ہے۔ اس میں ایک راوی یزید بن ربیعہ مجہول ہے۔ امام یحیی بن معین کا قول ہے کہ یہ روایت زندیقوں کی وضع کردہ ہے۔" (۵)

آں رحمہ اللہ اس حدیث کے بطلان میں مزید فرماتے ہیں:

"وإيراد البخاری إياه فی صحيحه لا ينافی الانقطاع أو كون أحد رواته غير معروف بالرواية۔" (٦) یعنی "امام بخاریؒ کا اس حدیث کو اپنی صحیح میں ذکر کرنا اس کے انقطاع یا اس کے کسی راوی کے غیر معروف ہونے کی نفی نہیں کرتا۔"

علامہ تفتازانیؒ کی اتباع میں علامہ عبد العزیز البخاریؒ نے بھی "کشف الأسرار" میں بیان کیا ہے کہ:

"امام بخاریؒ چونکہ فن حدیث کے امام ہیں لہذا اس روایت کو اپنی کتاب میں ان کا ذکر کر دینا ہی اس کی صحت کے لئے کافی ہے۔ پس اس پر کسی کے اعتراض کی طرف توجہ کرنے کی چنداں حاجت نہیں ہے۔"

"التلویح" اور "اصول الشاشی" کے محشی حضرات نے "فصول الحواشی" اور "احسن الحواشی" وغیرہ میں بھی یہی بات بیان کی ہے جو ان سب حضرات کی کتب حدیث میں "الجامع الصحیح" للبخاری جیسی بنیادی اور اہم ترین کتاب پر قلت نگاہ کا بین ثبوت ہے۔ اللہ تعالی بھلا کرے علامہ المرجانی کا جنہوں نے بصراحت لکھا ہے:

"تعجب ہے صاحب کشف پر کہ جو اس حدیث کو اپنے تبحر علمی کے باوصف صحیح البخاری کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ "وليس يمكن أن يورد فيه حديثا اتفق الحفاظ وأهل الشأن على ضعفه ونكارته بل على وضعه۔" یعنی یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ امام بخاریؒ اپنی "صحیح" میں ایسی کوئی حدیث ذکر کریں جس کے ضعف ونکارت بلکہ موضوع (خانہ ساز) ہونے پر محدثین کا اتفاق ہو۔" (۷)

سید امیر علی کا قول ہے:

"بل المحققون على أنه موضوع۔" (۷) یعنی "محققین کا فیصلہ ہے کہ یہ موضوع ہے۔"

(۱) اصول الفقہ للبزدوی، ص ۳۷۳، ۳۷۴
(۲) التوضیح، ص ۴۸۰
(۳) أصول الشاشی، ص ۷۶
(۴) نور الأنوار، ص ۲۱۵
(۵) التلویح، ص ۴۷۷
(٦) نفس مصدر، ص ۴۷۷
(۷) بحوالہ التوشیح، حاشیہ التوضیح، ص ۴۷۹

فقہائے حنفیہ میں سے زین الدین قاسم بن قطلو بغا نے بھی ''اصول الفقہ'' للبز دوی کی تخریج میں اس حدیث کے جملہ طرق کو ''ضعیف'' قرار دیا ہے بلکہ مشہور حنفی عالم شیخ عبدالعلی الانصاری بیان کرتے ہیں:

''صاحب سفر السعادۃ کا قول ہے کہ "أنه من أشد الموضوعات" یعنی یہ بہت شدید موضوع روایتوں میں سے ہے۔''(۱)

فقہاء اور علماء حنفیہ کے ان فیصلوں کے بعد اب کچھ دوسرے محدثین کی آراء بھی ملاحظہ فرمائیں:

حافظ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں:

''اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ کی اتباع کا حکم بلا کسی قید وشرط کے علی الاطلاق دیا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ کتاب اللہ کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کے ساتھ یہ شرط کہیں بھی عائد نہیں کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت صرف اس وقت کی جائے جب کہ آپؐ کا حکم کتاب اللہ کے موافق ہو جیسا کہ کج رو لوگوں کا زعم ہے۔ چنانچہ عبدالرحمان بن مہدیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث زنادقہ اور خوارج کی وضع کردہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جب تمہیں میری کوئی حدیث ملے تو اسے پرکھ کر دیکھ لیا کرو، اگر اس کے موافق ہو تو میری حدیث ہے ورنہ نہیں۔'' محدثین کے نزدیک یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔ علماء کی ایک جماعت کا قول ہے کہ اس حدیث میں جو اصول بیان کیا گیا ہے اگر اس حدیث کو اس پر ہی پرکھ کر دیکھا جائے تو یہ حدیث اس معیار پر پوری نہیں اترتی بلکہ مخالف قرآن بھی ہے کیونکہ ہم نے قرآن میں یہ بات کہیں نہیں پائی کہ صرف اسی حدیث کو تسلیم کیا جائے جو قرآن سے ہم آہنگ ہو، بلکہ قرآن نے تو علی الاطلاق رسول اللہ ﷺ کی پیروی کا حکم دیا اور آپ کی خلاف ورزی سے منع فرمایا ہے۔''(۲)

علامہ فیروز آبادیؒ فرماتے ہیں:

''یہ حدیث أوضع الموضوعات میں سے ہے بلکہ اس کے خلاف صحیح احادیث میں ثابت ہے: ''ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه الخ۔"(۳)

اور امام ابن حزم اندلسیؒ نے بھی اس بارے میں ایک نہایت نفیس فصل تحریر فرمائی ہے اور اس مکذوب حدیث کے بعض الفاظ کو نقل کرنے کے بعد ان کی علل کو تشفی بخش طریقہ پر بیان کیا ہے،(۴) فجزاہ اللہ احسن الجزاء۔

پس ثابت ہوا کہ صحت حدیث پرکھنے کے لئے قرآن کے معیار ہونے سے متعلق وارد احادیث کے جمیع طرق تمام محدثین اور محقق فقہائے حنفیہ کے نزدیک ضعیف، من گھڑت، باطل اور خانہ ساز ہیں، پس ان سے کسی طرح

(۱) بحوالہ التوشیح حاشیہ التوضیح ص ۴۷۹
(۲) فواتح الرحموت ۱/۳۵۰
(۳) جامع بیان العلم ۲/۱۹۰
(۴) سفر السعادۃ للفیروز آبادی، ص ۱۴۶
(۵) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۲/۷۶

احتجاج واستدلال درست نہیں ہوسکتا، واللہ اعلم۔

اس اصولی نقد و بحث کے بعد اب ہم قرآن مجید کے معیار حدیث نہ ہونے کے چند عقلی و نقلی دلائل بھی پیش کرتے ہیں:

۱- مذکورہ بالا موضوع احادیث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ جو حدیث قرآن کے موافق ہو بس اسی کو قبول کیا جائے اور جو قرآن سے مختلف نظر آئے اس کو بلا جھجک رد کر دیا جائے، لیکن اگر حدیث کے صرف انہی احکام و مسائل کو قابل قبول سمجھا جائے جو قرآن مجید کے عین مطابق ہوں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کی مطابقت کے بعد پھر ان احادیث کی آخر ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے؟ اس مقصد کے لئے تو صرف قرآن ہی کفایت کرتا ہے۔ احادیث نبوی کی ضرورت کا صحیح اندازہ تو صرف اسی وقت ہوتا ہے جبکہ قرآن کی کوئی مجمل یا مبہم آیت پیش نظر ہو اور اس کو تعلیمات و توضیحات نبوی کے بغیر سمجھنا محال ہو۔ لہذا احادیث رسول کے رد و قبول کے لئے قرآن کی موافقت و مخالفت کی شرط عائد کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً۔

۲- قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نہایت واشگاف الفاظ میں رسول اللہ ﷺ کے متعلق فرماتا ہے:

﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾(۱) یعنی "آپ اپنی خواہش نفس سے کچھ بھی نہیں فرماتے، آپ جو کچھ کہتے ہیں وہ نری وحی الٰہی ہوتی ہے۔"

اگر اس آیت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ارشادات نبوی کا قرآن مجید سے موازنہ کرنا اور ان کے مابین مطابقت و مخالفت تلاش کرنا گویا وحی الٰہی کا وحی الٰہی سے مقابلہ کرنا ہے اور ان میں اپنی ناقص انسانی عقل کے مطابق صحیح و سقیم کا فیصلہ کرنا نہ صرف یہ کہ خطرناک ہوسکتا ہے بلکہ یہ تو کھلم کھلا اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد (بالفاظ دیگر قرآن کریم کی صحت) پر شک کرنے کے مترادف ہے، نعوذ باللہ من ذلک۔

—— مزید یہ کہ اس سے نبی ﷺ کی عصمت اور صداقت و امانت بھی داغدار ہونے سے محفوظ نہیں رہتی۔ ایسی حالت میں نہ ان تعلیمات کا کچھ اعتبار رہتا ہے جو آں ﷺ نے قرآنی آیات کے ضمن میں بیان فرمائی ہیں اور نہ احکام و مسائل کا جن پر دین کی پوری عمارت قائم ہے۔ ثم اعوذ باللہ من ذلک۔

۳- اس خانہ ساز حدیث کا مضمون بتاتا ہے کہ جو حدیث قرآن کے موافق ہو بس اسی کو قبول کیا جائے اور جو قرآن سے مختلف ہو اسے رد کر دیا جائے، پس ہم اس فرضی اصول کے تحت خود اس حدیث کو ہی قرآن کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ آخر اس کا مضمون کس حد تک قرآن کریم کے احکام سے مطابقت رکھتا ہے:

---

(۱) النجم-۳،۴

قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے :﴿وما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (١)یعنی ''اور رسول جو کچھ تمہیں دیں اسے لے لو اور جس چیز سے روک دیں اس سے رک جاؤ''۔ یہ آیت کہتی ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ جو کچھ تمہیں دیں تم اسے لے لو'' لیکن حدیث کہتی ہے کہ ''ہم رسول اللہ ﷺ کے صرف انہی احکام کو لیں گے جو قرآن کے مطابق ہوں گے۔''

اسی طرح ارشاد ہوتا ہے :﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفرلكم ذنوبكم والله غفور رحيم﴾ (٢)یعنی ''آپ فرما دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو تم لوگ میری اتباع کرو اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا اور تمہارے گناہوں کو معاف فرما دے گا۔ اور اللہ بڑا معاف کرنے والا اور بڑا رحم کرنے والا ہے''۔ ظاہر ہے کہ اس آیت کا مضمون بھی زیر بحث حدیث کے مضمون سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ اس حدیث کی رو سے ''رسول اللہ ﷺ کی صرف انہی امور میں اتباع کی جائے گی جو قرآن کے موافق ہوں۔ اس مضمون کی اور بھی بہت سی آیات وارد ہیں لیکن ہم صرف ان دو آیات کے تذکرہ پر ہی اکتفاء کرتے ہوئے یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ خود یہ خانہ ساز حدیث قرآن کی کسوٹی پر کھری ثابت نہیں ہوتی ـــــ پس اس کا اعتبار کرنا خود اپنے آپ کو دام فریب میں مبتلا کرنے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

اختتام بحث پر ایک اصولی بات یہ بھی بتاتا چلوں کہ ہر وہ حدیث جو کہ اصولاً ثابت ہو فی نفسہ ایک اصل شرعی ہوتی ہے جسے کسی دوسری اصل پر پیش کرنا ضروری نہیں ہوتا بلکہ اسے بہرصورت قبول کرنا ہر شخص پر لازم ہوتا ہے، جیسا کہ علامہ ابن السمعانیؒ کے اس قول سے ظاہر ہے:

جب کوئی خبر ثابت ہو جائے تو اصول شریعت میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور کسی دوسری اصل پر پیش کرنے کی محتاج نہیں ہوتی الخ۔'' (٣)

پس کسی حدیث کو قرآن یا سنت کی کسوٹی پر پیش کرنا خلاف اصول ہے۔ شیخ محمد محمد ابو زھو اس وضعی حدیث کے مقاصد و مضمرات پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''منکرین حدیث اس موضوع حدیث کی بناء پر بکثرت ایسی احادیث کو ٹھکرا دیتے ہیں جن کو علماء ہر جگہ اور ہر موقع پر قبول کرتے چلے آئے ہیں۔ بظاہر وہ قرآن عزیز کی عزت و عظمت کا ڈھنڈورا پیٹتے نظر آتے اور یہ کہتے پھرتے ہیں کہ قرآن کے سوا دوسری کوئی چیز حجت نہیں۔

حدیث نبوی کے سلسلہ میں یہ ایک گروہ کا حال ہے۔ دوسرے فریق نے تاویلات باطلہ کے ذریعے قرآن

---

(١) الحشر-٧ (٢) آل عمران-٣١

(٣) کما فی فتح الباری ٤/ ٣٦٦، وقواعد التحدیث، ص ٩٨

کریم کو بازیچۂ طفلاں بنا کر رکھ دیا ہے۔ یہ لوگ تجدید کے علمبردار اور قدامت کے خلاف ہیں۔ مگر نصب العین دونوں کا ایک ہے اور وہ ہے ـــــ اسلام کو ملیامیٹ کرنا اور لوگوں کو اس کی پیروی سے باز رکھنا ـــــ مگر خداوند کریم نے اصحاب امانت و دیانت علماء کے ذریعے اپنے دین کو بچا لیا الخ۔'' (۱)

مفتی محمد شفیع صاحب (سابق مفتی اعظم پاکستان) نے بھی اس کلیہ کو احادیث کی پیروی سے فرار کا ایک ذریعہ قرار دیا ہے، چنانچہ صحیحین کی ایک حدیث (: حضرت ابراہیمؑ کے کذبات ثلاثہ) کے منکرین کا جواب دیتے ہوئے نہایت سختی کے ساتھ لکھتے ہیں:

''مرزا قادیانی اور کچھ دوسرے مستشرقین سے مغلوب مسلمانوں نے اس حدیث کو باوجود صحیح السند ہونے کے اس لئے غلط اور باطل کہہ دیا کہ اس سے حضرت خلیل اللہ کی طرف جھوٹ کی نسبت ہوتی ہے اور سند کے سارے راویوں کو جھوٹا کہہ دینا اس سے بہتر ہے کہ خلیل اللہ کو جھوٹا قرار دیا جائے کیونکہ وہ قرآن کے خلاف ہے اور پھر اس سے ایک کلیہ قاعدہ یہ نکال لیا کہ جو حدیث قرآن کے خلاف ہو خواہ وہ کتنی ہی قوی اور صحیح اور معتبر اسانید سے ثابت ہو وہ غلط قرار دی جائے۔ یہ بات اپنی جگہ تو بالکل صحیح اور ساری امت کے نزدیک بطور فرض محال کے مسلم ہے مگر علماء امت نے تمام ذخیرۂ احادیث میں اپنی عمریں صرف کر کے ایک ایک حدیث کو چھان لیا ہے۔ جس حدیث کا ثبوت قوی اور صحیح اسانید سے ہو گیا ان میں ایک بھی ایسی نہیں ہو سکتی کہ جس کو قرآن کے خلاف کہا جا سکے بلکہ وہ اپنی کم فہمی یا کج فہمی کا نتیجہ ہوتا ہے کہ جس حدیث کو رد اور باطل کرنا چاہا اس کو قرآن سے ٹکرا دیا اور یہ کہہ کر فارغ ہو گئے کہ یہ حدیث خلاف قرآن ہونے کے سبب غیر معتبر ہے جیسا کہ اسی حدیث میں آپ دیکھ چکے ہیں الخ۔'' (۲)

چوتھی اصلاحی کسوٹی ـــــ ''سنت معلومہ'' اور اس کا جائزہ

''چوتھی کسوٹی ـــــ سنت معلومہ'' کے ذیلی عنوان کے تحت جناب اصلاحی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''حدیث کے صحیح و سقیم کی پرکھ کے لئے چوتھی کسوٹی سنت معلومہ ہے۔ محولہ بالا حدیث کی روشنی میں سنت کا جو ذخیرہ امت کی تحویل میں ہے وہ بجائے خود بھی کسوٹی ہے۔ کوئی چیز جو اس سنت معلومہ سے بے گانہ یا متصادم ہو گی، وہ قبول نہیں کی جائے گی کہ سنن عملی تواتر سے ثابت ہیں، ان پر اخبار آحاد اثر انداز نہیں ہو سکتیں۔ سنن روایات کے بالمقابل قدیم تر ہیں۔

یہاں وہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیئے جو ''حدیث اور سنت میں فرق'' سے متعلق مضمون میں بیان کی جا چکی ہے کہ ایک ہی معاملہ میں سنت مختلف بھی ہو سکتی ہے، لیکن کسی چیز میں شکل و صورت کا کچھ اختلاف اور چیز ہے اور کسی چیز کا اس کے مخالف ہونا اور چیز ہے۔ یہ نکتہ اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہیئے۔

---

(۱) الحدیث والمحدثون (مترجم غلام احمد حریری)، ص ۲۸۵ (۲) معارف القرآن ۶/ ۱۸۸

سنت عملی تواتر سے ثابت ہے اس وجہ سے اس کے ردوقبول کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ اخبار آحاد کے متعلق علماء نے تصریح کی ہے کہ بعض صورتوں میں لازماً رد کردی جاتی ہیں۔ اس مسئلہ پر مفصل بحث ہم ''اخبار آحاد کی حجیت'' والے مضمون میں کر چکے ہیں۔ جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ خطیب بغدادیؒ کے نزدیک بھی وہ تمام اخبار آحاد جو منافی سنت معلومہ اور عمل قائم مقام سنت کے حکم میں داخل ہیں رد کردی جائیں گی۔

اسی طرح ''الفعل الجاری مجری السنۃ'' (عمل قائم مقام سنت) کے منافی خبر واحد بھی قبول نہیں کی جائیگی۔ ''الفعل الجاری مجری السنۃ'' سے صاحب الکفایۃ کی مراد غالباً وہی چیز ہے جس کو مالکیہ "العمل عندنا هکذا" سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی کسی باب میں کوئی عمل معروف کی حیثیت سے چلا آرہا ہے، اس طرح کے عمل کو مالکیہ سنت ہی کے درجہ میں رکھتے ہیں۔ اس لئے کہ جو عمل پوری جماعت میں اس طرح چلا آرہا ہے، اس کے متعلق قرینہ یہی ہے کہ اسے پیغمبر ﷺ کی منظوری حاصل ہے۔ اس وجہ سے مالکیہ اہل مدینہ کی سنت کے خلاف جس طرح دوسری سنت کو قبول نہیں کرتے اسی طرح اپنے اندر کے لوگوں کے اس عمل کو بھی جو تواتر کے ساتھ چلا آرہا ہے خبر واحد کے مقابل میں زیادہ قابل اطمینان خیال کرتے ہیں۔ یہی حال حنفیہ کا بھی ہے وہ بھی ان مسائل میں جن کا تعلق عام لوگوں کی زندگی سے ہو اخبار آحاد کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے، بلکہ اس عمل کو ترجیح دیتے ہیں جو لوگوں نے اپنے انتخاب و اجتہاد سے اختیار کر رکھا ہے یا اس معاملہ میں اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں۔ عموم بلوی کی صورت میں ان کے نزدیک اجتہاد خبر واحد سے زیادہ قرین احتیاط ہے، اس لئے کہ ایک اجتہادی غلطی کی اصلاح تو ممکن ہے لیکن کسی روایت کو قول رسول، غلط طور پر مان لینے کے بعد اس کا انکار چنداں آسان نہیں رہ جاتا۔''(۱)

اس بارے میں جناب امین احسن اصلاحیؔ اور جناب سید ابوالاعلی مودودیؔ صاحبان کے مابین فکری ہم آہنگی ملاحظہ فرمائیں۔

مودودیؔ صاحب فرماتے ہیں:

''ہمارے نزدیک سند کسی حدیث کی صحت معلوم کرنے کا واحد ذریعہ نہیں ہے، بلکہ وہ ان ذرائع میں سے ایک ہے، جن سے کسی روایت کے حدیث رسول ہونے کا ظن غالب حاصل ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہم یہ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ متن پر غور کیا جائے۔ قرآن وحدیث کے مجموعی علم سے دین کا جو فہم ہمیں حاصل ہوا ہے، اس کا لحاظ بھی کیا جائے اور حدیث کی وہ مخصوص روایت جس معاملے سے متعلق ہے، اس معاملے میں قوی تر ذرائع سے جو سنت ثابتہ ہمیں معلوم ہو اس پر بھی نظر ڈالی جائے۔ علاوہ بریں اور بھی متعدد پہلو ہیں، جن کا لحاظ کئے بغیر ہم کسی حدیث کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کر دینا درست نہیں سمجھتے۔''(۲)

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۷۰-۷۱ (۲) رسائل ومسائل حصہ اول، ص ۲۳۳

سطور بالا میں سے چونکہ جناب مودودیؒ صاحب کی عبارت پر تبصرہ کرنا ہمارے پیش نظر نہیں ہے، لہذا ہم اس سے صرف نظر کرتے ہیں۔ جناب اصلاحی صاحب کی منقولہ بالا سطور کے متعلق بھی راقم کو کچھ زیادہ عرض نہیں کرنا ہے کیونکہ سابقہ ابواب میں زیر بحث کسوٹی کے بیشتر مندرجات پر تفصیلی بحث گزر چکی ہے، لہذا تکرار محض سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ بہر حال بعض مقامات پر جو چیزیں قابل وضاحت محسوس ہوئی ہیں ان کی کچھ توضیح اور جو چیزیں لائق تبصرہ محسوس ہوئی ہیں ان پر مختصر سا تبصرہ پیش خدمت ہے:

اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ ''محولہ بالا حدیث کی روشنی میں ......قبول نہیں کی جائے گی۔'' قارئین کرام شاید نہ سمجھ سکیں کہ یہاں ''محولہ بالا حدیث'' سے اصلاحی صاحب کا اشارہ کس حدیث کی طرف ہے؟ پس جان لیں کہ یہاں آں موصوف کا اشارہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کی طرف ہے جو ''تیسری کسوٹی ـــــ قرآن مجید'' کے تحت بیان ہو چکی ہے۔

چونکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ''بہت زیادہ ضعیف'' اور رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہ ہونے کے باعث نا قابل احتجاج ہے، جیسا کہ اوپر ''تیسری کسوٹی'' کے جائزہ (حدیث ٦) کے تحت بیان کیا جا چکا ہے، لہذا اس سے اصلاحی صاحب کا یہ استدلال فرمانا قطعاً غلط اور لا حاصل ہے کہ ''سنت کا جو ذخیرہ امت کی تحویل میں ہے وہ بجائے خود بھی کسوٹی ہے۔ کوئی چیز جو اس سنت معلومہ سے بیگانہ یا متصادم ہوگی، وہ قبول نہیں کی جائے گی الخ۔''

آیا ایک ہی معاملہ میں سنت نبوی مختلف بھی ہو سکتی ہے یا نہیں، اس بارے میں تفصیلی گفتگو باب اول: ''حدیث کا تعارفی خاکہ (حدیث وسنت میں فرق ـــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں)'' کے تحت گزر چکی ہے، لہذا یہاں اعادہ کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اسی طرح سنت کی بنیاد احادیث پر ہے یا کہ امت کے عملی تواتر پر؟ اس بارے میں بھی مفصل بحث محولہ بالا عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔

جہاں تک اصلاحی صاحب کے اس قول کا تعلق ہے کہ ''البتہ اخبار آحاد کے متعلق علماء نے تصریح کی ہے کہ بعض صورتوں میں لازماً رد کر دی جاتی ہیں'' تو اس کا مفصل جواب بھی ''اخبار آحاد اور ان کی حجیت'' کے تحت پیش کیا جا چکا ہے۔

جناب اصلاحی صاحب کے قول: ''الفعل الجاری مجری السنۃ سے صاحب ''الکفایہ'' کی مراد غالباً...... زیادہ قابل اطمینان خیال کرتے ہیں'' ـــــ کا مفصل جواب بھی باب ٦: ''اخبار آحاد اور ان کی حجیت (''امام مالکؒ کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل حجت نہ ہونا'' نیز ''متاخرین فقہائے مالکیہ کے موقف کا بطلان''))'' کے تحت دیا جا چکا ہے۔

عموم بلویٰ کی صورت میں حنفیہ کا خبر واحد کی بجائے قیاس کو ترجیح دینا بھی ایک غیر دانشمندانہ فعل ہے۔ اس

بارے میں سیر حاصل بحث کے لئے باب ۶: ''اخبار آحاد اور ان کی حجیت (چھٹا حنفی اصول)'' کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔ جہاں تک اس ضمن میں بیان کئے گئے اس سبب کا تعلق ہے کہ ''......ایک اجتہادی غلطی کی اصلاح تو ممکن ہے لیکن کسی روایت کو قول رسول، غلط طور پر مان لینے کے بعد اس کا انکار چنداں آسان نہیں رہ جاتا'' ـــــ تو یہ بھی محض ایک وہم ہی ہے جو کہ اصلاحی صاحب کو لاحق ہوگیا ہے کیونکہ جب کبھی کسی روایت کو قول رسول مانا جاتا ہے تو ایسے ہی بیٹھے بٹھائے خواہ مخواہ اپنے قیاس یا ذوق یا پسند کے مطابق نہیں مان لیا جاتا بلکہ اس روایت کو پہلے کچھ کڑے اصول وضوابط کی سان پر کسا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ اصول وضوابط قرآن وسنت ہی سے ماخوذ ہیں۔ پس اگر وہ روایت ان اصول وضوابط کی سان پر کھری ثابت ہوتی ہے تو اس کو قول رسول تسلیم کرلیا جاتا ہے ورنہ رد کردیا جاتا ہے۔ الغرض جو روایت بھی ان اصول پر پوری طرح درست ثابت ہوجائے اس میں غلطی کا امکان بہت کم رہ جاتا ہے جبکہ قیاس میں پچاس فیصد خطاء کا امکان ہوتا ہے، لہذا با ضابطہ تحقیق وتصحیح شدہ روایت کے مقابلہ میں قیاس واجتہاد کو ترجیح دینا عقلاً بھی درست معلوم نہیں ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ کسی روایت کی تصحیح وتحقیق میں اگر کوئی خطاء ہوجائے پھر بدلائل اس تحقیق کی غلطی واضح ہوجائے تو میں نہیں سمجھتا کہ کوئی بھی امر اس کے انکار میں مانع ہوسکتا ہے۔

تاریخ علم حدیث شاہد ہے کہ وضاع اور کذاب راویوں نے آں ﷺ کی طرف منسوب کرکے ہزار ہا جھوٹی روایتیں مشہور کردی تھیں، جاہل عوام ان کو احادیث نبوی ہی سمجھتی تھی لیکن جب محدثین نے ان روایات کو نقد حدیث کے اصول پر کسا تو ان کا مخترع ہونا واضح ہوا۔ اگر ان موضوع احادیث کا انکار اس قدر ہی دشوار امر ہوتا، جیسا کہ سطور بالا میں بیان کیا گیا ہے، تو آج ''موضوعات'' پر اتنی تصانیف ہرگز موجود نہ ہوتیں۔ پس معلوم ہوا کہ مذکورہ سبب حدیث سے فرار کے لئے ایک عذر لنگ ہے۔

اس سلسلہ میں اصل اور اصولی بات یہ ہے کہ ہر وہ حدیث جو اصولاً ثابت ہو ایک اصل شرعی ہوتی ہے، خواہ بعض افراد یا اکثریت کا قول وعمل اس کے خلاف ہی ہو، چنانچہ اس حدیث کو بلا امتیاز متواتر/آحاد بہر صورت قبول کرنا ہر شخص پر شرعاً لازم ہے علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں:

"وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ كان حجة بنفسه۔"(۱) یعنی ''جب کوئی حدیث رسول اللہ ﷺ سے بسند صحیح ثابت ہوجائے تو وہ فی نفسہ حجت اور دلیل ہوتی ہے۔''

پس کسی فرد واحد یا چند افراد یا اکثریت کے قول وعمل کو اس حدیث کے خلاف پاکر اس پر عمل ترک کرنا کسی طرح جائز نہیں ہے۔ محی السنہ علامہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

"اعلم أنه لا يضر الخبر الصحيح عمل أكثر الأمة بخلافه لأن قول الأكثر ليس بحجة."

(۱) معالم السنن للخطابی ۷/۹ (۲) حصول المأمول من علم الأصول، ص۵۹

(۲) یعنی ''جان لو کہ امت کی اکثریت کا کسی صحیح حدیث کے خلاف عمل اس کو نقصان نہیں پہنچاتا کیونکہ اکثریت کا قول حجت نہیں ہوتا بلکہ صحیح حدیث حجت ہوتی ہے۔''

علامہ شیخ محمد جمال الدین قاسمیؒ نے اس ضمن میں تین عنوانات یوں مقرر فرمائے ہیں:

۱-"لزوم قبول الصحيح وإن لم يعمل به أحد."(۱) یعنی ''صحیح حدیث کے قبول کا لزوم اگرچہ اس پر کسی کا عمل نہ ہو۔''

۲-"السنة حجة على جميع الأمة وليس عمل أحد حجة عليها."(۲) یعنی ''سنت تمام امت پر حجت ہے، کسی فرد کا عمل امت پر حجت نہیں ہے۔''

۳-"ما روي عن السلف في الرجوع إلى الحديث."(۳) یعنی ''حدیث کی طرف رجوع کرنے کے بارے میں اسلاف سے جو کچھ مروی ہے۔''

مزید تفصیلات کے لئے ''مقدمہ تحفۃ الأحوذی''(۴) اور راقم کی کتاب ''ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت'' کے عنوانات: ''جب خبر ثابت ہو جائے تو اصل شریعت ہوتی ہے۔''(۵) اور ''ہر صحیح حدیث کو قبول کرنا شرعاً لازم ہے خواہ کسی کا قول و عمل اس کے خلاف ہی ہو۔''(۶) کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

پانچویں اصلاحی کسوٹی ـــــ ''عقل کلی'' اور اس کا جائزہ

''پانچویں کسوٹی ـــ عقل کلی'' کے ذیلی عنوان کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''عقل کلی حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کیلئے پانچویں کسوٹی کا کام دیتی ہے۔ اس باب میں صاحب الکفایہ کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے۔

عقل کے منافی روایات قبول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دین کی بنیاد، جیسا کہ دوسری جگہ بیان ہو چکا ہے، تمام تر عقل و فطرت ہی پر ہے۔ عقل و فطرت ہی کے مقتضیات و مطالبات ہیں جو قرآن اور سنت میں اجاگر کئے گئے ہیں اور اللہ و رسول نے عقل اور فطرت ہی کے حوالہ سے لوگوں پر حجت قائم کی ہے اور ان لوگوں کو عقل کا دشمن گردانا ہے جنہوں نے ہوائے نفس کی پیروی میں دین فطرت کی مخالفت کی۔ ایسی صورت میں یہ کس طرح ممکن ہے کہ کوئی ایسی روایت قبول کی جائے جو دین کی اصل بنیاد ہی کی نفی کرنے والی ہو، چنانچہ منافی عقل روایات قبول نہیں کی جائیں گی۔

یہ امر ملحوظ رہے کہ یہاں زیر بحث افراد وانفار کی عقل نہیں، بلکہ عقل کلی ہے جو انسانوں پر اللہ تعالی کا سب

---

(۱) قواعد التحدیث، ص ۹۴ (۲) نفس مصدر، ص ۳۷۳
(۳) نفس مصدر، ص ۳۰۲ (۴) تحفۃ الأحوذی (مقدمہ)، ص ۲۱-۲۴
(۵، ۶) ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت (نقش ثانی)، ص ۴۷ (غیر مطبوع)

سے بڑا اشرف ہے۔ بہت سے لوگ بعض نہایت احمقانہ باتوں کو مانتے ہیں اور نہایت اعلیٰ باتوں کی نفی کرتے ہیں، اس طرح کے لوگ یہاں زیر بحث نہیں ہیں۔ یہاں صرف اس عقل سے بحث ہے جو بے لاگ ہو کر فیصلے کرتی ہے اور جس کے فیصلوں کو اس دنیا کے تمام عاقلوں کی تائید حاصل ہے۔ ایسی عقل کے فیصلے کسی ایسی چیز سے رو کے نہیں جا سکتے جس کے متعلق یہ اعتماد نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت صحیح بھی ہے یا نہیں؟

یہاں یہ بھی غور کر لیجئے کہ صاحب الکفایہ نے منافات کا لفظ استعمال کیا ہے۔ منافات کے معنی، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کلی تضاد کے ہیں۔ فرض کر لیجئے کہ دو چیزوں میں تطبیق ہو سکتی ہے تو تطبیق دے لیں۔ اس میں اعتراض کا کوئی پہلو نہیں ہے، لیکن اگر صورت حال یہ ہے کہ نہ تو تطبیق ہو سکتی اور نہ ترجیح ہی ہو سکتی تو اس شکل میں کیا کریں گے۔ اگر اختلاف کی نوعیت راجح اور مرجوح کی ہوتی ہے تو راجح اور مرجوح کا فیصلہ کر کے راجح کو لے لیا جاتا ہے اور مرجوح کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ لیکن جب ہر پہلو سے منافات ہوگی تو لازماً ایک چیز رد کر دی جائے گی۔

اسی طرح سے ایک چیز کا ایک شخص کی سمجھ میں نہ آنا الگ چیز ہے اور منافات کا ہونا الگ چیز ہے۔ مثلاً ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ دوزخ میں پانی بھی ہوگا، آگ بھی ہوگی اور درخت بھی ہوں گے۔ تو یہ تو ہو سکتا کہ بہت سے وجوہ کی بناء پر اس کی سمجھ میں یہ بات نہ آ رہی ہو لیکن یہ منافات نہیں ہوگی بلکہ یہ اس کی عقل کی نارسائی ہے۔ اسی طرح سے مثلاً قرآن مجید کہتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ گنہگاروں اور نیکوکاروں، دونوں کو یکساں کر دے، تم لوگ کیسے فیصلے کرتے ہو۔ یعنی یہ ماننا کہ خدا کے ہاں اندھیر نگری ہے کوئی نیکوکار رہو یا بدکار اللہ تعالیٰ کو اس سے کوئی بحث نہیں، اس کے ہاں دونوں یکساں ہیں۔ ظاہر ہے اس بات میں اور عقل میں صریح منافات ہے اس بات میں تو کوئی منافات نہیں ہے کہ دوزخ میں پانی، آگ اور درخت تینوں ہوں گے۔ اس لئے کہ آگ کے درخت تو اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں بھی پیدا کر رکھے ہیں۔ سب سے زیادہ زوردار آگ تو پانی میں ہوتی ہے جس کو ہم دنیا میں دیکھتے ہیں۔ یہ بہرحال بات کو نہ سمجھ پانے کا چکر ہے، اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔ لیکن دوسری مثال کو مان لینے سے ظلم اور عدل کا سوال اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ کائنات کا خالق و مالک سراپا عدل ہے اس کی شہادت آفاق اور انفس میں قدم قدم پر مل رہی ہے۔ اس کو غیر عادل ماننا عقل سے صریح منافات ہے۔ وہ خود تعلیم دیتا ہے کہ یہ عدل ہے، اس کو اختیار کرو۔ یہی تمام انبیاء کی تعلیم ہے۔ یہی تمام آسمانی صحیفوں کی تعلیم ہے۔ اسی عدل پر آسمان و زمین قائم ہیں۔ اگر یہ عدل نہ ہوتا تو سب تباہ و برباد ہو جاتا۔ اب کس طریقہ سے یہ ممکن ہے کہ اس کے لئے ظلم اور عدل، دونوں یکساں ہوں۔ عقل کے بعض دشمن یہاں تک کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ اگر تمام نیکوں کو جہنم میں جھونک دے تو یہی ٹھیک ہے اور اگر تمام بدوں کو جنت میں داخل کر دے تو یہ بھی ٹھیک ہے، وہ ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ

بالکل عدل کے خلاف ہے۔ ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا اس لئے کہ یہ کائنات تو عدل ہی پر قائم ہے۔ اس کے تقاضوں کو بالائے طاق رکھ کے یہ جہان ایک لمحہ کے لئے بھی قائم نہیں رہ سکتا اور عدل میں ذرہ برابر بھی رخنہ پیدا ہوجائے تو آسمان وزمین تمام درہم برہم ہوسکتے ہیں۔ ہم بہرحال قطعی طور پر یہ مانتے ہیں کہ دین کی بنیاد عقل وفطرت پر ہے اس کی اپیل بھی اسی پر ہے اس وجہ سے دین کی کوئی بات عقل کے منافی نہیں ہوسکتی۔ لہذا ایسی تمام روایات رد کردی جائیں گی جو عقل کلی کے منافی ہوں گی۔"(۱)

جناب سید ابوالاعلی مودودی صاحب بھی "عقل صریح" کے خلاف کسی روایت کو قبول کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتے، چنانچہ صحیحین وغیرہ میں مذکور حضرت ابو ہریرۃؓ کی اس حدیث، کہ جس میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے ایک رات میں اپنی ستر یا اس سے زیادہ بیویوں کے پاس جانے اور ان تمام بیویوں سے ایک ایک مجاہد فی سبیل اللہ پیدا ہونے کا ذکر ہے اور اس میں یہ بھی مروی ہے کہ آں علیہ السلام نے ان شاء اللہ نہ کہا تھا نتیجۃً ان بیویوں میں سے صرف ایک بیوی کے ہاں ہی بچہ پیدا ہوا اور وہ بھی ادھورا، کا دبے الفاظ میں انکار کرتے ہوئے یوں تحریر فرماتے ہیں:

"جہاں تک اسناد کا تعلق ہے، ان میں سے اکثر روایات کی سند قوی ہے اور باعتبار روایت اس کی صحت میں کلام نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن حدیث کا مضمون صریح عقل کے خلاف ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ یہ بات نبی ﷺ نے اس طرح نہ فرمائی ہوگی جس طرح وہ نقل ہوئی ہے بلکہ آپ نے غالباً یہود کی یاوہ گوئیوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی موقع پر اسے بطور مثال فرمایا ہوگا اور سامع کو یہ غلط فہمی لاحق ہوگئی کہ اس بات کا حضور خود بطور واقعہ بیان فرمارہے ہیں۔ ایسی روایات کو محض صحت سند کے زور پر لوگوں کے حلق سے اتروانے کی کوشش کرنا دین کو مضحکہ خیز بنانا ہے۔"(۲)

اسی طرح ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"......خدا کی پناہ اس روایت پرستی سے جو محض سند کا اتصال یا راویوں کی ثقاہت یا طرق روایت کی کثرت دیکھ کر کسی مسلمان کو خدا کی کتاب اور اس کے رسول کے بارے میں ایسی سخت باتیں بھی تسلیم کرنے پر آمادہ کردے۔"(۳)

محترم مودودی صاحب کے مندرجہ بالا اقتباسات کو یہاں نقل کرنے سے ہمارا مقصد آں موصوف کی تحریر پر تبصرہ کرنا نہیں بلکہ صرف یہ واضح کرنا ہے کہ محترم اصلاحی ومودودی صاحبان کے درمیان کس قدر فکری ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اول الذکر حدیث کے بارے میں تو والد محترم (جناب محمد امین اثری رحمانی) رحمہ اللہ کا ایک تحقیقی اور نہایت مدلل مضمون جماعت اسلامی ہند کے ترجمان ماہنامہ "زندگی" رامپور اور سہ ماہی "مجلّہ جامعہ ابراہیمیہ" (سیالکوٹ) میں بعنوان: "حضرت سلیمانؑ کا واقعہ خلاف عقل نہیں ہے" شائع ہوچکا ہے۔ اس مضمون میں والد محترم نے محترم

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۷۱-۷۴ (۲) تفہیم القرآن ۴/ ۳۳۷ (۳) نفس مصدر ۳/ ۲۴۴

مودودیؔ صاحب کے تمام اعتراضات اور وساوس کا نہایت تشفی بخش جواب دیا ہے۔تقریباً چودہ سال قبل اس سلسلہ میں راقم نے بھی سعودی عرب کے مفتیٔ اعظم، شیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز رحمہ اللہ سے استفسار کیا تھا۔آں رحمہ اللہ نے بھی محترم مودودیؔ صاحب کے شکوک کا نہایت مفصل رد تحریر فرمایا ہے، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، البتہ اس کے بعض اہم مقامات لائق ملاحظہ ہیں، مثلاً ایک مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

"دعوی مخالفة هذا الحديث للعقل الصريح دعوى باطلة"(۱)

اور اختتام پر یہ الفاظ تحریر فرماتے ہیں:

"فمن زعم أن النبیﷺ ذكرذلك على أنه مثال من أباطيل اليهود وخرافاتهم ان الصحابی توهم أنه ﷺ ذكره بيانا لواقع وخبرا عن حقيقة ـــــ من زعم ذلك فقد اتبع هواه ووهمه الكاذب وحرف معنى الحديث عن المقصود منه وطعن فی الصحابی، وظن برسول اللهﷺ الظنون اتباعا لخياله الخاطئ فی الحكم بمخالفة معنى هذا الحديث الصريح للعقل ."(۲)

خیر یہ تو ایک ضمنی بات تھی، لیکن اصل غرض یہ ہے کہ کوئی بھی شخص اس حقیقت سے اختلاف نہیں کرسکتا کہ شریعت میں کوئی بات خلاف عقل نہیں ہے، چنانچہ علامہ سخاوی برملا یہ دعوی فرماتے ہیں کہ:

"لا يجوز أن يرد الشرع بما ينافی مقتضى العقل ."(۳) یعنی ''شریعت میں تقاضائے عقل کے خلاف خبریں وارد نہیں ہوسکتیں۔''

حافظ ابن قیمؒ، حافظ ابن تیمیہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ:

"قال وقد تدبرت ما أمكننی عن أدلة الشرع فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا كما أن المعقول الصحيح لايخالف المنقول الصحيح بل متى رأيت قياسا يخالف أثرا فلابد من ضعف أحدهما الخ ."(۴)

یعنی ''حسب امکان میں نے شرعی دلائل پر غور کیا ہے۔ میں نے صحیح قیاس کو صحیح حدیث کے خلاف نہیں پایا، جس طرح کہ کبھی عقل صحیح نقل صحیح کے خلاف نہیں ہوتی۔ جب قیاس کسی اثر کے خلاف ہو تو ان دونوں میں ایک چیز ضرور ضعیف ہوتی ہے۔''

علامہ خطیب بغدادیؒ نے ابوبکر بن الطیبؒ سے نقل کیا ہے:

---

(۱) فتوی رقم ۳۴۰۰ مورخہ ۲۱/۱/۱۴۰۱ھ و ۳۵۱۳ مورخہ ۱۲/۳/۱۴۰۱ھ
(۲) نفس فتاویٰ
(۳) فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵
(۴) اعلام الموقعین ۲/۴

"وأن من جملة دلائل الوضع أن يكون مخالفا للعقل بحيث لايقبل التأويل ويلتحق به ما يدفعه الحس والمشاهدة أو يكون منافيا لدلالة الكتاب القطعية أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي الخ."(۱)

یعنی ''وضع کی تمام نشانیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہو اور اس کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے اور جو حدیث حس اور مشاہدہ کے خلاف ہو وہ بھی موضوع ہو گی، قرآن مجید اور سنت متواترہ کے خلاف ہو وہ بھی موضوع ہو گی اور جو اجماع قطعی کے خلاف ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔''

امام سیوطیؒ، امام ابن الجوزیؒ سے ناقل ہیں:۔

"ما أحسن قول القائل إذا رأيت الحديث يباين المعقول أويخالف المنقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع."(۲) یعنی ''قائل کا یہ قول کس قدر پسندیدہ ہے کہ جس حدیث کو دیکھو کہ وہ خلاف عقل ہے یا اصل و نقل سے ٹکراتی ہے تو جان لو کہ وہ موضوع ہے۔''

کتاب ''الموضوعات'' میں امام ابن الجوزیؒ کا یہ قول اس طرح مذکور ہے:

"وكل حديث رأيته يخالف العقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره."(۳)

اور علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

"أو يكون مما يدفعه الحس والمشاهدة أو مباينا لنص الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعي حيث لايقبل شئ من ذلك التأويل."(۴)

لیکن ان تمام اقوال سے ہرگز یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ احادیث نبوی کے ذخیرہ میں وارد جو چیز بھی کسی کی عقل میں نہ سمائے وہ لازماً موضوع ہی ہو گی۔ پس عقل صریح ہر روایت صحیح کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے مگر اسے صحت روایت کے لئے شرط قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقل صحیح اور عقل صریح میں تعارض کی بجائے منفصلہ مانعۃ الخلو کا درجہ پایا جاتا ہے۔ لیکن یہاں اس امر کی وضاحت بھی اشد ضروری ہے کہ کسی چیز یا بات کے ''خلاف عقل'' یا ''منافیٔ عقل'' ہونے اور اس کے ''مدرک عقل'' نہ ہونے میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ خود جناب اصلاحی صاحب نے ان میں فرق و تمیز کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: ''......ایک چیز کا ایک شخص کی سمجھ میں نہ آنا الگ چیز ہے اور منافات کا ہونا الگ چیز ہے''۔۔۔ ''منافیٔ عقل'' بات زمانہ میں ترقی کے باوجود بھی ''منافیٔ عقل'' ہی رہتی ہے، مثلاً کوئی کہے کہ ایک اور ایک تین ہوتے ہیں تو یہ بات ہر دور میں ''خلاف عقل'' ہی رہے گی۔ اسی طرح ''اجتماع النقیضین'' (مثال کے طور پر ایک

(۱) تدریب الراوی ۱/۲۷۶ (۲) نفس مصدر ۱/۲۷۷

(۳) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۰۶، وکذا فی فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵ (۴) فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱۵

ہی وقت میں دن ورات کا جمع ہونا) یا ''ارتفاع النقیضین'' (مثال کے طور پر بیک وقت نہ دن ہو نہ رات) بھی عقلاً محال ہے۔ علامہ سخاویؒ نے ''خلاف عقل'' چیزوں کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

''ایسی اخبار جن میں دو متضاد چیزیں باہم دگر جمع ہوں۔ یا خالق کائنات (صانع) کی نفی پائی جاتی ہو یا اجسام کی تقدیم کا تذکرہ ہو وما أشبه ذلك." (۱)

ظاہر ہے کہ ایسی خلاف عقل چیزوں کا شریعت سے کوئی واسطہ نہیں ہوسکتا۔

لیکن یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جو بات آج کسی فرد کی عقل سے مدرک نہ ہو وہ دوسرے افراد کی عقول یا خود اسی فرد کے لئے کچھ زمانہ گزرنے کے بعد یا مزید غور خوض کے بعد بھی غیر مدرک عقل ہی رہی ہے۔ غیر مدرک عقل امر کی ایک مثال سریر سلیمانی کا بردوش ہوا اڑنا ہے۔ اگرچہ یہ امر خلاف عادت ہے مگر خلاف عقل ہرگز نہیں ہے۔ عام طور پر ایسے معاملات میں استبعاد عقلی صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ انسان اپنی محدود طاقت وقدرت کو اللہ عز وجل کی لامحدود طاقت وقدرت کے ہم پلہ سمجھ لیتا ہے۔ اگر سنجیدگی کے ساتھ غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ عقل کی رسائی بھی مختلف قوائے انسانی کی طرح متفاوت ہوتی ہے۔ جس طرح ہر انسان کی قوت باصرہ یا قوت سامعہ وغیرہ میں مدارج کا اختلاف ہوتا ہے اسی طرح ہر شخص کی قوت فہم وفراست، پرواز تخیل، عقل کی نشو ونما، قوت ادراک اور دانشمندی کا حاصل قسمت، جیسے انگلش میں ''I.Q'' یا "Intelligence Quotient" کہتے ہیں، بھی مختلف ہوتا ہے چنانچہ ایک کمزور یا متوسط درجہ کی عقل رکھنے والے انسان کے لئے کسی بات کا ادراک محال یا کم از کم مشکل ہوتا ہے جبکہ ایک زیرک شخص بغیر کسی دقت کے فوراً اس بات کی گہرائی تک کو سمجھ لیتا ہے۔

اسی لئے ایک عام دینی کلیہ یہ ہے کہ کم عقل، جہلاء اور عوام الناس کو عسیر الفہم احادیث بتانے سے احتراز کرنا چاہیئے کہ وہ ان کو بہ آسانی سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں۔ جب وہ کسی بات کو اچھی طرح سمجھ نہیں پائیں گے تو یا وہ اسے جھٹلائیں گے جس سے کہ لامحالہ اس راوی پر سے ان کا اعتماد اٹھ جائے گا یا پھر جو بات ان کی سمجھ میں آئی اسی پر عمل کرنا شروع کر دیں گے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے گی اسے چھوڑ دیں گے اور اس سے بعض شرعی احکام کا ترک کرنا لازم آئے گا۔ بالفاظ دیگر جس شخص نے وہ حدیث بتائی تھی اس نے وہ حدیث بیان کر کے گویا اس بے عقل آدمی کو شرعی احکام پر عمل کرنے سے روک دیا۔ بعض اوقات عوام اور بے عقل لوگوں کو ایسی دینی باتیں بتانا جو بہ آسانی ان کی سمجھ میں نہ آسکیں ان کو دین کے بارے میں شکوک وشبہات میں مبتلا کرنے کا باعث بھی ہوسکتا ہے۔ اسی باعث حضرت علیؓ سے موقوفاً مروی ہے:

---

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۱۵

"حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ماينكرون ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله." (۱) یعنی "لوگوں کو صرف وہ باتیں بتاؤ جو ان کی سمجھ میں آ جائیں اور ان چیزوں کو چھوڑ دو جو ان کی سمجھ سے بالاتر ہوں۔ کیا تم چاہتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول کو جھٹلایا جائے۔"

امام مسلمؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول روایت کیا ہے:

"ما أنت بمحدث قوماً حديثا لاتبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة." (۲) یعنی "جس قوم کو بھی آپ ایسی بات بتائیں گے جو ان کی سمجھ میں نہ آ سکے، وہ بعض لوگوں کے لئے فتنہ کا موجب ہوگی۔"

امام بیہقیؒ نے "شعب الایمان" میں عبدالرحمان بن عائذ عن المقدام بن معدیکرب سے ایک مرفوع حدیث یوں روایت کی ہے:

"إذا حدثتم الناس عن ربهم فلا تحدثوهم بمايغرب عنهم ويشق عليهم." (۳)

اسی طرح امام دارقطنیؒ نے "الافراد" میں بطریق سلیمان بن عبدالرحمان عن عبدالملک بن مہران عن عبید بن نجیح عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ مرفوعاً روایت کی ہے:

"عاقبوا أرقاءكم على قدر عقولهم." (۴)

یہ تمام روایات پکار پکار کر کہتی ہیں کہ ہر حدیث کو سمجھ لینا ہر خاص و عام کیلئے یکساں طور پر ممکن نہیں ہوتا بلکہ اس کو سمجھنے کا اصل دارومدار سامع کی قوت عقل اور فہم و فراست پر منحصر ہوتا ہے۔ جب صورت حال یہ ہو تو کس درجہ کی عقل کو معیار قرار دیا جائے گا، ادنیٰ درجہ کی، اوسط درجہ کی یا اعلیٰ درجہ کی؟ اگر جواب یہ ہو کہ اعلیٰ ترین عقل کو، تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ عقل کی اعلیٰ ترین حد کی حد بندی کیوں کر ہو سکے گی؟ اگر بفرض محال حد بندی کر بھی دی جائے تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ کس شخص کی عقل کو حدیث پرکھنے کے لئے معیار سمجھا جائے گا؟ کیونکہ یہ ناممکن نہیں کہ وہ اعلیٰ ترین درجہ کی عقل روسی اشتراکیت یا فرنگی تہذیب یا یورپی ثقافت یا مستشرقین کی ملحدانہ فکر سے متاثر ہو۔ خود اصلاحی صاحب کو اس بات کا اعتراف ہے کہ:

"بہت سے لوگ بعض نہایت احمقانہ باتوں کو مانتے ہیں اور نہایت اعلیٰ باتوں کی نفی کرتے ہیں۔"

ایسی صورت میں حدیث نبوی کی کیا بساط ہے؟ خود قرآن کریم پر سے بھی اعتماد متزلزل ہو جائے گا۔

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم باب ۴۹، الجامع للخطیب ۲/۱۰۸، ادب الإملاء و الاستملاء لابن السمعانی ص۶۰، المدخل للبیہقی، ص۳۶۲، فتح المغیث للسخاوی ۳/۲۶۸

(۲) مقدمۃ صحیح مسلم، باب النہی عن الحدیث بکل ما سمع، وکذا فی فتح الملہم ۱/۱۲۶، ۱۲۷، والجامع للخطیب ۲/۱۰۹ وادب الإملاء والاستملاء، ص۶۰ والمدخل للبیہقی ص۳۶۲ وجامع العلم لابن عبدالبر ۱/۱۳۴، وفتح المغیث للسخاوی ۳/۲۶۸

(۳،۴) کما فی المقاصد الحسنہ، ص۹۴

اسی طرح یہ سوال بھی پیدا ہوسکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری کی عقل کو معیار سمجھا جائے گا یا چودھویں صدی ہجری کی عقل کو؟ اگر جواب یہ دیا جائے کہ پہلی صدی ہجری کی عقل کو کہ اس دور کے لوگ عہد رسالت سے قریب تر تھے اور دین کا فہم ہم سے بہتر رکھتے تھے تو ہم کہیں گے فلسفہ جدید وقدیم کا مطالعہ تو اس کے برخلاف یہ بتاتا ہے کہ ہر صدی کے محققین وعقلاء نے اپنی سابقہ صدیوں کے اصول ونظریات کو نہ صرف فرسودہ قرار دیا بلکہ فرسودہ ثابت بھی کر دکھایا ہے۔ میڈیکل سائنس اور علم نفسیات کی روشنی میں بھی انسانی ذہن روز افزوں ترقیاتی منازل طے کرتا جا رہا ہے، پس ممکن ہے کہ جو چیز پہلی صدی ہجری کی عقول تک رسائی نہ پاسکی ہو وہ چودھویں یا پندرہویں صدی ہجری میں قابل فہم یا قابل ادراک ہو جائے۔ لہٰذا یہ متعین کرنا بیحد مشکل ہے کہ کس صدی کی عقل کو اصل معیار سمجھا جائے گا؟

بظاہر ان پیدا ہونے والے سوالات کا تشفی بخش جواب دینا ممکن نہیں ہے لہٰذا ہمیں اس حقیقت کو بلا جھجک تسلیم کر لینا چاہیئے کہ عقل کو احادیث نبوی یا شرع اسلام کے محکم ومستحکم حقائق پرکھنے کے لئے کسوٹی یا معیار قرار دینا یا عقل کی مطابقت کو صحت حدیث کے لئے کسی بھی درجہ میں شرط قرار دینا انتہائی غیر دانشمندانہ اقدام ہے۔ بلا شبہ اسلام نے عقل سلیم کو بہت اہمیت دی ہے، چنانچہ عقل دین فہمی اور ازدیاد بصیرت کے لئے ممد ومعاون تو ہو سکتی ہے لیکن شرط یا کسوٹی نہیں بن سکتی ورنہ سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوگا کہ کس شخص کی عقل کو عقل سلیم کا اجارہ دار سمجھا جائے گا؟ محدثین وفقہاء کی عقل کو یا متکلمین وفلاسفہ وغیرہ کی عقل کو؟ جناب اصلاحی صاحب نے بھی معیار عقل کی تعیین کے متعلق نہایت مبہم بات لکھی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

''...... یہاں زیر بحث افراد وانفار کی عقل نہیں بلکہ عقل کلی ہے جو انسانوں پر اللہ تعالیٰ کا سب سے بڑا شرف ہے۔''

اور آگے چل کر اس ''عقل کلی'' کی تعریف یوں بیان فرماتے ہیں:

''یہاں اس عقل سے بحث ہے جو بے لاگ ہو کر فیصلے کرتی ہے اور جس کے فیصلوں کو اس دنیا کے تمام عاقلوں کی تائید حاصل ہے۔''

میں آں موصوف سے دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ ایسی کونسی عقل ہے جو مختلف فیہ احادیث کے متعلق بے لاگ ہو کر فیصلے کرتی ہے اور اس کے فیصلوں کو دنیا کے تمام عاقلوں کی تائید بھی حاصل ہوتی ہے؟ ایسی کوئی عقل یا شخصیت کم از کم راقم کی نظر سے تو نہیں گزری۔ البتہ ایسے متعدد اصحاب فکر ونظر ضرور نظر آتے ہیں جن کے فیصلوں کو ان کے حلقہ بگوش افراد کے علاوہ بعض دوسرے دانشمندوں کی تائید بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ تمام عقلاء کا کسی فرد واحد کے فیصلوں سے پوری طرح متفق ہو جانا بظاہر محال نظر آتا ہے ایسی صورت میں وہ ''عقل کلی'' کہاں سے لائی جائے جو احادیث

نبویہ کے متعلق بے لاگ فیصلے کرے اور دنیا کے تمام عقلاء کی تائید بھی حاصل کرے۔ اگر "عقل کلی" کی تعریف سے "دنیا کے تمام عاقلوں کی تائید حاصل" کرنے کی شرط کو ساقط کر دیا جائے تو ہم دیکھیں گے کہ بہت سی احادیث نبویہ پر بے لاگ تبصرہ کرنے والوں میں مستشرقین بھی پیش پیش ہیں اور ان کے تبصروں کو دنیا کے انہی جیسے بہت سے عقلاء وفضلاء کی تائید بھی حاصل رہی ہے، تو کیا ان کے فیصلوں کو درست تسلیم کر لیا جائے گا؟ نہیں، ہرگز نہیں۔

ہمارا ذاتی مشاہدہ ہے کہ ہر دور میں اس عقل سلیم کی آڑ ہی میں کتاب وسنت کو تختۂ مشق بنایا جاتا رہا ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کی بغیر باپ کے پیدائش، ان کا رفع جسمانی، معراج نبوی، عذاب قبر، جنت وجہنم اور حوض کوثر وغیرہ کا انکار بھی تو عقل سلیم کی بنیاد ہی پر کیا جاتا ہے۔ قدریہ، جہمیہ اور معتزلہ کی گمراہی کا سبب بھی تو یہی عقل سلیم تھی۔ سرسید احمد خاں نے اسی عقل سلیم کی بنیاد پر ہی معجزات کا انکار کیا تھا، پرویز نے بھی اپنی عقل سلیم کی روشنی میں حدیث کی بیخ کنی کا بیڑا اٹھایا تھا۔ غرض دین کا وہ کونسا فتنہ ہے جو اس عقل سلیم سے پیدا نہیں ہوا ـــ لہٰذا میں سوال کرتا ہوں کہ کیا ہر مدعیٔ عقل کو یہ اجازت دے دینی مناسب ہے کہ وہ کتاب اللہ اور صحیح سنت کو اپنی عقل کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دے اور جو حکم بھی اس کے عقلی معیار پر پورا نہ اترے اس کا انکار کرتا چلا جائے۔ آخر انسانی عقل کو صحیح احادیث وسنت کے اس ظالمانہ قتل عام کی اجازت دینا کیوں کر درست ہے؟ جناب مودودی صاحب اس طرح کے معاملات میں عام اجازت کے تو قائل نہیں ہیں لیکن محتاط طریقہ پر ایک مخصوص طبقہ کے لئے اس کا حق ضرور محفوظ سمجھتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

"کسی حدیث کو رد کرنے کا یہ طریقہ صحیح نہیں ہے کہ آدمی اس کے مضمون پر تھوڑا سا غور کرے اور اگر بات سمجھ میں نہ آئے یا اس کا کوئی غلط مفہوم ذہن میں پیدا ہو جائے تو بے تکلف یہ فیصلہ کر دے کہ حدیث گھڑی ہوئی ہے۔ اور ایک نظریہ یہ بھی ساتھ ساتھ قائم کر لے کہ فلاں فلاں وجوہ سے یہ گھڑی گئی ہوگی۔ اس طریقے سے احادیث پرکھی نے لگیں تو نہ معلوم کتنی صحیح حدیثوں کو دریا برد کر ڈالا جائے گا۔ حدیثوں کو پرکھنے کے لئے علم حدیث کی گہری واقفیت ضروری ہے اور اس کے بعد دوسری ضروری چیز یہ ہے کو آدمی میں بات کے مغز کو پہنچنے کی عمدہ صلاحیت ہو۔ اس طرح جب روایت اور درایت میں صحیح توازن قائم ہو جائے تب انسان اس قابل ہو سکتا ہے کہ احادیث کو جانچ کر ان کی صحت وسقم اور ان کے مضمون کی معنوی حیثیت کے متعلق کوئی رائے قائم کرے۔"(۱)

ہم محترم مودودی صاحب کی اس عبارت پر خدشۂ طوالت کے پیش نظر تبصرہ نہ کرتے ہوئے اپنے مقصود کی طرف لوٹتے ہیں، اور وہ یہ کہ یہ بات تو ثابت ہو چکی ہے کہ انسانی عقل خواہ اسے "عقل سلیم" کہا جائے یا "عقل کلی" بہرصورت کتاب وسنت کی خادم ہے، ان پر حاکم نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک عقل کا مقام حفظ مراتب کے اعتبار سے دوسرا ہے جبکہ محترم اصلاحی صاحب وغیرہ انسانی عقل کو پہلا اور کتاب وسنت کو دوسرا درجہ دینے کے درپے ہیں، کیا یہ

(۱) رسائل ومسائل ۳/ ۲۳۹-۲۴۰

بات خود "عقل سلیم" یا "عقل کلی" کے منافی نہیں ہے؟ فتدبر۔

انسانی عقل کو اولیت دینے والوں کی غلطی حضرت علیؓ کے اس زریں قول سے بخوبی آشکارا ہوتی ہے:

"لوكان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولىٰ بالمسح من أعلاه ."

یعنی "اگر دین کا دار و مدار عقل پر ہوتا تو چرمی موزہ کے نچلے حصہ پر مسح کرنا زیادہ قرین عقل ہوتا بجائے اس کے اوپری حصہ پر (کیونکہ پلیدی اور غبار سے اس کے نچلے حصہ کو ہی زیادہ واسطہ رہتا ہے)۔لیکن چونکہ شرع متین میں چرمی موزہ کے اوپر والے حصہ پر مسح کا حکم وارد ہوا ہے، لہذا عقل کو دین فہمی نے لئے شرط ٹھہرانا سرتاسر باطل ثابت ہوا۔

دین میں عقل کی دخل اندازی کے متعلق شاہ اسماعیل شہیدؒ نے کیا ہی پیاری بات درج فرمائی ہے:

"اگر انسان کی عقل ہی کافی ہوتی تو پیغمبروں کو بھیجنے کی ضرورت نہ تھی۔ایک صالح مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اپنی زندگی کے ہر موڑ پر پیغمبر اسلام علیہ الصلوۃ والسلام کا حکم معلوم کرتا رہے اور اپنی ناقص عقل کو شرع میں کبھی بھی دخل نہ دینے دے کیوں کہ اگر عقل ہی کافی ہوتی تو ہزاروں کی تعداد میں حلال وحرام بتانے والے نبی کیوں بھیجے جاتے۔"(۱)

چونکہ کتاب اللہ اور صحیح سنت رسول کا کوئی بھی حصہ عقل وفطرت کے ہرگز خلاف نہیں ہے، جیسا کہ اوپر واضح کیا جاچکا ہے، خواہ بادی الرائے میں ہمیں اس کا کوئی امر عقل وفطرت کے خلاف ہی معلوم ہو، لیکن درحقیقت اس میں کوئی نہ کوئی حکمت و مصلحت ضرور پوشیدہ ہوتی ہے جس کے ادراک سے ہماری محدود وناقص عقل قاصر ہوتی ہے۔پس یہ کہنے میں ہمیں کوئی باک نہیں کہ جس "عقل سلیم" یا "عقل کلی" سے کسی صحیح حدیث کی تغلیط کی جاتی ہے اصلاً اسی میں فساد ہوتا ہے۔شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں ہمیں جس منہج تحقیق وتثبت کی تعلیم دی گئی ہے وہ "عقل انسانی" یا "عقل سلیم" یا "عقل کلی" کے آزادانہ استعمال کی بجائے یہ ہے:

﴿ إن جاء كم فاسق بنبإ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة﴾(۲) یعنی "اگر تمہارے پاس کوئی فاسق کوئی خبر لے کر آئے تو تم اس کی خوب تحقیق اور چھان بین کرلیا کرو تا کہ کبھی کسی قوم کو نادانی سے کوئی ضرر نہ پہنچادو۔"

ظاہر ہے کہ اس منہج تحقیق میں اللہ تعالی نے ہرگز یہ حکم نہیں دیا ہے کہ کسی خبر کو قبول کرنے سے پہلے اپنی "عقل انسانی" یا "عقل سلیم" یا "عقل کلی" کو خوب استعمال کرو اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا کرو۔چونکہ یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ احقاق حق اور ابطال باطل کے لئے ٹھوس دلائل اور واضح علامات کی تلاش وتحقیق ضروری ہوتی ہے، لہذا محض عقل کے استعمال یا شخصی ذوق سے یہ تقاضے قطعاً پورے نہیں ہوتے۔پس آیت محولہ بالا کی روشنی میں بھی عقل کی مجوزہ

---

(۱) نصیحۃ المسلمین مع تقویۃ الإیمان وتذکیر الاخوان، ص ۴۸۵ طبع دار الاشاعت کراچی (۲) الحجرات-۶

کسوٹی حدیث پر کھنے کا معیار ثابت نہیں ہوتی، واللہ اعلم۔

عقل کے معیار صحت حدیث نہ ہونے کے متعلق کچھ بحث ہم اگلے باب ۹ ''تدبر حدیث کے چند بنیادی اصول ــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں'' میں بھی کریں گے۔ اس ضمن میں کچھ تفصیل راقم کی کتاب: ''ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت'' کے عنوان: ''کسی روایت کو قرائن عقل کے مطابق پرکھنا درایت نہیں کہلاتا'' (۱) کے تحت بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

چھٹی اصلاحی کسوٹی ــــ ''دلیل قطعی'' اور اس کا جائزہ

ذیلی عنوان: ''چھٹی کسوٹی ــــ دلیل قطعی'' کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کیلئے چھٹی اور آخری کسوٹی دلیل قطعی ہے جیسا کہ ابھی گزر چکا ہے، خطیب بغدادیؒ بھی اس اصول کو مانتے اور پیش کرتے ہیں کہ دلیل قطعی کے منافی خبر واحد قبول نہیں کی جائے گی۔

دلیل خواہ عقلی ہو یا نقلی، بہر حال ایک ایسی خبر کے مقابل میں اپنے اندر زیادہ اطمینان کا پہلو رکھتی ہے جس کی رسول کی طرف نسبت مشکوک ہے۔ اتباع رسول کے پہلو سے بھی مشکوک خبر کے مقابل میں دلیل کی راہ زیادہ مامون ہے۔ یہ گمان صحیح نہیں ہے کہ رسول سے نسبت رکھنے والی بات اگر چہ اس کی نسبت مشکوک بھی ہو عقلی فیصلوں سے زیادہ قابل اطمینان ہے۔ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اجتہاد کی غلطی میں مبتلا ہونا جھوٹ میں پڑنے سے بہر حال اہون ہے۔ اجتہاد کی غلطی کی اصلاح ہوسکتی ہے، لیکن اگر اللہ کے رسول کی طرف کوئی غلط طور پر منسوب بات مذہب بن گئی تو اس کے فتنے بہت دور تک پہنچیں گے اور ان کی اصلاح کا کوئی امکان باقی نہیں رہے گا۔'' (۲)

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب نے ''دلیل قطعی'' سے اپنی مراد کو غیر واضح اور مبہم رکھا ہے، لہذا ہم اس کی نوعیت پر تبصرہ کرنے سے قاصر ہیں، البتہ یہ اصول ضرور یاد دلانا چاہیں گے کہ ''جو خبر اصولاً ثابت ہو جائے وہ اصول شریعت میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور کسی دوسری اصل پر پیش کئے جانے کی محتاج نہیں ہوتی۔'' لہذا اس خبر کے منافی جو کوئی بھی چیز آئے وہ قابل رد ہے۔

جہاں تک محترم اصلاحی صاحب کے اس قول کا تعلق ہے کہ ''دلیل خواہ عقلی ہو یا نقلی...... جس کی رسول کی طرف نسبت مشکوک ہے'' ــــ تو یہ بات حنفی مسلک کے اس اصول سے معارض ہے کہ:

''رسول سے نسبت رکھنے والی بات اگر چہ اس کی نسبت مشکوک بھی ہو عقلی فیصلوں سے زیادہ قابل

---

(۱) ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت، ص ۹۴ (نقش ثانی، غیر مطبوع) (۲) مبادئ تدبر حدیث، ص ۷۴-۷۵

(۳) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۷/۵۴، ملخص ابطال القیاس لابن حزم، ص ۶۸، مناقب الامام ابی حنیفہ للذہبی، ص ۲۱، اعلام الموقعین ۱/۷۷، مرقاۃ للقاری ۱/۷، خیرات الحسان لأحمد بن حجر المکی، ص ۸۷، ظفر الأمانی للکنوی، ص ۱۰۸، قواعد التحدیث، ص ۱۱۸، قواعد فی علوم الحدیث، ص ۳، ۳۵، ۹۶، ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت، ص ۱۱۲ (مخطوط، نقش ثانی) عنوان: ''علمائے حنفیہ کے نزدیک بھی ضعیف حدیث قیاس واجتہاد سے اولیٰ ہے۔''

اطمینان ہے۔''(۳)

بہرحال اگر اصلاحی صاحب کے قول :۔۔۔''جس کی رسول کی طرف نسبت مشکوک ہے''۔۔۔ سے مراد ''ضعیف احادیث'' ہوں تو ہم کسی حد تک آں موصوف کی فکر سے اتفاق کر سکتے ہیں، لیکن اگر اس سے ان کا اشارہ بلا تمیز صحت وضعف ''اخبار آحاد'' کی طرف ہو تو ہم اس قول کو قطعاً نا قابل قبول اور شریعت کے لئے انتہائی مضر سمجھتے ہیں۔

زیر مطالعہ باب کے اختتام پر جناب اصلاحی صاحب ''خلاصۂ بحث'' کے زیر عنوان تحریر فرماتے ہیں:

''حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے چھ رہنما اصول ہیں جن کی حیثیت ان بنیادی کسوٹیوں کی ہے جن پر پرکھ کر کے حدیث کے صحیح وسقیم کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اساسی کلیات یہ ہیں:

۱-کوئی روایت جس کو اہل ایمان اور اصحاب معرفت کا ذوق قبول کرنے سے اباء کرتا ہے وہ قبول نہیں کی جائے گی۔

۲-جو شاذ روایت عمل معروف کے خلاف ہوگی وہ قبول نہیں کی جائے گی۔

۳-کوئی روایت جو کسی پہلو سے قرآن مجید کے خلاف ہوگی وہ قبول نہیں کی جائے گی۔

۴-جو روایت سنت معلومہ کے خلاف ہوگی وہ قبول نہیں کی جائے گی۔

۵-جو روایت عقل کلی کے فیصلوں کے خلاف ہوگی وہ قبول نہیں کی جائے گی۔

۶-جو روایت دلیل قطعی کے خلاف ہوگی وہ قبول نہیں کی جائے گی۔''(۱)

حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے جناب اصلاحی صاحب کے تجویز کردہ تمام رہنما اصول کا مدلل بطلان اوپر پیش کیا جاچکا ہے لہذا اب اس سلسلہ میں مزید کچھ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

بہت غور وفکر کرنے کے بعد راقم اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ ان رہنما اصول، جن کو حدیث کے صحیح وسقیم میں بنیادی کسوٹی کی حیثیت سے متعارف کرایا گیا ہے، کا اصل مقصد ان بے شمار صحیح احادیث کو بے دریغ ذبح کر دینے کے لئے میدان ہموار کرنا ہے جو آں موصوف کی مخصوص فکر ومزاج سے مطابقت نہیں رکھتی ہیں۔ یہاں مثال کے طور پر ''صحیح البخاری'' کی ایک حدیث اور اس پر محترم اصلاحی صاحب کے اعتراضات پیش خدمت ہیں:

''باب ۱۵ تفاضل أهل الإيمان فى الأعمال (اہل ایمان کا اعمال کے لحاظ سے ایک دوسرے سے افضل ہونا):

۲۱-''حدثنا اسماعيل قال حدثنى مالك عن عمرو بن يحيىٰ المازنى عن أبيه عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۷۵

ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فيخرجون منها قد اسودوا فيلقون فى نهر الحياء أو الحياة شك مالك فينبتون كما تنبت الحبة فى جانب السيل ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية قال وهيب حدثنا عمرو الحياة وقال خردل من خير. "(۱)

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اہل جنت جنت میں داخل ہو جائیں گے اور اہل دوزخ دوزخ میں۔ پھر اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ جس کے دل میں رائی کے برابر بھی ایمان ہے اس کو دوزخ سے نکالو تو وہ نکالے جائیں گے اس حالت میں کہ جل کر کوئلہ ہو چکے ہوں گے۔ پھر ان کو نہر حیا یا نہر حیات (امام مالک کو شک ہے) میں ڈال دیا جائیگا تو وہ وہاں سے اس طرح اگیں گے کہ جیسے دانے کسی نم زمین کے کنارے پر اگ پڑتے ہیں۔ دیکھا نہیں وہ کس طرح لپٹے ہوئے زرد زرد نکلتے ہیں۔ وہیب کہتے ہیں کہ عمرو نے 'حیاۃ' کا لفظ استعمال کیا ہے اور (خردل من الایمان کی جگہ) ''خردل من خیر'' کہا۔''

حدیث کے اس ترجمہ کے بعد جناب اصلاحی صاحب ''وضاحت'' فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس روایت میں بہت بڑا اشکال ہے جس کے باعث یہ میری سمجھ میں نہیں آئی۔ وہ اشکال یہ ہے کہ اس میں مجرمین کے دوزخ سے نکالے جانے کا تصور دیا گیا ہے جبکہ اس تصور کا قرآن میں کہیں اشارہ تک نہیں ہے۔ اس کے برعکس یہود کے عقائد کے ضمن میں جہاں آیت ﴿قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة﴾ (۲) میں ان کے جہنم میں بس چند روزہ سزا پانے کے عقیدہ کا ذکر کیا ہے تو وہاں اس کو ان کا من گھڑت عقیدہ بتایا ہے جس کی بنیاد کسی وحیِ آسمانی پر نہیں ہے۔ قرآن مجید کی رو سے اللہ تعالیٰ آخرت میں ایک ایسی ترازو نصب کرے گا جو اعمال کی حقیقی قدر و قیمت کو تول کر بتا دے گی اور یہ ممکن نہیں ہوگا کہ رائی کے دانے کے برابر بھی کوئی خیر ایسا رہ جائے جس کا لحاظ نہ کیا گیا ہو۔ اس ترازو میں اعمال تلنے کے بعد جن لوگوں کی میزان بھاری ہوگی وہ جنت میں اور جن کی میزان ہلکی ہوگی وہ دوزخ میں داخل ہوں گے۔ ﴿فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية﴾ (القارعہ-۷،۸) ''تو جس کے پلے بھاری ہوں گے وہ تو دل پسند عیش میں ہوگا اور جن کے پلے ہلکے ہوئے تو اس کا ٹھکانا کھڈ ہوگا۔''

جنت اور دوزخ میں یہ داخلہ ہمیشہ کے لئے ہوگا۔ قرآن میں جگہ جگہ "خالدين فيها" کے الفاظ اسی حقیقت کو واضح کرنے کے لئے آئے ہیں۔ لہذا قرآن کی رو سے جن لوگوں کے لئے جہنم کی سزا کا فیصلہ ہوگا وہ اس سے کبھی بھی نکل نہ سکیں گے۔

جہنم کے کسی دور میں ٹھنڈا ہو جانے کا تصور قرآن میں کہیں موجود نہیں، البتہ باطنیہ کے ہاں پایا جاتا ہے۔

---

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱/۷۲ (۲) البقرہ-۸۰

وہیں سے ابن عربی اور دوسرے صوفیوں کی تحریروں کے ذریعے یہ ہمارے دینی لٹریچر میں بھی آ گیا ہے...... اس روایت کے مضمون میں یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ خیر کا کوئی ذرہ اگر اتنا قیمتی تھا کہ اس کی بناء پر مجرمین کو دوزخ سے نکالا جا سکتا تھا تو وہ خدا کی میزان سے پہلے کیوں نظر انداز ہو گیا۔ نیز جہاں تک عقائد کا تعلق ہے ان کا تجزیہ کر کے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ فلاں آدمی میں اتنے فیصد توحید ہے باقی شرک ہے۔ یا تو آدمی میں پوری توحید ہو گی یا پورا شرک ہو گا۔ اگر کسی شخص کے عقیدے کو شرک قرار دے دیا جائے گا تو قرآن کی رو سے یہ بات حتمی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو کبھی معاف کرنے والا نہیں۔ اس لئے ایسے شخص کا دوزخ سے نکالے جانے کا کوئی امکان نہیں۔

اس طرح عقیدہ اور عمل دونوں اعتبار سے اس حدیث میں بیان کردہ عقیدہ سمجھ میں نہیں آتا۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عقائد کی بنیاد لازماً قرآن پر ہونی چاہئے۔ کوئی عقیدہ خبر واحد سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہاں خبر واحد کا عقیدہ چونکہ قرآن کے بیانات سے متناقض ہے لہذا اس معاملے میں قرآن ہی کے بیان کو حاکم سمجھا جائے گا۔

اس روایت میں یہ اشکال بھی ہے کہ جہنم میں جلنے کے بعد مجرمین نہر حیاۃ میں ڈالے جائیں گے تو زرد زرد اگیں گے۔ اس کے بعد ان کا کیا بنے گا اس کی کوئی تفصیل بیان نہیں ہوئی۔'' (۱)

ذیل میں ہم قارئین کرام کی تشفی کے لئے جناب اصلاحی صاحب کے وارد کردہ تمام اعتراضات کا جواب حسب ترتیب دیتے ہیں:

۱- حدیث زیر مطالعہ میں ''مجرمین'' کے جہنم سے نکالے جانے کا جو تصور بیان کیا گیا ہے اسکا قرآن کریم میں کہیں اشارہ تک موجود نہ ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس کی بناء پر اس صحیح حدیث کا ہی انکار کر دیا جائے۔ قرآن کریم میں بہت سی ایسی چیزوں کا تذکرہ (یا اشارہ) موجود نہیں ہے جو صرف احادیث نبویہ ہی میں مذکور ہیں، تو کیا جن امور کی خبر الصادق المصدوق نے خود دی ہو ان کا انکار محض اس بناء پر کر دینا کہ قرآن میں ان کا ''کہیں اشارہ تک نہیں ہے'' آں ﷺ کی رسالت وصداقت وامانت پر شک کرنے کے مترادف نہ ہو گا؟ پھر اس انکار کے کتنے دور رس نتائج ہوں گے، کیا کبھی اس جانب بھی آں محترم نے غور کرنے کی زحمت گوارہ کی ہے؟

اس صحیح حدیث کے انکار سے ایک عام شخص تو یہی مطلب اخذ کرے گا کہ یا تو رسول اللہ ﷺ کے متعلق اصلاحی صاحب موصوف کو یہ بدگمانی لاحق ہو گئی ہے کہ نعوذ باللہ آں ﷺ نے حکم الٰہی (قرآن) کے فیصلہ کے خلاف از خود دین میں کوئی چیز بیان فرما دی تھی جس کی تطہیر کا بیڑا آج چودہ سو سال بعد اصلاحی صاحب نے اٹھایا ہے یا پھر مشہور صحابی رسول حضرت ابو سعید الخدریؓ نے جو کچھ نبی ﷺ سے سنا اسے پوری دیانت وامانت کے ساتھ اپنے تلامذہ تک منتقل نہ کیا تھا ـــــ پہلی صورت میں عصمت رسول پر ضرب پڑتی ہے اور دوسری صورت میں عدالت صحابہ

---

(۱) رسالہ ''تدبر'' لاہور، عدد شمارہ ۳۷، ص ۱۶، ۱۸، مجریہ ماہ نومبر ۱۹۹۱ء

مجروح ہوتی ہے۔ اگر ان سے مزید نیچے اتریں تو بھی تابعی یحیی المازنی، تبع تابعی عمرو بن یحییٰ، مالک، وہیب اور اسماعیل جیسے مشہور ثقات اور قوی الحافظہ اثبات کی تکذیب ہوتی ہے۔

پھر یہ صرف جناب اصلاحی صاحب کا ذہنی اشکال، بلکہ قصور وہم (یا وہم) ہی تو ہے جیسا کہ خود ان کے ان الفاظ سے ظاہر ہے: ''جس کے باعث یہ میری سمجھ میں نہیں آئی۔''

۲- محترم اصلاحی صاحب کی یہ بات درست ہے کہ اللہ تعالی یوم آخرت میں ایک ایسی تراز ونصب فرمائیگا جو انسان کے تمام دنیاوی اعمال (وعقائد) کی حقیقی قدر و قیمت تول کر بتادے گی اور یہ ممکن نہ ہوگا کہ رائی کے دانے سے بھی کم کوئی خیر ایسا رہ جائے جس کا لحاظ نہ کیا گیا ہو- اس ترازو میں اعمال کے تلنے کے بعد جن لوگوں کی میزان بھاری ہوگی وہ جنت میں اور جن کی میزان ہلکی ہوگی وہ دوزخ میں داخل کئے جائیں گے- لیکن یہاں اصلاحی صاحب وزن اعمال کی کیفیت بتانا بھول گئے ہیں جو بعض علمائے تفسیر کے نزدیک یہ ہے:

''محشر میں وزن دو مرتبہ ہوگا، اول کفر وایمان کا وزن ہوگا، جس کے ذریعہ مؤمن، کافر کا امتیاز کیا جائیگا، اس وزن میں جس کے نامۂ اعمال میں صرف کلمۂ ایمان بھی ہے اس کا پلہ بھاری ہوجائیگا، اور وہ کافروں کے گروہ سے الگ کردیا جائے گا، پھر دوسرا وزن نیک و بد اعمال کا ہوگا، اس میں کسی مسلمان کی نیکیاں کسی کی برائیاں بھاری ہونگی، اور اسی کے مطابق اس کو جزاء وسزا ملے گی الخ۔''(۱)

پاکستان کے سابق مفتیٔ اعظم جناب محمد شفیع صاحب، امام التفسیر علامہ عماد الدین ابن کثیرؒ سے ناقل ہیں:

''یہ ہوسکتا ہے کہ وزن مختلف صورتوں سے کئی مرتبہ کیا جائے اور ظاہر ہے کہ پوری حقیقت ان معاملات کی اللہ تعالی ہی جانتے ہیں، اور عمل کرنے کے لئے اس حقیقت کا جاننا ضروری بھی نہیں، صرف اتنا ہی کافی ہے کہ ہمارے اعمال کا وزن ہوگا الخ نیک اعمال کا پلہ ہلکا رہا تو عذاب کے مستحق ہوں گے، یہ دوسری بات ہے کہ حق تعالی کسی کو خود اپنے فضل وکرم سے یا کسی نبی یا ولی کی شفاعت سے معاف فرمادے اور عذاب سے نجات ہوجائے۔''(۲)

۳- جناب اصلاحی صاحب کا یہ قول کہ ''جنت اور دوزخ میں یہ داخلہ ہمیشہ کے لئے ہوگا۔ وہ اس سے کبھی بھی نکل نہ سکیں گے'' ـــــ پوری طرح واضح نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم میں جن جن مقامات پر خلود فی النار (یعنی جہنمیوں کے ہمیشہ عذاب میں مبتلا رہنے) کا تذکرہ ہے وہ صرف کفار ومشرکین کے لئے خاص ہے۔ جن مومنوں سے اعمال صالحہ کے ساتھ کچھ اعمال سیئہ بھی سرزد ہوئے ہیں ظاہر ہے کہ ان کو ہمیشہ عذاب جہنم میں مبتلا رکھنے کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی، وہ تو صرف اپنے گناہوں کی سزا بھگت کر عذاب جہنم سے رہائی پاجائیں گے۔ پھر کس طرح یہ دعوی کیا جاسکتا ہے کہ ''جنت اور دوزخ میں داخلہ ہمیشہ کے لئے ہوگا'' یا ''جن لوگوں کے لئے جہنم کی سزا کا

---

(۱) معارف القرآن ۳/۵۳۰، ۸/۸۰۷ (۲) نفس مصدر ۳/۵۳۱-۵۳۲

فیصلہ ہوگا وہ اس سے کبھی بھی نکل نہ سکیں گے۔"؟

جناب اصلاحی صاحب کو" قرآن مجید میں جگہ جگہ "خالدین فیہا" کے الفاظ سے جو غلط فہمی لاحق ہوئی ہے اس کی وجہ جناب ثناء اللہ پانی پتیؒ کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں:

"قرآن کریم میں عام طور پر جزا وسزا میں تقابل کفار ومؤمنین صالحین کے ساتھ کیا گیا کہ اصلی مؤمنین کاملین وہی ہیں، باقی رہے وہ مؤمنین جنہوں نے اعمال صالحہ اور سیئہ مخلوط کئے ہیں قرآن میں عام طور پر ان سے سکوت کیا گیا ہے الخ۔"(۱)

اگر اس حقیقت کو پیش نظر رکھا جائے تو حدیث زیر مطالعہ کا مطلب یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ اہل ایمان جو اپنے اعمال بد کے باعث جہنم میں بھیج دئے جائیں گے اور اپنی بدکاریوں کی سزا پا رہے ہوں گے یا پا چکے ہوں گے، حتی کہ جل کر کوئلہ ہو گئے ہوں گے، اللہ تعالی انہیں محض ایمان جیسی عظیم نیکی کی قلیل مقدار کے باعث بھی عذاب جہنم سے نجات دے دیگا۔

حدیث زیر مطالعہ کے اس بیان کردہ مطلب میں جناب اصلاحی صاحب کے اس اعتراض کا جواب بھی مل جاتا ہے کہ "اس روایت کے مضمون میں یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ خیر کا کوئی ذرہ اگر اتنا قیمتی تھا کہ اس کی بناء پر مجرمین کو دوزخ سے نکالا جا سکتا تھا تو وہ خدا کی میزان سے پہلے کیوں نظر انداز ہو گیا"۔ــــ میں پوچھتا ہوں کہ آخر اصلاحی صاحب نے یہ گمان کیسے کر لیا کہ خیر کا وہ قیمتی ذرہ خدا کی میزان سے پہلے نظر انداز ہو گیا ہوگا؟ یہ بات دراصل آں موصوف کی قلت فہم کا نتیجہ ہے، ورنہ معاملہ بالکل صاف ہے کہ خیر کا وہ ذرہ میزان میں اپنا ایک خاص وزن رکھتا ہے اور کبھی بھی نظر انداز نہیں ہوگا بلکہ ہمیشہ On the Record ہی رہے گا، یہی وجہ ہے کہ جب بداعمالیوں کی سزا دی جا چکی ہوگی تو صرف اس خیر کی قدر دانی کرتے ہوئے اللہ تعالی انہیں جہنم سے نجات دے گا۔

اس حدیث کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی ایمان کی قلیل مقدار کی بدولت بھی ان کے تمام گناہوں کو معاف فرما کر انہیں بخش دیگا اور وہ جہنم سے نکال لئے جائیں گے، لیکن یہ استثنائی صورت عام ضابطہ سے الگ اور اللہ عزوجل کے مخصوص فضل وکرم کی مظہر ہے اور بلا شبہ اللہ عزوجل کو کسی ضابطہ پر پابند نہیں رکھا جا سکتا، قرآن کریم کے الفاظ "إلا ما شاء ربك"(۱) اس حقیقت پر شاہد ہیں۔

۴- جناب اصلاحی صاحب کی یہ بات جتنی درست ہے کہ "جہنم کے کسی دور میں ٹھنڈا ہو جانے کا تصور قرآن میں کہیں موجود نہیں" ہے اتنی ہی یہ بات خلاف واقعہ ہے کہ باطنیہ کے ہاں سے جہنم کے ٹھنڈا ہونے کا تصور

---

(۱) معارف القرآن ۸/ ۸۰۷، بحوالہ تفسیر مظہری

(۲) ہود- ۱۰۷، ۱۰۸

''ابن عربی اور دوسرے صوفیوں کی تحریروں کے ذریعے ہمارے دینی لٹریچر میں بھی آ گیا ہے۔''

اس سلسلہ میں چند قابل غور امور یہ ہیں: اول: حدیث زیر مطالعہ میں جہنم کے ٹھنڈا ہونے کا سرے سے کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے۔

دوم: یہ دعویٰ محتاج دلیل ہے۔

ہم اس دعویٰ کے بطلان پر ایک تاریخی شہادت پیش کرنے کی اجازت چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ امام بخاری ۲۵۶ھ میں وفات پا چکے تھے جبکہ مشہور صوفی ابن عربی کا سنہ وفات ۶۳۸ھ ہے، تو یہ کس طرح ممکن ہے کہ امام بخاریؒ کی وفات کے پونے چار سو سال بعد آنے والی شخصیت ان کی تصنیف (الجامع الصحیح) پر اثر انداز ہو جاتی؟

۵- جناب اصلاحی صاحب کا یہ قول بھی حقیقت سے بعید تر ہے کہ ''جہاں تک عقائد کا تعلق ہے...... یا پورا شرک ہوگا۔'' میں کہتا ہوں کہ نہ ہم کسی شخص کے عقیدہ و ایمان کا تجزیہ کرنے پر مکلّف ہیں اور نہ قادر، لیکن اللہ عزوجل کی شان و قدرت اس کے تجزیہ سے کہیں برتر و ارفع ہے۔ باری تعالیٰ کے لئے اس چیز کا اندازہ کر لینا کہ کس شخص میں کتنے فیصد توحید ہے؟ اور کتنے فیصد شرک؟ کوئی دشوار مرحلہ نہیں ہے۔ اللہ عزوجل کی غیر محدود قدرت و طاقت کو کسی انسان کی محدود قدرت و طاقت کے مطابق قیاس کرنا حماقت نہیں تو اور کیا ہے؟

پھر حدیث زیر بحث میں تو توحید و شرک کا معاملہ بھی نہیں بلکہ صرف ایمان کی بحث ہے۔ نہ معلوم اصلاحی صاحب نے یہاں خواہ مخواہ توحید و شرک کی بحث کو چھیڑ کر خلط مبحث کی کوشش کیوں کی ہے؟ شاید ''ایمان'' اور ''توحید'' کو آں جناب ایک ہی چیز تصور کرتے ہیں حالانکہ توحید تو ایمان کا فقط ایک جزء ہے، اور یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ انسان کے ایمان میں عمل و اخلاص کے مطابق کمی و بیشی ہوتی رہتی ہے، "الإيمان يزيد و ينقص" کا یہی مفہوم ہے۔ مقدار ایمان میں کمی و بیشی کی ایک دلیل یہ مشہور حدیث ہے:

"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان." (رواہ مسلم)

۶- جناب اصلاحی صاحب کا یہ دعویٰ بھی قطعی باطل ہے کہ ''یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عقائد کی بنیاد لازماً قرآن پر ہونی چاہئے۔ کوئی عقیدہ خبر واحد سے ثابت نہیں ہو سکتا۔''____ (اصلاحی صاحب کے اس اصول پر مفصل اور لائق مراجعت بحث باب ششم: ''اخبار آحاد اور ان کی حجیت'' کے تحت گزر چکی ہے، لہٰذا یہاں تکرار بے سود ہے۔

۷- آگے چل کر اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: ''یہاں اس خبر واحد کا عقیدہ...... حاکم سمجھا جائے گا۔'' لیکن حق یہ ہے کہ جس چیز کو آں موصوف قرآن کے بیانات سے متناقض سمجھ رہے ہیں وہ حقیقی تناقض نہیں بلکہ ان کا قصور فہم یا وہم ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بدلائل ثابت کیا ہے۔

۸- اختتام ''وضاحت'' پر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: ''اس روایت میں یہ اشکال بھی ہے کہ جہنم میں جلنے ...... تفصیل بیان نہیں ہوئی ہے'' ــــــ قارئین کرام! محترم اصلاحی صاحب کے اس آخری اشکال کو بھی ملاحظہ فرمائیں، خود آپ کو اس کی مضحکہ خیزی کا اندازہ ہو جائیگا۔ بظاہر آں محترم کو یہ فکر کھائے جارہی ہے کہ نہر حیاۃ میں ڈالے جانے کے بعد جب وہ زرد زرد اٹھیں گے تو اس کے بعد ان کا کیا بنے گا؟ رسول اللہ ﷺ نے آخر اس کی کوئی تفصیل کیوں نہیں بتائی؟

اگر اصلاحی صاحب موصوف نے یہاں ذرا بھی اپنی ''عقل سے صحیح طور پر کام'' لیا ہوتا اور اپنی ''عقل کو اپنی خواہشات کی لونڈی'' نہ بنایا ہوتا (جیسا کہ خود ''مبادیٔ تدبر حدیث''(۱) میں مذکور ہے) تو یہ بات پوری طرح آں موصوف کی ''سمجھ میں'' آگئی ہوتی کہ یوم الحساب کے بعد جب بعض جہنمیوں کو اللہ عزوجل ان کے دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان موجود ہونے کے باعث جہنم سے نجات دے گا تو ظاہر ہے کہ انہیں دوبارہ اس دار فانی میں تو بھیجا نہیں جائے گا اور جب جہنم سے نکال ہی لیا گیا تو دوبارہ انہیں جہنم کی آگ میں جھونکا بھی نہیں جائے گا۔ چونکہ جنت اور جہنم کے بیچ کسی کو معلق رکھنے کا کوئی تصور نہیں ہے لہذا منطقی طور پر لامحالہ انہیں ان کے مختصر ایمان کے باعث اللہ عزوجل اپنی لازوال اور ناقابل شمار نعمتوں سے نوازے گا، کہ خیر کی جزاء جنت کی نعمتوں کے سوا اور کیا ہوسکتی ہے؟ واللہ اعلم۔

۹- اگر یہ چیز اتنی ہی ناقابل فہم ہوتی کہ آخر نہر حیاۃ میں سے اگنے کے بعد ان کا کیا بنے گا؟ تو حضرت ابوسعید الخدریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے اس بارے میں ضرور دریافت کیا ہوتا۔ لیکن حدیث کے مطالعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ کی زبان مبارک سے یہ حدیث سن کر ان صحابی کو کوئی اشکال نہ تھا، اور انہوں نے بلا دقت سمجھ لیا تھا کہ وہ ''مجرمین'' جہنم سے نجات پاکر جنت میں داخل کردیئے جائیں گے۔

۱۰- زیر مطالعہ حدیث پر کئے جانے والے اصلاحی صاحب کے جملہ اعتراضات کے جوابات کے خاتمہ پر قارئین کرام کو ایک اصولی بات بھی گوش گزار کرانا چاہوں گا اور وہ یہ کہ جو امور آخرت شریعت سے ثابت ہوں ان میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہوتا، لہذا خواہ مخواہ ان امور میں عقلی قلابازیاں کھانا نہ کوئی دانشمندی ہے اور نہ عبقریت۔ علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس اصول کی وضاحت ان الفاظ میں فرمائی ہے:

"وما ثبت من أمور الآخرة بالشرع لا دخل للعقل فيه ."(۲)

قارئین کرام نے ملاحظہ فرمالیا ہوگا کہ محترم اصلاحی صاحب نے ایک صحیح حدیث کو کس بیدردی کے ساتھ

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص ۵٦

(۲) فتح الباری ۱/۷۳

اپنے فرضی اور ناقص اصول ''تدبر'' کی بھینٹ چڑھا دیا ہے، فانا للہ وانا الیہ راجعون۔

عین ممکن ہے کہ اس ضمن میں بعض محدثین مثلاً علامہ خطیب بغدادی، امام ابن الجوزی، امام ابن تیمیہ، امام سخاوی، امام ابن قیم اور امام سیوطی وغیرہم رحمہم اللہ کے ان اقوال کو تائیداً پیش کیا جائے جن میں مذکور ہے کہ جو حدیث عقل، حس اور مشاہدہ کے خلاف ہو وہ قبول نہیں کی جائے گی یا یہ کہ اسے موضوع جاننا چاہیئے ــــــ لیکن محدثین کے ان اقوال سے ان کی مراد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ شریعت میں تقاضائے عقل کے خلاف خبریں وارد نہیں ہو سکتیں، لہذا جب کوئی خبر کسی محدث کے پاس آئے تو وہ اس کی ہمہ جہت تحقیق سے قبل بادی النظر میں ایک جائزہ لے لے کہ واقعۃً وہ خبر کسی سنجیدہ تحقیق کے لائق بھی ہے یا نہیں؟ محدثین کے اس جائزہ کو تحقیق کا ابتدائی مرحلہ (PERLIMINARY STEP) کہا جا سکتا ہے۔ اس ابتدائی اور سرسری جائزہ کو محدثین میں سے کسی نے بھی کبھی مدار تحقیق نہیں بنایا ہے، حتی کہ جن محدثین سے یہ اقوال منقول ہیں خود ان لوگوں نے بھی ان چیزوں کو تصحیح وتضعیف احادیث کیلئے بطور معیار اختیار نہیں کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان محدثین میں سے کسی فرد واحد کا بھی ایسا کوئی قول کسی بھی کتاب میں ہمیں نہیں ملتا کہ ''فلاں حدیث اسناداً یا اصول حدیث کے معیار پر تو صحیح ہے لیکن متناً تقاضائے عقل یا حس ومشاہدہ کے خلاف ہے لہذا ناقابل قبول یا موضوع ہے''۔ پس ثابت ہوا کہ محدثین سے منقول جن چیزوں کو جناب اصلاحی صاحب حدیث کے غث وسمین میں فیصلہ کن اساسی کسوٹیاں سمجھ بیٹھے ہیں ان کی اصولی حیثیت کچھ بھی نہیں ہے، واللہ اعلم۔

• • •

باب نہم

تدبر حدیث کے چند بنیادی اصول
اصلاحی صاحب کی نظر میں

جناب امین احسن اصلاحی صاحب نے ''مبادئ تدبر حدیث'' کے باب سوم کو ''تدبر حدیث کے چند بنیادی اصول'' سے معنون کیا ہے۔ اصلاً یہ بھی آں موصوف کا ایک مستقل مضمون ہے جو شامل کتاب ہونے سے قبل رسالہ ''تدبر'' (۱) لاہور میں شائع ہو چکا ہے۔ ذیل میں ہم محترم اصلاحی صاحب کے بیان کردہ تدبر حدیث کے تمام اصول اور ان پر تبصرہ پیش کرتے ہیں۔

اصلاحی صاحب اپنے ان بنیادی اصول کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے ابتدائے باب میں یوں رقم طراز ہیں:

''علم رسول کے اس عظیم سرمایہ سے جو احادیث کی شکل میں امت کو منتقل ہوا، حقیقی معنوں میں فیضیاب ہونے کے لئے تدبر حدیث ضروری ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے حدیث کے طالب علم کے پیش نظر چند بنیادی رہنما اصول رہنے چاہئیں۔ ان سے ہٹ کر اگر اس فن کا مطالعہ کیا جائے گا تو نہ صرف یہ کہ جگہ جگہ الجھنیں پیدا ہوں گی، بلکہ ٹھوکر کھانے اور بھٹکنے کا بھی احتمال ہے۔ جو شخص ان خطرات سے محفوظ رہنا چاہے وہ ان اصولوں کی مدد سے ان شاء اللہ اپنے آپ کو خطرات سے بھی محفوظ رکھے گا اور فہم حدیث کی راہ کو اپنے لئے ہموار بھی کر لے گا۔'' (۲)

ہم بھی محترم اصلاحی صاحب کی اس رائے سے متفق ہیں کہ ''علم رسول'' سے ''حقیقی معنوں میں فیضاب ہونے کے لئے تدبر حدیث ضروری ہے'' اور ''اس مقصد کے حصول کے لئے حدیث کے طالب علموں کے پیش نظر چند بنیادی رہنما اصول (ہمیشہ) رہنے چاہئیں۔ ان سے ہٹ کر اگر اس فن کا مطالعہ کیا جائے گا تو نہ صرف یہ کہ جگہ جگہ الجھنیں پیدا ہوں گی، بلکہ ٹھوکر کھانے اور بھٹکنے کا بھی احتمال ہے۔ جو شخص ان خطرات سے محفوظ رہنا چاہے وہ ان اصولوں کی مدد سے ان شاء اللہ اپنے آپ کو خطرات سے بھی محفوظ رکھے گا اور فہم حدیث کی راہ کو اپنے لئے ہموار بھی کر لے گا'' ـــــ لیکن وہ بنیادی رہنما اصول کیا ہیں؟ اس بارے میں انتہائی غور وفکر کے بعد ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ان سے مراد نقد حدیث کے وہ تمام اصول ہیں جو اس ضمن میں اہل فن نے مرتب کئے اور صدیوں سے امت میں

(۱) ''تدبر'' لاہور عدد شمارہ ۱۲، ص: ۹ مجریہ ماہ نومبر ۱۹۸۴ء

(۲) مبادئ تدبر حدیث، ص: ۴۷

بلا ردوقدح مستعمل ورائج ہیں۔ نقد حدیث کے ان بنیادی اصول کے بعد میں نہیں سمجھتا کہ مزید کسی اصول کی کوئی حاجت باقی رہ جاتی ہے۔

اصلاحی صاحب نے اس بارے میں جملہ محدثین اوراصحاب فن کے متفق علیہ رہنما اصول سے ذرا ہٹ کر جو اصول بیان کئے ہیں ان کی تعداد پانچ ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''یہ رہنما اصول پانچ ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے'':۔(۱)

ذیل میں ان پانچوں اصلاحی رہنما اصول کی تفصیل اوران پرتبصرہ پیش خدمت ہے:

پہلا بنیادی اصول: ''قرآن مجید ہی امتیاز کی کسوٹی ہے''۔۔۔اوراس کا جائزہ

اس بنیادی رہنما اصول کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''پہلا اصول یہ ہے کہ قرآن مجید جس طرح ہماری زندگی کے ہرگوشہ میں حق وباطل میں امتیاز کے لئے کسوٹی ہے اسی طرح حدیث کے معاملے میں بھی اصلاً وہی امتیاز کی کسوٹی ہے۔'قرآن اورحدیث وسنت کا باہمی تعلق' کے باب کے تحت ہم تفصیل سے واضح کر چکے ہیں کہ دونوں میں رشتہ اصل یا فرع یا متن اورشرح کا ہے۔ قرآن مجید میں دین وشریعت کے اصول بیان ہوئے ہیں جن کی حیثیت اساسات کی ہے اورحدیث ان کی شرح کرتی ہے۔''(۲)

اصلاحی صاحب کا یہ دعوی قطعاً غلط ہے کہ ''قرآن مجید جس طرح ہماری زندگی کے ہرگوشہ میں حق وباطل میں امتیاز کے لئے کسوٹی ہے اسی طرح حدیث کے معاملے میں بھی اصلاً وہی امتیاز کی کسوٹی ہے۔'' اس سلسلہ میں آں موصوف کے پیش کردہ دلائل پرتبصرہ اوران کے اس بنیادی رہنما اصول کا بطلان ان شاءاللہ آگے پیش کیا جائے گا، فی الحال یہ گوش گزار کرنا ضروری محسوس کرتا ہوں کہ صرف قرآن مجید ہی ہماری زندگی کے ہرگوشہ میں حق وباطل کے مابین امتیاز کے لئے کسوٹی نہیں ہے، جیسا کہ اصلاحی صاحب نے سمجھ رکھا ہے، بلکہ قرآن مجید کے ساتھ جب تک احادیث نبویہ کو شامل نہ کیا جائے، اللہ کی نازل کردہ شریعت کی وہ کسوٹی ادھوری ہی رہتی ہے کہ جس سے تمام شعبہائے زندگی میں حق وباطل کے درمیان امتیاز کیا جاسکتا ہے۔

جناب اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا کہ ''قرآن مجید میں دین وشریعت کے اصول بیان ہوئے ہیں جن کی حیثیت اساسات کی ہے اورحدیث ان کی شرح کرتی ہے''۔۔۔۔ کسی حدتک درست ضرور ہے لیکن اس سے ہرگز یہ نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ دین وشریعت کے جو اصول قرآن میں بیان ہوئے ہیں صرف ان کی حیثیت ہی اساسات کی ہے یا حدیث کا مقام صرف قرآنی اصول کی شرح کرنا ہی ہے۔ اس بارے میں تمام علمائے امت کا حق پسندانہ

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص:۴۷ (۲) مبادئ تدبر حدیث، ص:۴۷-۴۸

موقف یہ رہا ہے کہ حدیث قرآن کی مبہم و مجمل آیات کی شارح ہونے کے ساتھ ایک مستقل دینی اساس بھی ہے۔ جو شخص حدیث کو محض قرآنی اصول کی شرح سمجھتا ہے وہ بلاشبہ حدیث کے دائرۂ کار کی وسعت نیز اس کی عظمت و مرتبہ سے لاعلم ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب قرآن مجید کو حدیث کے معاملہ میں امتیاز کی کسوٹی ثابت کرنے کے دلائل پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''قرآن مجید کے جہاں اور صفاتی نام ہیں وہاں اس کا ایک نام ''المیزان'' یعنی میزان عدل بھی ہے، جس کو اللہ تعالی نے امتوں کے باہمی اختلافات کو رفع کرنے اور حق و باطل کو ممیّز کر دینے کے لئے اتارا ہے۔ یہی مقصد اللہ کی کتاب کا سب سے بڑا مقصد ہے اس لئے کہ یہی تول کر بتاتی ہے کہ کس کے ساتھ کتنا حق ہے اور اس میں کتنا غیر مطلوب اضافہ ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

﴿الله الذی أنزل الکتاب بالحق والمیزان﴾ (الشوری-۴۲:۱۷) ''اللہ ہی ہے جس نے اتاری کتاب قول فیصل کے ساتھ اور میزان اتاری۔''

﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبینات وأنزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط﴾ (الحدید: ۵۷:۲۵) ''بے شک ہم نے اپنے رسولوں کو واضح دلائل کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان نازل کی تاکہ لوگ عدل پر قائم ہوں۔'' (۱)

قارئین کرام نے ملاحظہ فرمایا کہ یہاں محترم اصلاحی صاحب نے قرآن کے صفاتی ناموں میں ''المیزان'' کو شمار کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سورۃ الشوری کی آیت: ۱۷ اور سورۃ الحدید کی آیت: ۲۵ میں جس ''المیزان'' کا ذکر موجود ہے اصلاً اس سے قرآن مجید مراد ہے۔ لیکن بلاشبہ یہاں ''المیزان'' سے ''قرآن کریم'' نہیں بلکہ اس کے لغوی معنی (یعنی ترازو، اندازہ، عدل وانصاف) (۲) ہی مراد ہے جسے انگلش میں 'Equity' اور 'Justice' (۳) بھی کہا جا سکتا ہے۔

مفسرین میں سے علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے سورۃ الشوری اور سورۃ الحدید کی ان دونوں آیتوں کی تفسیر میں ''المیزان'' کے معنی ''العدل'' ہی بیان کئے ہیں۔ (۴)

''مختصر تفسیر امام الطبری'' میں ''المیزان'' کی تفسیر یوں بیان کی گئی ہے:

''اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ ''اور میزان نازل کی گئی'' یعنی عدل تاکہ لوگوں کے درمیان انصاف کے ساتھ

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث: ص: ۴۸

(۲) بیان اللسان لزین العابدین القاضی سجاد میرٹھی، ص: ۸۱۰

(۳) قاموس الیاس العصری مرتبہ الیاس انطون، ص: ۷۹۱

(۴) تفسیر الجلالین بھامش المصحف الشریف، ص: ۶۴۱، ۷۲۳

فیصلہ کیا جاسکے۔''(۱)

شیخ عبدالماجد دریابادی سورۃ الشوری کے تحت لکھتے ہیں:

''اللہ ہی تو ہے جس نے کتاب کو حق اور انصاف کے ساتھ نازل کیا''۔۔۔۔۔المیزان: میزان کے معنی عدل کے بھی لئے گئے ہیں اور شریعت کے بھی اور حاصل دونوں کا ایک ہی ہے۔"وهو العدل والإنصاف قال مجاهد وقتادة۔(ابن کثیر) قال قتادة ومجاهد و مقاتل العدل(معالم) أی العدل كما قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وغيرهم أو الشرع الذی يوزن به الحقوق (روح)۔" (۲)

اور سورۃ الحدید کے تحت فرماتے ہیں:

''اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے کو نازل کیا''۔۔۔۔۔المیزان: میزان سے مراد عدل یا احکام عدل لی گئی ہے۔الميزان إشارة إلى حمل الناس على تلك الأحكام المبنية على العدل و الإنصاف (کبیر) يعنى العدل (معالم) وهو العدل قاله مجاهد وقتادةوغيرهما (ابن كثير)وأكثر المتأولين على أن المراد بالميزان العدل(بحر) بعض محققین نے اس لفظ سے مراد عقل سلیم یا معرفت حق یا ضمیر لی ہے، جو ہر انسان کی سرشت میں داخل ہے اور دعوت انبیاء ہی کی طرح اس کے بھی بغیر حجت الٰہی انسان پر قائم نہیں ہوتی چنانچہ بچہ اور مجنون اسی لئے تو تکلیف شرعی سے بری ہیں کہ ان کی عقلیں اور ان کے ضمیر کامل اور نمونہ یافتہ نہیں۔الميزان هو الذی يتميز به العدل عن الظلم والزائد عن الناقص(کبیر) لیقوم میں 'ل' تعلیل کا ہے۔علة لإنزال الكتاب والميزان والقيام بالقسط (روح) یعنی ہدایت خلق انہی دو امور، تعلیم کتاب و میزان سے قائم و وابستہ ہے۔الكتاب والميزان یہ بھی کہا گیا ہے کہ کتاب سے اشارہ قوت نظری کی جانب ہے اور میزان سے اشارہ قوت عملی کی جانب۔والحاصل أن الكتاب إشارة إلى القوة النظرية والميزان إلى القوة العملية۔"(۳)

جناب شبیر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

''اللہ نے مادی ترازو بھی اتاری جس میں اجسام تلتے ہیں اور علمی ترازو بھی جسے عقل سلیم کہتے ہیں اور اخلاقی ترازو بھی جسے صفت عدل وانصاف کہا جاتا ہے اور سب سے بڑی ترازو دین حق ہے جو خالق و مخلوق کے حقوق کا ٹھیک ٹھیک تصفیہ کرتا ہے اور جس میں پوری بات تلتی ہے نہ کم نہ زیادہ۔''(۴)

جناب محمود الحسن دیوبندی صاحب نے سورۃ الشوری اور سورۃ الحدید کی دونوں آیتوں کی تفسیر میں

---

(۱) مصحف القادسیۃ المفسر مختصر تفسیر الطبری، ص ۴۰۸

(۲) تفسیر ماجدی، ص:۹۶۹

(۳) نفس مصدر، ص:۱۰۸۱

(۴) تفسیر از شبیر احمد عثمانی، ص:۸۳۰

''المیزان'' سے مراد ''ترازو''(۱) ہی لکھی ہے۔ اسی طرح شاہ عبدالقادر صاحب نے بھی دونوں آیتوں کے تحت ''ترازو''(۲) ہی لکھا ہے۔ جناب اشرف علی تھانوی صاحب نے ان آیات کا ترجمہ اس طرح فرمایا ہے:

''اللہ ہی ہے جس نے اس کتاب (یعنی قرآن) اور انصاف کو نازل فرمایا۔''(۳)

اور

''ہم نے (اسی اصلاح آخرت کے لئے) اپنے پیغمبروں کو کھلے کھلے احکام دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب اور انصاف کرنے (کے حکم) کو نازل کیا۔''(۴)

جناب مفتی محمد شفیع صاحب ان آیات کا ترجمہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اللہ وہی ہے جس نے اتاری کتاب سچے دین پر اور ترازو بھی۔''(۵)

اور

''ہم نے بھیجے ہیں اپنے رسول نشانیاں دے کر اور اتاری ان کے ساتھ کتاب اور ترازو تا کہ لوگ سیدھے رہیں انصاف پر۔''(۶)

آں موصوف ایک اور مقام پر ''معارف ومسائل'' کے تحت لکھتے ہیں:

''کتاب سے مراد اس جگہ مطلق آسمانی کتاب ہے جس میں قرآن اور پہلی کتابیں سب داخل ہیں اور حق سے مراد وہ دین حق ہے جس کا ذکر اوپر آیا ہے اور میزان کے لفظی معنی ترازو کے ہیں۔ وہ چونکہ انصاف قائم کرنے اور حق پورا دینے کا ایک آلہ ہے۔ اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے میزان کی تفسیر عدل وانصاف سے کی ہے۔ مجاہدؒ امام تفسیر نے فرمایا کہ یہاں میزان سے مراد وہ عام ترازو ہے جس کو لوگ استعمال کرتے ہیں اور مراد اس سے سب کے حقوق کی پوری ادائیگی اور انصاف ہے تو لفظ حق میں سب حقوق اللہ اور لفظ میزان میں سب حقوق العباد کی طرف اشارہ ہو گیا۔''(۷)

الجامعۃ الاسلامیۃ (المدینۃ المنورۃ یونیورسٹی) کے مشہور استاذ ڈاکٹر محمد تقی الدین الھلالی المراکشیؒ اور ڈاکٹر محمد محسن خاں صاحبان اپنی انگلش تفسیر میں ان آیات کا ترجمہ یوں فرماتے ہیں:

"It is Allah Who has sent down the Book (Quran) in truth and the Balance (in Justice)," (۸)

"Indeed We have sent our Apostles with clear proofs and revealed

(۱) تفسیر از محمود الحسن اسیر مالٹا، ص: ۹۲۶،۸۳۰
(۲) تفسیر از شاہ عبدالقادر، ص: ۸۹۸،۸۰۱
(۳) قرآن کریم مع ترجمہ وتفسیر اختصار شدہ بیان القرآن، ص: ۴۳۸
(۴) نفس مصدر، ص: ۴۸۹
(۵) معارف القرآن ۷/۶۸۲
(۶) نفس مصدر ۸/۳۱۹
(۷) نفس مصدر ۷/۶۸۳-۶۸۴
(8) Explanatory Translation of Holy Quran, Page:484)

with them the scripture and Balance (Justice) that mankind may stand forth in Justice." (۱)

اور جناب سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب ایک مقام پر ''میزان'' کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''میزان'' سے مراد توازن ذہنی اور وہ جانچنے اور تولنے کی صلاحیت اور صحیح وغلط کا موازنہ کرنے کی قوت ہے جو صرف انبیاء علیہم السلام اور کتاب الٰہی اور طریقۂ انبیاء سے حکمت وہدایت اخذ کرنے والوں میں پیدا ہوتی ہے۔ محض پیدائشی اعتدال، فکر یا فلسفیانہ غور خوض اور لادینی اخلاقی تعلیمات سے بظاہر جو توازن پیدا ہوتا ہے وہ حقیقی توازن نہیں ہوتا۔ بلکہ اس میں بہت افراط وتفریط باقی رہ جاتی ہے۔ یہ چیز صرف ان لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو آیات الٰہی میں تدبر کرتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام کی زندگیوں کا غائر مطالعہ کرکے ان سے علم کی روشنی اور حکیمانہ بصیرت حاصل کرتے ہیں۔'' (۲)

حتی کہ بریلوی مکتبِ فکر کے سرخیل جناب احمد رضا خاں صاحب فرماتے ہیں:

''انصاف کی ترازو۔'' (۳)

''عدل کی ترازو اتاری۔''

اور

''یعنی اس نے اپنی کتب منزلہ میں عدل کا حکم دیا ہے۔ بعض مفسرین نے کہا کہ مراد میزان سے سید عالم ﷺ کی ذات گرامی ہے۔'' (۴)

غرض مذکورہ دونوں آیتوں میں بیشتر مفسرین کے نزدیک ''المیزان'' سے مراد قرآن کریم نہیں ہے پس محترم اصلاحی صاحب کے قول کی حیثیت ایک ''شاذ'' تفسیر کی ہے۔ اگر بغور دیکھا جائے تو آں موصوف ان دو آیتوں کی روشنی میں ''المیزان'' سے مراد ''قرآن'' ثابت کرنے کی اپنی کوشش میں سخت ناکام رہے ہیں کیونکہ مذکورہ دونوں آیتوں میں ''المیزان'' سے قبل جو واوعطف موجود ہے وہ مغایرت کا متقاضی ہے، یعنی ''المیزان''، ''الکتاب'' (قرآن کریم) سے جدا نوعیت کی کوئی شئ ہے۔ خود آں محترم نے ان آیتوں کا جو ترجمہ فرمایا ہے ان میں بھی ''میزان'' سے قبل ''اور'' کا لفظ ''میزان'' کی جداگانہ حیثیت کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس مشکل کا حل جو اصلاحی صاحب کے شاگرد جناب جاوید احمد غامدی صاحب نے نکالا ہے وہ تحریف کی بدترین مثال ہے، لکھتے ہیں:

''وہ (قرآن) تو سلسلہ وحی کا مہیمن، دین کی برہان قاطع، حق وباطل کا معیار، خدا اور خدا کے رسولوں کی طرف منسوب ہر چیز کے لئے فرقان اور زمین پر خدا کی میزان ہے۔ ﴿الله الذی أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾

Explanatory Translation of Holy Quran, Page:540 (۲) رسائل ومسائل للمودودی ۳/۱۴۶-۱۴۷

(۳) تفسیر از احمد رضا خاں، ص:۷۷۱ (۴) تفسیر احمد رضا خاں، ص:۸۶۳

(الشوری-۴۲:۱۷)''اللہ ہی ہے جس نے حق کے ساتھ کتاب اتاری یعنی میزان نازل کی۔'' ہر چیز اب اسی میزان پر تولی جائے گی۔اس کے لئے کوئی چیز میزان نہیں ہے۔'' (میزان ۱/۱۴۰)

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب قرآن کریم کو احادیث میں امتیاز کی کسوٹی ثابت کرنے کے لئے دوسری دلیل اس طرح پیش فرماتے ہیں:

''قرآن مجید کی اسی خصوصیت کی وجہ سے اس کا ایک نام ''مہیمن'' بھی ہے جس کے معنی کسوٹی کے ہیں۔ عدل اور قسط کو قائم کرنے کے لئے میزان اور کسوٹی کا ہونا ضروری ہے، اس وجہ سے اللہ تعالی نے قرآن مجید کی یہ دونوں صفتیں واضح فرمائی ہیں، چنانچہ ارشاد ہے:

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولاتتبع أهواء هم عما جاءك من الحق۔﴾ (المائدہ-۵:۴۸)

''اور ہم نے تمہاری طرف کتاب اتاری حق کے ساتھ، پیشتر سے موجود کتاب کی مصداق اور کسوٹی بنا کر، تو ان کے درمیان فیصلہ کرو اس کے مطابق جو اللہ نے اتارا اور اس حق سے ہٹ کر، جو تمہارے پاس آ چکا ہے، ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کرو۔''(۱)

جناب پروفیسر قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی صاحب (سابق استاذ شعبہ عربی و اسلامیات، جامعہ ملیہ دہلی) اپنی مشہور لغت میں لفظ ''مہیمن'' کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''گواہ' نگہبان' دیکھ بھال کرنے والا، خوف سے امن دینے والا، امانتدار، باری تعالی کی صفتوں میں سے ایک صفت ہے۔''(۲)

اسی طرح الیاس انطون و ادوار-ا-الیاس اپنی عربی انگلش ڈکشنری میں لفظ ''مہیمن'' کے معنی یوں بیان کرتے ہیں:

"Superintendent, Controller, Overseer." (۳)

مفسرین میں سے علامہ جلال الدین سیوطیؒ ''مہیمن'' کی تفسیر میں ''شاہداً'' لکھتے ہیں۔(۴) اور صاحب مختصر تفسیر امام الطبری فرماتے ہیں:

"شهيدا ، وأصل الهيمنة: الحفظ والارتقاب يقال قد هيمن الرجل على الشئ : إذا حفظه ورقبه وشهده وقيل مهيمن : مؤتمن عليه ۔"(۵)

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص:۴۸-۴۹
(۲) بیان اللسان، ص:۸۰۹، طبع مکتبہ علمیہ میرٹھ ۱۹۸۵ء
(۳) قاموس الیاس العصری، ص:۷۷۳
(۴) تفسیر الجلالین بھامش المصحف الشریف، ص:۱۴۵
(۵) مصحف القادسیۃ المفسر مختصر تفسیر امام الطبری، ص:۹۶

''مہیمن''کا ترجمہ شاہ عبدالقادر صاحب نے''اور سب پر شامل''(۱) کیا ہے۔ جناب محمود الحسن صاحب ترجمہ فرماتے ہیں:''اوران کے مضامین پر نگہبان۔''(۲) اور جناب احمد رضا خاں بریلوی کے مطابق اس کا مطلب یہ ہے:''محافظ و گواہ۔''(۳)

جناب شبیر احمد عثمانی صاحب فرماتے ہیں:

''مہیمن کے کئی معنی بیان کئے گئے ہیں۔ امین، غالب، حاکم، محافظ ونگہبان۔ اور معنی کے اعتبار سے قرآن کریم کا کتب سابقہ کے لئے مہیمن ہونا صحیح ہے۔ خدا کی جو امانت تورات وانجیل وغیرہ کتب ساویہ میں ودیعت کی گئی تھی وہ مع شیٔ زاید قرآن میں محفوظ ہے جس میں کوئی خیانت نہیں ہوئی ......الخ۔''(۴)

جناب عبدالماجد دریابادی صاحب فرماتے ہیں:

''مہیمناً: مہیمن کے لفظی معنی ہیں حفظ ونگہبانی کرنے والا۔ أصل الهيمنة الحفظ والارتقاب (ابن جرير) مراد یہ ہے کہ قرآن ہی سب اگلی کتابوں کے لئے معیار صحت وصداقت ہے۔ شهيداً على الكتب كلها ويقال أميناً على الكتب (ابن عباس) مؤتمناً عليه (ابن جرير، ابن عباس) قال قتادة: معناه الشاهد وقيل :الحافظ (قرطبى)قال بعضهم: معناه شهيداً وقال بعضهم : معناه أميناً عليه (ابن جرير)عن ابن عباس أى شاهداً عليه وهو قول مجاهد وقتادة والسدى والكسائى(معالم)قال سعيد بن جبير وأبوعبيدة : مؤتمناً عليه (معالم) محقق ابن کثیر نے''حاکم''اور''امین''اور''شہید''اور''مؤتمن''وغیرہ متعدد معنی نقل کرکے لکھا ہے کہ یہ سب قریب المعنی ہیں اور مھیمن کا مفہوم ان سب پر شامل ہے۔ اور قرآن سب کتابوں کی خاتم اور سب سے اکمل واعظم واشمل ہے۔ هذه الأقوال كلهامتقاربة المعنى فإن اسم المهيمن يتضمن هذا كله فهو أمين وشاهد و حاكم على كل كتاب قبله جعل الله هذا الكتاب العظيم الذى أنزله اٰخر الكتب وخاتمها أشملها أعظمها وأكملها. مجاہد تابعی کی جانب منسوب ایک قول یہ بھی نقل ہوا ہے کہ مہیمن سے مراد ذات محمدی ہے اور علیہ میں ضمیر قرآن (الکتاب) کی طرف ہے گویا محمد ﷺ قرآن پر بہ طور مہیمن کے ہیں۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس روایت کی نقل میں کہیں غلطی ہوگئی ہے۔ امام ابن جریر لکھتے ہیں کہ یہ معنی تو قواعد عربیت کے لحاظ سے غلط ہیں۔ اگر یہی مراد ہوتی تو مصدقاً اور مہیمناً کے درمیان واو عطف نہ ہوتا۔ عطف کے بعد تو دونوں صفتیں ایک ہی موصوف قرآن کی ہوسکتی ہیں۔ وهذا التأويل بعيد من المفهوم فى كلام العرب بل هو خطأ

(۱) تفسیر از شاہ عبدالقادر، ص:۱۸۸
(۲) تفسیر از محمود الحسن، ص:۲۰۲
(۳) تفسیر از احمد رضا خاں، ص:۱۸۵
(۴) تفسیر از شبیر احمد عثمانی، ص:۲۰۳

وذلك أن المهيمن عطف على المصدق فلا يكون إلا من صفة ما كان المصدق صفة له (ابن جریر) قرآن مجید کی دوصفتیں پہلے بیان ہو چکی تھیں اور یہ کہ وہ بذات خود صحیح اور سچی ہے۔ دوسری یہ کہ وہ قبل کی آسمانی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے، تیسری صفت مہیمن کی اب بیان ہوئی۔ مصدق و مھیمن ان دوصفات کے لانے سے قرآن مجید کی دوحیثیتوں کو بیان کرنا ہے۔ ایک یہ کہ سابق کتابوں کے کل مضامین اس کے اندر آ گئے اور اس میں جمع و محفوظ ہیں۔ دوسرے یہ کہ قرآن ان کتابوں پر بطور نگراں کے بھی کام دے گا یعنی ان کی تحریفات وتصحیفات کے لئے معیار کا کام بھی دے گا۔''(۱)

اور امام ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:

''اور یہ اگلی کتابوں میں امین ہے یعنی اس میں جو ہے وہی اگلی کتابوں میں تھا۔ اب اس کے خلاف کوئی کہے کہ فلاں اگلی کتاب میں یوں ہے تو یہ غلط ہے۔ یہ ان کی سچی گواہ اور انہیں گھیرنے والی اور سمیٹ لینے والی ہے۔ جو جو اچھائیاں پہلے کی تمام کتابوں میں مل کر تھیں وہ سب اس آخری کتاب میں یکجا موجود ہیں۔ اسی لئے یہ سب پر حاکم اور سب پر مقدم ہے جیسا کہ فرمایا: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون۔﴾ بعضوں نے کہا مراد اس سے یہ ہے کہ حضور امین ہیں اس کتاب پر۔ واقع میں تو یہ قول بہت صحیح ہے لیکن اس آیت کی تفسیر یہ کرنی ٹھیک نہیں بلکہ عربیت کے اعتبار سے بھی یہ غور طلب امر ہے۔ صحیح تفسیر پہلی ہی ہے۔ امام ابن جریر نے بھی حضرت مجاہد سے اس قول کو نقل کر کے فرمایا ہے: یہ بہت دور کی بات ہے بلکہ ٹھیک نہیں ہے اس لئے مہیمن کا عطف مصدق پر ہے پس یہ بھی اسی چیز کی صفت ہے جس کی صفت مصدق کا لفظ تھا الخ۔''(۲)

بریلوی مکتب فکر کے ترجمان جناب محمد نعیم الدین مرادآبادی صاحب فرماتے ہیں:

''یعنی جب اہل کتاب اپنے مقدمات میں آپ کی طرف رجوع کریں تو آپ قرآن پاک سے فیصلہ فرمائیں۔''(۳)

جناب اشرف علی تھانوی صاحب سورۃ المائدہ کی اس آیت کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اور ہم نے یہ کتاب آپ کے پاس بھیجی ہے جو خود بھی صدق کے ساتھ موصوف ہے اور اس سے پہلے جو کتابیں ہیں ان کی بھی تصدیق کرتی ہے اور ان کتابوں کی محافظ ہے۔''(۴)

جناب مفتی محمد شفیع صاحب اس آیت کا ترجمہ یوں فرماتے ہیں:

''اور تجھ پر اتاری ہم نے کتاب سچی تصدیق کرنے والی سابقہ کتابوں کی اور ان کے مضامین پر

---

(۱) تفسیر ماجدی، ص:۲۵۶
(۲) اردو ترجمہ تفسیر ابن کثیر ۱/ ۱۰۷، طبع اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی
(۳) حواشی تفسیر احمد رضا خاں، ص:۱۸۵
(۴) قرآن کریم ترجمہ وتفسیر اختصار شدہ بیان القرآن ۱۰۴

نگہبان۔"(۱)

پھر "خلاصہ تفسیر" بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اور (چونکہ وہ کتاب مسمی بقرآن قیامت تک محفوظ و معمول بہ ہے اور اس میں ان کتب سماویہ کی تصدیق موجود ہے اس لئے وہ کتاب) ان کتابوں (کے صادق ہونے کے مضمون) کی (ہمیشہ کے لئے) محافظ ہے۔"(۲)

اور "معارف و مسائل" کے تحت لکھتے ہیں:

"......ہم نے آپؐ پر قرآن نازل کیا ہے جو اپنے سے پہلی کتابوں تورات و انجیل کی تصدیق بھی کرتا ہے، اور ان کا محافظ بھی ہے، کیونکہ جب اہل تورات نے تورات میں اور اہل انجیل نے انجیل میں تحریف اور تغیر و تبدل کیا تو قرآن ہی وہ محافظ و نگراں ثابت ہوا جس نے ان کی تحریفات کا پردہ چاک کر کے حق اور حقیقت کو روشن کر دیا اور تورات و انجیل کی اصل تعلیمات آج بھی قرآن ہی کے ذریعہ دنیا میں باقی ہیں جبکہ ان کتابوں کے وارثوں اور ان کی پیروی کے مدعیوں نے ان کا حلیہ ایسا بگاڑ دیا ہے کہ حق و باطل کا امتیاز ناممکن ہو گیا (ہے)۔"(۳)

جناب سید ابوالاعلی مودودی صاحب فرماتے ہیں:

"پھر اے محمدؐ! ہم نے تمہاری طرف یہ کتاب بھیجی جو حق لے کر آئی ہے اور الکتاب میں سے جو کچھ اس کے آگے موجود ہے اس کی تصدیق کرنے یوالی اور اس کی محافظ و نگہبان ہے۔"(۴)

پھر اس کی شرح بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"(۷۹) اصل میں لفظ "مہیمن" استعمال ہوا ہے۔ عربی میں هيمن يهيمن هيمنة کے معنی محافظت، نگرانی، شہادت، امانت، تائید اور حمایت کے ہیں۔ هيمن الرجل الشئ، یعنی آدمی نے فلاں چیز کی حفاظت و نگہبانی کی۔ هيمن الطائر على فراخه، یعنی پرندے نے اپنے چوزے کو اپنے پروں میں لے کر محفوظ کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ لوگوں سے کہا: إني داع فهيمنوا، یعنی میں دعا کرتا ہوں تم تائید میں آمین کہو۔ اس سے لفظ "ہیمان" ہے، جسے اردو میں ہیمانی کہتے ہیں، یعنی وہ تھیلی جس میں آدمی اپنا مال رکھ کر محفوظ کرتا ہے۔"(۵)

اسی طرح ڈاکٹر محمد تقی الدین الھلالی المراکشیؒ اور ڈاکٹر محمد محسن خاں صاحب اپنی مستند ترین انگلش تفسیر میں فرماتے ہیں:

"And to you (O, Muhammad ﷺ) We have sent the Book (this

---

(۱) معارف القرآن ۳/۱۶۱
(۲) نفس مصدر ۳/۱۶۵
(۳) نفس مصدر ۳/۱۷۰
(۴) تفہیم القرآن ۱/۴۷۶
(۵) نفس مصدر ۱/۴۷۷

Quran) in truth, Confirming the scripture that came before it and a witness over it (old scriptures),, (۱)

پس معلوم ہوا کہ قرآن کو"الکتاب" پر "مہیمن" کہنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ پیشتر سے موجود کتاب کی کسوٹی بنا کر نازل کیا گیا ہے بلکہ یہ ہے کہ اس میں پچھلی آسمانی کتب میں دی گئی تمام برحق تعلیمات کو محفوظ کر دیا گیا ہے۔اس کے نگہبان ہونے کا مقصد یہ ہے کہ اب ان سابقہ کتب کی برحق تعلیمات کا کوئی حصہ ضائع نہیں ہو پائے گا۔اس کے مؤید اور گواہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کتابوں کے اندر اللہ تعالی کا کلام جس حد تک موجود ہے قرآن سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، واللہ أعلم۔

مذکورہ بالا دلیلیں پیش کرنے کے بعد جناب اصلاحی صاحب ان سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"اس سے واضح ہوا کہ دین وشریعت کی ہر چیز کو قرآن مجید کی ترازو میں تولنا اور اس کسوٹی پر پرکھنا ہوگا۔ یہ ایک عام کلیہ ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی حدیث کے باب میں بھی تردد ہوگا تو وہ بھی اسی ترازو میں تولی جائے گی۔اس کے لئے کوئی الگ کسوٹی نہیں ہے۔قرآن بہر حال ہر چیز پر حاکم ہے۔

اگر کوئی حدیث کو قرآن کی کسوٹی سے بالاتر خیال کر کے اس کو بجائے خود میزان قرار دے بیٹھے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ تعلیمات قرآن کے صریحاً خلاف روایات کو بھی دین سمجھ کر اختیار کرے گا اور اس طرح اس چیز کو بھی دین بنا دے گا جو دین نہیں ہے۔

قرآن کی کسوٹی پر پوری نہ اترنے والی ہر روایت یا تو موضوع ہے یا ہم تک صحیح حالت میں منتقل نہیں ہوئی۔ اس وجہ سے اس سے دین کو محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ یہ بات عقلاً اور شرعاً بالکل محال ہے کہ رسول کی کوئی بات اللہ تعالی کی بات کے خلاف ہو۔ چنانچہ اس اصول پر اہل فن کا اتفاق رہا ہے کہ جو حدیث قرآن کے خلاف ہوگی وہ منکر ہے۔اس باب میں فن حدیث کے عظیم خادم، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد، فضل بن زیاد کے حوالے سے ملاحظہ ہو:

"قال سمعت أحمد بن حنبل وسئل عن الحديث الذی روی: أن السنة قاضية على الكتاب۔ قال ما أجسر على هذا أن أقوله ولكن السنة تفسر الكتاب وتعرف الكتاب و تبينه۔"

وہ کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل سے سنا اور ان سے سوال کیا گیا تھا اس قول (حدیث) کے بارے میں جس کی روایت ہوئی کہ "السنة قاضية على الكتاب"(سنت کتاب اللہ پر حاکم ہے) تو انہوں نے فرمایا کہ بھئی: یہ کہنے کی میں جسارت نہیں کر سکتا۔سنت تو قرآن کی تفسیر کرتی،اس کی تعریف کرتی اور اس کی مجمل باتوں کی وضاحت کرتی ہے۔

Explanatory translation of Holy Quran, page:115

چنانچہ یہ سوال ہی بالکل خارج از بحث ہے کہ کوئی حدیث قرآن کی ناسخ ہو سکے۔ حدیث کی حیثیت مسلم ہے لیکن اس کے قرآن پر حاکم ہونے کا دعویٰ باطل ہے۔۔۔۔۔" (۱)

یہی بات جناب جاوید احمد غامدی صاحب کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں، لکھتے ہیں: "قرآن بادشاہ ارض وسما کا کلام ہے۔ اس نے اپنا یہ مقام جگہ جگہ واضح کیا ہے کہ اس کی حیثیت فرقان یعنی کسوٹی کی ہے۔ کوئی چیز اس پر قاضی نہیں ہے۔ وہ خود ہر اس چیز کے لئے قاضی ہے جو اس زمین پر خدا یا خدا کے کسی رسول کی طرف منسوب کی جاتی ہے الخ۔" (میزان ۸۲/۱)

جناب اصلاحی صاحب نے اپنے اس نظریہ کا اظہار باب چہارم: "حدیث کے غث وسمین میں امتیاز کے لئے اساسی کسوٹیاں" اور باب ہفتم: "روایت بالمعنی اور اس کے بعض مضمرات" کے تحت بھی کیا ہے۔ اول الذکر باب کے تحت پیش کئے گئے دلائل اور ان کا تفصیلی جائزہ سابقہ باب میں لیا جا چکا ہے ۔۔۔۔۔ ثانی الذکر باب کے تحت آں محترم نے اپنی اسی فکر کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

"میرے نزدیک اس شرط (روایت باللفظ) کی ضرورت بھی نہیں تھی اس لئے کہ قرآن کی کسوٹی موجود ہے۔ اگر قرآن کی تدوین میں - معاذ اللہ - کوئی خرابی پیدا ہو جاتی تو دین کی ہر چیز میں خرابی پیدا ہو جاتی۔ اس میں ذرا سی بھی غلطی اور چوک 'تا ثریا می رود دیوار کج' کے مصداق بڑے خطرناک نتائج برآمد کر دیتی۔ اس کے برعکس اگر حدیث میں کوئی نقص رہ جاتا تو اس کو قرآن مجید اور سنت عملی کی کسوٹی پر پرکھ کر درست کیا جا سکتا تھا۔ سنت نبوی کی ترویج کے لئے قابل عمل طریقہ یہی تھا کہ نبی ﷺ کے طریقے، ان کے عمل، ان کے قول اور ان کی تصویب کو زیادہ سے زیادہ روایات کی شکل میں محفوظ کر لیا جائے اور روایت میں اگر کوئی کمزوری راہ پا جائے تو اسے قرآن کی کسوٹی پر پرکھ کر درست کر لیا جائے۔ چنانچہ ذخیرۂ روایات کا غالب حصہ بالمعنی روایت پر مبنی ہے۔" (۲)

اب ہم محترم اصلاحی صاحب کے زیر تبصرہ باب کی عبارت پر عمومی تبصرہ پیش کرتے ہیں:

جناب اصلاحی صاحب کے پیش کردہ دلائل کی حقیقت اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ اس تفصیل کی روشنی میں قارئین کرام خود ہی فیصلہ فرما سکتے ہیں کہ کیا واقعی آں محترم کی پیش کردہ آیات سے قرآن کریم کا ترازو (میزان) اور کسوٹی ہونا ثابت ہوتا ہے؟ اگر نہیں تو کتاب اللہ کی صریح آیات کو اپنے مطلب ومقصد کے مطابق توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی آخر ضرورت کیا ہے؟

اگر یہ مان لیا جائے کہ سورۃ الشوری اور سورۃ الحدید کی زیر بحث آیات میں "المیزان" سے مراد قرآن کا "میزان عدل" ہونا ہے یا اسی طرح سورۃ المائدۃ کی آیت: ۴۸ میں "مہیمن" سے مراد قرآن کا "کسوٹی" ہونا ہے تو

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص: ۴۹-۵۰ (۲) مبادیٔ تدبر حدیث، ص: ۱۰۱-۱۰۲

ہم کہیں گے کہ سورۃ الشوریٰ اور سورۃ الحدید کی آیات کا مضمون بتاتا ہے کہ قرآن کا میزان عدل ہونا حقوق بین الناس کے ساتھ خاص ہے، اور سورۃ المائدہ میں قرآن کا کسوٹی ہونا بھی حسب مضمون آیت قرآن سے پیشتر تمام آسمانی کتب کی تعلیمات کی صداقت یا تحریفات پرکھنے کے ساتھ خاص ہے۔ پس ان آیات کا دین وشریعت کے ہر گوشہ پر بالعموم اطلاق کرنا درست نہیں ہے۔

باعتبار متن متردد احادیث کو صرف قرآن کے ترازو میں تولنا اور ان کی صحت وضعف کے متعلق فیصلہ کے لئے کسی اور کسوٹی کو تسلیم نہ کرنا علوم حدیث سے آں محترم کی عدم واقفیت کی واضح علامت ہے۔ حدیث کو میزان قرار دینا کس حد تک درست ہے، اس بارے میں تفصیلی بحث باب دوم: ''قرآن وسنت کا باہمی تعلق'' کے تحت گزر چکی ہے۔ محترم اصلاحی صاحب کا یہ کہنا بھی سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے کہ ـــــ ''قرآن کی کسوٹی پر پوری نہ اترنے والی ہر حدیث یا تو موضوع ہے یا ہم تک صحیح حالت میں منتقل نہیں ہوئی'' اول تو قرآن کو حدیث کے لئے کسوٹی کہنا ہی محل نظر ہے، پھر بھی ہم علی وجہ البصیرت یہ کہہ سکتے ہیں کہ جن صحیح احادیث کو قرآن کے ظاہری بیان سے متصادم سمجھا جاتا ہے، بیشتر حالت میں ایسا سمجھنا انسان کے قصور فہم کا ہی نتیجہ ہوتا ہے۔ اپنے قصور فہم کا اعتراف نہ کر کے کسی صحیح حدیث کو ''موضوع'' یا ''متغیر'' سمجھ کر ترک کر دینا بڑی غیر دانشمندی کی بات ہے۔

جناب اصلاحی صاحب کی اس بات سے ہم اور تمام محدثین صد فی صد متفق ہیں کہ ـــــ ''یہ بات عقلاً اور شرعاً بالکل محال ہے کہ رسول کی کوئی بات اللہ تعالیٰ کی بات کے خلاف ہو'' ـــــ اسی باعث ہم کہتے ہیں کہ سرے سے ایسی کسی صحیح حدیث کا وجود ہی نہیں ہے جو کتاب اللہ سے متناقض ومتصادم ہو۔ بعض جن احادیث میں تضاد نظر آتا ہے، وہ محض ظاہری ہوتا ہے، حقیقی نہیں ہوتا اور ایسا باہم دگر تضاد تو قرآن کریم کی مختلف آیات میں بھی نظر آتا ہے۔ لیکن قرآن کے متعلق کوئی مسلمان یہ کہنے کی جسارت نہیں کرتا کہ قرآن کی آیات بھی باہم متضاد ہیں، پس ہم سوال کرتے ہیں کہ آخر پھر صحیح اور ثابت احادیث رسول کے ساتھ یہ امتیازی سلوک کیوں روا رکھا جاتا ہے؟ قرآن سے بظاہر متصادم نظر آنے والی بعض صحیح احادیث کا تذکرہ اور ان کے (غیر حقیقی) تضاد کی حقیقت پر باب دوم: ''قرآن وسنت کا باہمی تعلق (عنوان: قرآن کی روشنی میں باعتبار مضمون احادیث کی قسمیں ـــــ مخالف قرآن احادیث)'' کے تحت مفصل روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ قرآن کی مختلف آیات کے مابین ظاہری اختلاف کی تفصیل باب اول: ''حدیث وسنت میں فرق ـــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں (عنوان: خبر واحد کے بیان میں بعض اغلاط واوہام کی وضاحت)'' کے تحت ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

جناب اصلاحی صاحب نے امام احمد بن حنبلؒ کا جو قول ''الکفایہ فی علم الروایہ'' کے حوالہ سے اوپر نقل کیا ہے اس پر تفصیلی بحث باب دوم: ''قرآن وسنت کا باہمی تعلق (عنوان: مسئلہ نسخ قرآن کے متعلق فراہی مکتب فکر

کے نظریات کا جائزہ)'' کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔اسی طرح اس سوال کا جواب کہ کیا کوئی حدیث قرآن کی ناسخ ہوسکتی ہے یا نہیں؟ یا قرآن پر حدیث کے حاکم ہونے کے دعوی کی کیا حقیقت ہے؟ کی تفصیل بھی باب دوم: ''قرآن وسنت کا باہمی تعلق (عنوانات: ''نسخ قرآن کا مسئلہ'' اور ''کتاب اللہ پر سنت کے قاضی ہونے کا مطلب'' میں بالترتیب ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

دوسرا بنیادی اصول: ''ہر حدیث، احادیث کے مجموعی نظام کا ایک جزو ہے'' اور اس کا جائزہ

اس دوسرے بنیادی رہنما اصول کو بیان کرتے ہوئے جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''قرآن مجید کی طرح احادیث کا بھی اپنا ایک مجموعی نظام ہے جس سے ہٹ کر نہ تو کسی حدیث کو صحیح طور پر سمجھا جاسکتا ہے اور نہ اس کی تاویل وتوجیہ ٹھیک طور پر ہوسکتی ہے چنانچہ اس سلسلے کا دوسرا اصول یہ ہے یہ کہ ہر حدیث احادیث کے کسی مجموعی نظام کا ایک جزو سمجھی جائے گی۔ جزو کے لئے اپنے مجموعی نظام سے پوری طرح ہم آہنگ ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی حدیث اپنے مجموعی نظام سے بے جوڑ ہوگی تو وہ رد کردی جائے گی۔ مختلف احادیث میں تناقض کی صورت میں احادیث کا یہ مجموعی نظام ہی ہماری رہنمائی کرے گا۔

اس قسم کی بے جوڑ باتوں کی مثالیں صوفیوں کے اقوال میں بہت ملتی ہیں۔ بعض اقوال کو وہ حدیث کے نام سے پیش کرتے ہیں درآں حالیکہ نہ وہ قرآن کے اصول کے مطابق ہوتے ہیں نہ حدیث کے معروفات کے۔ اس طرح کی بعض چیزیں، اگرچہ ان کی تعداد بہت قلیل ہے، امہات کتب حدیث میں بھی گھس آئی ہیں۔ ان کو ممیز کرنا اوران پر نگاہ رکھنا ضروری ہے۔''(۱)

کاش یہاں اصلاحی صاحب پوری وضاحت فرما دیتے کہ ''احادیث'' کے ''مجموعی نظام'' سے ان کی مراد کیا ہے؟ تاکہ ہم بھی کھل کر اس نظام کا جائزہ لے سکتے، بہرحال اگر اس ''مجموعی نظام'' سے آں موصوف کی مراد تمام احادیث کا باہم مربوط وموافق ہونا ہے تو جاننا چاہیئے کہ قرآن کریم اور احادیث کے اپنے اپنے جدا ''نظام'' نہیں ہیں بلکہ قرآن واحادیث کا ایک مجموعی ومشترک نظام ہے جسے ''نظام شریعت'' بھی کہا جاسکتا ہے۔ یہ مشترک نظام بتاتا ہے کہ قرآن وحدیث کے مابین ایک خاص قسم کا ارتباط وتعلق پایا جاتا ہے جس میں صرف باہمی موافقت اور ایک دوسرے کی تائید وتوثیق ہی نہیں ہوتی بلکہ کبھی ان میں سے ایک چیز دوسری کی شارح اور کبھی اضافی معلومات کی حامل بھی ہوتی ہے۔ پس اس مجموعی ومشترک نظام سے ہٹ کر نہ تو قرآن کریم کی کسی آیت کی اصل روح تک پہنچا جاسکتا ہے اور نہ کسی حدیث کے مقصد اور مدعا کے پس منظر کو سمجھا جاسکتا ہے۔

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص: ۵۰-۵۱

جناب اصلاحی صاحب قرآن وحدیث کے مشترک مجموعی نظام کی بجائے قرآن کے لئے جدا اور حدیث کے لئے جدا نظام کے قائل ہیں اور علیحدہ علیحدہ ان نظاموں سے ان کے اجزاء کے پوری طرح ہم آہنگ ہونے کو شرط قرار دیتے ہیں لہذا فرماتے ہیں: ''اگر کوئی حدیث اپنے مجموعی نظام سے بے جوڑ ہوگی تو وہ رد کردی جائے گی'' ــــــ لیکن میں کہتا ہوں کہ جب احادیث کا وہ مجموعی نظام ہی غیر متعین، غیر واضح، مبہم اور غیر یقینی ہے تو کسی حدیث کے متعلق کس طرح یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ آیا وہ احادیث کے مجموعی نظام سے پوری طرح ہم آہنگ بھی ہے یا نہیں؟ کیا اس کا فیصلہ محض شخصی ذوق کے مطابق کیا جائے گا؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو جاننا چاہئے کہ انسانی طبائع کی طرح شخصی ذوق میں بھی نہایت اختلاف پایا جاتا ہے، لہذا ایسی صورت میں کس فرد کے ذوق کو معیار حق تسلیم کیا جائے گا؟ اگر یہ کہا جائے کہ یہ ہم آہنگی کسی فرد کے شخصی ذوق کے مطابق فیصل نہیں ہوگی بلکہ کسی مخصوص باب میں وارد اکثر احادیث کے مشترکہ مضمون کو اسی باب میں وارد کسی دوسری حدیث کے لئے ہم آہنگی کا معیار سمجھا جائے گا تو ہمارے نزدیک یہ بات بھی بوجوہ قابل قبول نہیں، کیونکہ:

۱- کثرت احادیث کو معیار نہیں بنایا جا سکتا، ورنہ اگر بالفرض کسی بارے میں دس موضوع روایات موجود ہوں لیکن ان کے مشترک مضمون کے خلاف صرف ایک ہی صحیح روایت وارد ہو تو اس صحیح روایت کو اس باب کی دوسری اکثر روایات سے ہم آہنگ نہ ہونے کے باعث رد کر دینا نہایت بداندیشی کی بات ہوگی۔

۲- اگر بالفرض کسی باب میں صرف دو حدیثیں ہی وارد ہوں اور وہ باہم ہم آہنگ نہ ہوں تو ان کے مابین کس طرح فیصلہ کیا جائے گا؟

۳- چونکہ ہر حدیث کو اپنے مجموعی نظام کا ایک جزو بتایا گیا تو ایک ہی باب میں وارد متعدد احادیث میں سے کس حدیث کو اور کس بنیاد پر معیار سمجھا جائے گا؟ کہ جس کے ساتھ دوسری احادیث کا جوڑ تلاش کیا جا سکے؟ اور ۔ ۴- اگر ایک باب میں ہم پلہ نوعیت کی مختلف احادیث مروی ہوں تو کیا ان میں سے کسی ایک حدیث کو ہم آہنگی کے لئے معیار بنانا اس مجموعی نظام کے مختلف اجزاء کے مابین بلا وجہ امتیاز کرنا نہ ہوگا؟

پس معلوم ہوا کہ کسی حدیث کو سمجھنے کے لئے صرف احادیث کے اپنے مجموعی نظام سے اس کا ہم آہنگ ہونا ضروری نہیں بلکہ قرآن وحدیث کے مابین جو مشترک ومجموعی ارتباط پایا جاتا ہے اس کا لحاظ بھی اشد ضروری ہے جناب اصلاحی صاحب کے قول کہ ــــ ''ہر حدیث احادیث کے مجموعی نظام کا ایک جزو بھی جائیگی'' ــــ گویا ان کے نزدیک ان اجزاء کا مجموعہ ہی احادیث کا ''مجموعی نظام'' کہلاتا ہے ــــ کے پیش نظر راقم آں موصوف سے بصد احترام مطالبہ کرتا ہے کہ آنجناب چند صفحات آگے اپنی ہی پیش کردہ دو احادیث کی اپنے احادیث کے مجموعی نظام سے بلا کسی تاویل ہم آہنگی اور جوڑ ثابت کر دکھائیں۔ وہ احادیث یہ ہیں: "الأئمة من قریش "(۱)

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص:۵۲

اور"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولو: لا إله إلا الله۔"(۱)

محترم اصلاحی صاحب کے اس قول سے بھی ہمیں مکمل اتفاق نہیں ہے کہ ــــ ''مختلف احادیث میں تناقض کی صورت میں احادیث کا یہ مجموعی نظام ہی ہماری رہنمائی کرے گا'' ــــ کیونکہ عین ممکن ہے کہ جن احادیث میں آں موصوف کو تناقض نظر آتا ہو وہ باہم دگر متناقض نہ ہوں ، بلکہ ان کا تناقض فقط ظاہری نوعیت کا ہو، حقیقی نہ ہو، کیونکہ یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ احادیث کے پورے ذخیرہ میں ایسی کوئی دو صحیح حدیثیں موجود نہیں ہیں جو کہ باہم متناقض ہوں ۔ اس بارے میں تفصیلی بحث اوپر پیش کی جا چکی ہے ۔ پس معلوم ہوا کہ احادیث کے ردوقبول کا اصل معیار احادیث کا تناقض یا ہم آہنگی نہیں بلکہ صحت حدیث ہے۔

جہاں تک صوفیاء کی بے سروپا باتوں کا تعلق ہے تو بنیادی طور پر ان پر ''حدیث'' کا اطلاق ہی نہیں ہوتا، خواہ وہ قرآن وحدیث کے معروفات کے مطابق ہوں یا کہ مخالف، کیونکہ کسی فرد یا گروہ کا اپنے کسی قول کو ''حدیث'' کے نام سے پیش کر دینا ہی اس کو ''حدیث'' قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ رسول اللہ ﷺ سے نسلاً بعد نسلٍ اس کا منقول اور ثابت ہونا بھی ضرری ہے ــــ پس صوفیاء کے اقوال کی صداقت کو پرکھنے اور انہیں قرآن وسنت سے ممیّز کرنے کے لئے محدثین کے مقرر کردہ اصول ہی کفایت کرتے ہیں ۔ ان اصول پر مزید کسی خود ساختہ ''مجموعی نظام'' کی اصطلاح قطعاً بے سود اور غیر ضروری ہے۔

تیسرا بنیادی اصول: ''حدیث کی اصل زبان عربی ہے'' ــــ اور اس کا جائزہ

اس تیسرے بنیادی رہنما اصول کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''تیسرا اصول یہ ہے کہ حدیث کی زبان ٹکسالی عربی ہے۔ اگرچہ احادیث کی روایت، قرآن کے برعکس بیشتر، بالمعنی ہوئی ہے تاہم صحیح احادیث کی زبان کا ایک خاص معیار ہے جو بہت اعلی ہے۔ احادیث کی زبان دوسری چیزوں کی زبان سے بالکل مختلف ہے ۔ احادیث پر غور کرتے ہوئے اس معیار کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ احادیث کے مجموعے مدون ومرتب ہو گئے اور عہد روایت کے ایک خاص دور تک کی زبان ان میں محفوظ ہو گئی۔ بعد کے ادوار کی زبان بہرحال مختلف ہوتی جاتی ہے۔ ہر باب میں ان احادیث کو مقدم رکھنا چاہئے جو زبان کے اعتبار سے عہد نبوت وصحابہ کی زبان سے ہم آہنگ ہوں۔

حدیث کی لغوی ونحوی مشکلات کے حل میں ان فنون کے ماہرین ہی کی آراء معتبر سمجھی جائیں گی۔ زبان کی باریکیوں کے معاملہ میں مسلّم لغویوں اور نحویوں کا مقام بہرحال ارفع واعلی تسلیم کرنا ہو گا اور تحقیق کے دوران میں ان کی تعبیر اور رائے اوفق سمجھی جائے گی۔

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص:۵۳-۵۴

حدیث کے طالب علم کے لئے نہ صرف عہد نبوت وصحابہ کی زبان کی مہارت ضروری ہے، بلکہ اسے اس ذوق کی بھی مناسب تربیت فراہم کرنا ہوگی جس سے وہ اس زبان کو بعد کے ادوار کی زبان سے ممتاز کر سکے۔ اگر یہ چیز کسی کو حاصل نہ ہوگی تو اندیشہ ہے کہ وہ "الشیخ والشیخة...... الخ"، کو قرآن کی ایک آیت باور کرے گا حالانکہ قرآن کی ایک آیت تو درکنار اس کو ایک صاحب ذوق کے لئے حدیث ماننا بھی مشکل ہے۔ اس کی زبان بالکل عجمی فقہاء کی زبان ہے۔"(۱)

جناب اصلاحی صاحب کے اس تیسرے اصول کا جائزہ لینے سے قبل ہم یہاں حدیث کے لغوی مقام کے ضمن میں بھی چند باتیں عرض کرنا چاہتے ہیں:

۱- احادیث نبوی کا تمام تر ذخیرہ عربی زبان میں ہے اور اس کا انداز بیان جدید عربی بول چال سے قدرے مختلف ہے۔

۲- نبی ﷺ کے کلام میں فصاحت و بلاغت اپنے انتہائی عروج کو پہنچی ہوئی نظر آتی ہے بلکہ اگر آں ﷺ کو تمام اہل لغت، عرب عرباء اور فصحاء و بلغاء متقدمین کا امام کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ آپ کی زبان و بیان کی اسی خوبی کے باعث آں ﷺ کو افصح العرب کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔

آپ کے کلام کے اصل حسن کو صرف وہی شخص محسوس کر سکتا ہے جسے عربی لغت کے ساتھ علوم حدیث سے بھی گہرا شغف رہا ہو۔ ذیل میں ہم کلام نبوی کے محاسن سے متعلق عرب وعجم کے چند معروف محققین کے تاثرات پیش کرتے ہیں:

عربی زبان وادب کے مشہور ادیب اور نامور انشاء پرداز جاحظ کا قول ہے کہ:

"هوالكلام الذى قل عدد حروفه وكثر عدد معانيه وجل عن الصنعة ونز ه عن التكلف۔ استعمل المبسوط فى موضع البسط والمقصور فى موضع القصر وهجر الغريب الوحشي و رغب عن الهجين السوقى فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة ولم يتكلم إلا بكلام قد حف بالعصمة وشد بالتأئيد وبسر بالتوفيق . وهذا الكلام الذى ألقى الله المحبة عليه وغشاه بالقبول وجمع له بين المهابة والحلاوة وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام وهو مع استغنائه عن إعادته وقلة الحاجة إلى معاودته۔ لم تسقط له كلمة۔"(۲)

یعنی "آپ کے کلام میں حروف کم اور معانی زیادہ ہوتے ہیں۔ تکلف اور بناوٹ سے پاک ہوتا ہے۔

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص: ۵۱-۵۲

(۲) البیان والتبیین للجاحظ ۲/۱۴-۱۵، وکمافی اعجاز القرآن والبلاغة النبویہ لمصطفی صادق الرافعی، ص ۲۹۴-۲۹۵، مطبع رحمانیہ مصر ۱۹۶۲ء

جہاں بسط وتمثیل کا موقع ہوتا ہے وہاں آپ شرح وبسط سے کام لیتے تھے اور جہاں اختصار کا اقتضا ہوتا تھا وہاں مختصر بات کرتے تھے۔ اجنبی، نامانوس، مبتذل اور بازاری الفاظ کے استعمال سے پرہیز کرتے تھے۔ جو کچھ بھی فرماتے تھے، وہ حکمت کا انمول خزانہ ہوتا تھا اور عصمت وپاکیزگی اس پر چھائی ہوئی ہوتی تھی۔ ایسے ہی کلام کو اللہ محبوبیت ومقبولیت بخشتا ہے اور وہ وقار اور ہیبت کا حامل ہوتا ہے۔ مختصر اور قلیل ہونے کے باوجود اچھی طرح سمجھ میں آجاتا ہے، سننے والے کے سامنے اسے دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ اس میں کوئی لفظ ساقط نہیں ہوتا۔"

جاحظ مزید کہتا ہے کہ آں ﷺ اپنے فریق کو خاموش کرنے کے لئے وہ طریقہ اختیار کرتے تھے جو خود اس کے نزدیک معروف اور تسلیم شدہ ہو اور سچائی سے اس پر حجت قائم کرتے تھے اور حق کے ذریعہ اس پر فتح وغلبہ حاصل کرتے تھے۔ جاحظ کے اپنے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں، لکھتا ہے:

"ولازلت له قدم ولابارت له حجة ولم يقم له خصم ولاأفحمه خطيب بل يبد الخطب الطوال بالكلام القصير ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم ولايحتج إلا بالصدق ولا يطلب الفلج إلا بالحق ولايستعين بالخلابة ولا يستعمل المواربة ولا يهمز ولا يلمز ولا يبطئ ولايعجل ولايسهب ولايحصر ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا ولاأصدق لفظا ولا أعدل وزنا ولاأجمل مذهبا ولا أكرم مطلبا ولا أحسن موقعا ولاأسهل مخرجا ولا أفصح عن معناه ولا أبين عن فحواه من كلامه ﷺ۔"(۱)

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں:

"زبان کی فصاحت اور کلام کی بلاغت میں آپؐ کا درجہ بہت بلند تھا، اس کے ساتھ ہی آپؐ میں سلاست وجودت طبع، انوکھا انداز وایجاز بھی تھا۔ الفاظ کی فصاحت اور معانی کی صحت میں بھی آپؐ حد درجہ کمال پر فائز تھے۔ آپؐ کی گفتگو میں تکلف اور لفظوں میں تنافر نہیں ہوتا تھا۔ آپؐ کو جوامع الکلم اور بدائع حکم عطا کئے گئے تھے۔ آپؐ عرب کی مختلف زبانوں سے واقف تھے اور ہر قوم وقبیلہ سے اس کی اپنی زبان میں گفتگو فرماتے تھے اور پھر بھی سب سے ممتاز وفائق رہتے تھے۔"(۲)

مصطفیٰ صادق الرافعی فرماتے ہیں:

"إذا نظرت فيما صح نقله من كلام النبي ﷺ على جهة الصناعتين اللغوية والبيانية رأيته في الأولى مسدد اللفظ محكم الوضع جزل التركيب متناسب الأجزاء في

(۱) البیان والتبیین ۲/۱۴-۱۵

(۲) الشفاء للقاضی عیاض مع شرح نسیم الریاض للخفاجی ۱/۷۷-۴۷۹، مطبع عثمانیہ ترکی ۱۳۱۲ھ

تأليف الكلمات فخم الجملة واضح الصلة بين اللفظ ومعناه واللفظ وضريبه فى التأليف والنسق ثم لا ترى فيه حرفا مضطربا۔ ولا لفظة مستدعاة معناها أو مستكرهة عليه ولا كلمة غيرها أتم منها أداء للمعنى وتأتيا لسره فى الاستعمال ورأيته حسن المعرض بين الجملة واضح التفضيل ظاهر الحدود جيد الرصف متمكن المعنى واسع الحيلة فى تصريفه بديع الإشارة غريب اللمحة ناصح البيان ثم لا ترى فيه إحالة ولا استكراها ولاترى اضطرابا ولاخطلا ولا استعانة من عجز ولا توسعا من ضيق ولا ضعفا فى وجه من الوجوه۔"(۱)

سید محمود محمد شاکر فرماتے ہیں:

"وليس فى العربية من هذا النوع إلا معجزتان: إحداهما القرآن والأخرى ما صح من حديث الرسول ﷺ ففيهما وحدهما تبلغ الفكرة فى نفسها ثم بتعبيرها و ألفاظها ثم بشمول معانيها لجميع الحقائق الواشجة بها...... وبهذا كان القرآن معجزا لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وبمثله كان حديث الرسول ﷺ هو ذروة البلاغة البشرية التى تنقطع دونها أعناق الرجال۔"(۲)

اسی طرح قاضی احمد محمد شاکرؒ فرماتے ہیں:

"ولايفوتنك أن كلام النبى ﷺ هو مادة البلاغة العربية بعد القرآن الكريم ـــــ إذ كان ﷺ أفصح العرب وأبينهم كلاما۔"(۳)

اور ماہنامہ ''معارف'' (اعظم گڈھ) کے مدیر جناب ضیاء الدین اصلاحی صاحب اپنے ایک مضمون ''رسول اکرمؐ کی فصاحت و بلاغت اور آپ کے بعض موثر اسلوب صحیح بخاری کی بعض احادیث کی روشنی میں''، جو کہ جامعہ سلفیہ بنارس میں منعقد ہونے والے ''رابطہ ادب اسلامی'' کے دو روزہ مذاکرہ (۲۲-۲۳/اپریل ۱۹۹۳ء) میں پیش کیا گیا تھا، فرماتے ہیں:

''اس حیثیت سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ سرور دوعالم ﷺ کا کلام فصاحت و بلاغت کا درخشاں نمونہ اور ادبی حلاوت اور چاشنی سے معمور ہے۔ آپ کی زبان مبارک سے جو لفظ اور فقرہ بھی ادا ہوتا تھا وہ ادب و انشاء کی لطافت، رعنائی بیان اور حسن تعبیر کا ضامن اور بلاغت کی جان ہوتا تھا۔ اس کی تاثیر، دل نشینی، دل کشی اور دل آمیزی حد بیان سے باہر ہے۔ آپ کے مکتوبات، خطبے، احادیث مبارکہ، ارشادات عالیہ یہاں تک کہ آپ کی روزمرہ کی

---

(۱) اعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص: ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴ (۲) مقال المقتطف، ص: ۱۱۴-۱۱۵، مجریہ ماہ جولائی ۱۹۳۴ء

(۳) تعارف مفتاح کنوز السنۃ، ص: د

گفتگو بھی حشو وزوائد اور تکلف وتصنع سے پاک اور ماقلّ ودلّ ہوتی تھی۔ روانی وبرجستگی، سلاست، شگفتگی اور سادگی وپرکاری اس کا طرۂ امتیاز ہوتا تھا۔"(۱)

۳-لغوی اعتبار سے تمام مذکورہ محاسن کے لاکھ اعتراف کے باجود اس بارے میں وارد جن احادیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی جانب کی جاتی ہے، اصولاً یا تو وہ "موضوع" ہیں یا پھر "انتہا درجہ کی ضعیف۔" ان مشکوک الصحۃ اور ناقابل اعتماد احادیث میں سے چند بطور نمونہ ذیل میں پیش خدمت ہیں:

تحقیق حدیث

الف-"أنا أفصح العرب والعجم" یعنی "میں عرب وعجم میں فصیح ترین ہوں۔"

اسے علامہ صغانیؒ نے اپنی "موضوعات" میں ذکر کیا ہے اور فرماتے ہیں:

"وهذا من جنس اعتناء بعض الأغبياء الجهال والعوام الضلال۔"(۲)

ب-"أنا أفصح العرب بيد أني من قريش۔"

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:

"أورده أصحاب الغرائب ولا يعلم من أخرجه ولا إسناده۔"(۳)

ج-"أنا أعربكم أنا من قريش ولساني لسان بني سعد بن بكر۔"

اسے ابن سعد(۴) نے بطریق محمد بن عمر أخبرنا زكريا يحيى بن يزيد السعدي عن أبيه مرفوعا به روایت کیا ہے۔ مگر یہ سند تالف ہے۔ اس سند میں محمد بن عمر اصلاً واقدی ہے جو کہ کذاب ہے۔ علامہ سیوطی نے "الجامع الصغیر" میں ابن سعدؒ کی اس روایت کو وارد کیا ہے لیکن علامہ مناویؒ نے اس کی صحت پر کوئی کلام نہیں کیا۔ واقدی کے علاوہ زکریا بن یحیی اور اس کے باپ کے تراجم بھی تلاش بسیار کے باوجود کہیں نہیں مل سکے۔ علامہ محمد ناصر الدین الألبانی رحمہ اللہ نے اسے "موضوع" قرار دیا ہے۔(۵)

د-"قال علي رضي الله عنه : يا رسول الله إنك تكلم الوفود بكلام ــــ أو بلسان ــــ لا نفهم أكثره فقال: إن الله أدبني فأحسن تأديبي ونشأت في بني سعد بن بكر۔"

علامہ شمس الدین یوسف نے حضرت علیؓ کی اس حدیث کو کتاب "مرآۃ الزمان" میں بطول وارد کیا

---

(۱) ہفت روزہ الاعتصام لاہور ج ۴۶ عدد ۲۹، ص:۱۱ مجریہ ۲۲/ جولائی ۱۹۹۴ء بحوالہ معارف اعظم گڑھ

(۲) موضوعات الصغانی، ص:۳-۷۴

(۳) الاسرار المرفوعہ، ص:۷۱، المصنوع، ص:۶۰، کشف الخفاء ۱/ ۲۳۲، احیاء علوم الدین ۲/ ۳۴۶، الشفاء للقاضی عیاض ۱/ ۷۸، الدرر، ص:۳۷، تذکرۃ الموضوعات، ص:۸۷

(۴) الطبقات الکبریٰ لابن سعد ۱/ ۱۱۳

(۵) سلسلۃ الأحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ ۴/ ۱۸۵

ہے، اور جن طرق سے اس کی تخریج کی ہے ان سب کا مدار السدی عن ابی عمارة الحیوانی عن علی بن ابی طالب پر ہے۔ امام سخاویؒ فرماتے ہیں:

''عسکری نے ''الأمثال'' میں السدی عن ابی عمارہ عن علی رضی اللہ عنہ کی جہت سے اس کی روایت کی ہے لیکن اس کی سند نہایت ضعیف ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اپنے بعض فتاوی میں اس پر غرابت کا حکم لگانے پر اکتفا کی ہے لیکن معنوی اعتبار سے یہ صحیح ہے جیسا کہ ابن الاثیر نے خطبہ ''النہایہ'' وغیرہ میں اس کی حکایت کرتے ہوئے جزم اختیار کیا ہے۔''(۱)

علماء الأزہر میں سے شیخ عبداللہ محمد الصدیق بیان کرتے ہیں کہ:

''میں نے اس حدیث کو القطب الکبیر احمد الرفاعی کی طرف منسوب کتاب ''الأربعین'' میں باسناد ضعیف منداً پڑھا ہے لیکن اس کتاب کی نسبت منسوب الیہ تک صحیح نہیں ہے الخ۔''(۲)

ھ-" قال عمر: "یا رسول اللهﷺ کلنا من العرب فما بالك أفصحنا؟ فقال أتاني جبریل بلغة اسماعیل وغیرها من اللغات فعلمنی إیاها۔"

اس حدیث کو ابونعیم الاصبہانیؒ نے ''تاریخ أصبہان'' میں درج کیا ہے لیکن امام سخاویؒ فرماتے ہیں کہ ''اس کی سند بھی ضعیف ہے۔''(۳)

و-"أن أبابکرقال: یا رسول الله لقد طفت فی العرب و سمعت فصحاء هم فما سمعت أفصح منك فمن أدبك؟ قال أدبني ربي ونشأت فی بنی سعد۔"

اس کی تخریج ابن عساکرؒ نے بطریق محمد بن عبد الرحمان الزهري عن أبیه عن جده أن أبا بکربه کی ہے جیسا کہ علامہ سیوطیؒ نے ''الدرر''(۴) میں بیان کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے ''الجامع الصغیر'' میں بھی اس کو وارد کیا اور اس کی صحت بیان کی ہے۔ ابوسعید السمعانیؒ نے ''أدب الإملاء والاستملاء'' میں اس کی نسبت ابن مسعودؓ کی طرف بھی بیان کی ہے، لیکن امام سخاویؒ فرماتے ہیں:

"بسند منقطع فیه من لم أعرفه عن عبدالله أظنه ابن مسعودؓ۔"(۶)

ز-"أدبني ربي فأحسن تأدیبي"(ترجمہ: ''مجھے میرے رب نے اچھی طرح ادب سکھایا۔'')

اسے ثابت السرقسطی نے ''الدلائل'' میں جد محمد بن عبد الرحمٰن الزہری کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ علامہ سخاویؒ اس کی سند کو ''واہٍ'' قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

(۱) المقاصد الحسنۃ، ص:۲۹ — (۲) حواشی بر المقاصد الحسنہ، ص:۲۹
(۳) المقاصد الحسنہ، ص:۲۹ — (۴) الدرر المتناثرۃ للسیوطی، ص:۸
(۵) الجامع الصغیر، ص:۳۱۰، فیض القدیر للمناوی ۱/۲۲۴-۲۲۵ — (۶) المقاصد الحسنہ، ص:۲۹

"وبالجملة فهو كما قال ابن تيمية (۱)لا يعرف له إسناد ثابت."(۲)
علامہ محمد ناصر الدین الألبانی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو"ضعیف" قرار دیا ہے۔(۳)

ح-"أنا أفصح من نطق بالضاد."

علامہ محمد درویش الحوت بیروتیؒ فرماتے ہیں:

"اس کا معنی صحیح ہے لیکن یہ بے اصل ہے، جیسا کہ امام ابن کثیرؒ(۴) نے بیان کیا ہے۔اہل علم نے اپنی کتب میں اس کا تذکرہ کیا ہے حالانکہ یہ خطا ہے۔"(۵)

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

"اس کا معنی صحیح ہے لیکن یہ بے اصل ہے جیسا کہ ابن کثیرؒ اور ابن الجوزیؒ نے بیان کیا ہے۔میں کہتا ہوں: حیرت ہوتی ہے جلال الدین سیوطیؒ پر کہ جو جلیل القدر مقام پر فائز ہیں، مگر انہوں نے"شرح جمع الجوامع"میں اس کو بلا تنبیہ بیان کیا ہے اور اسی طرح شیخ زکریا نے بھی"شرح المقدمۃ الجزریہ"میں اسے بغیر تنبیہ کے ذکر کیا ہے۔"(٦)

مزید تفصیل کے لئے حاشیہ (۷) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

۴-اب جب کہ کلام رسول اللہ ﷺ کے جملہ محاسن اور اس کا اعجاز ہر خاص و عام پر خوب اچھی طرح واضح ہو چکا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہمارے درمیان احادیث نبوی ﷺ کے ذخیرہ کا غالب حصہ اپنی اصل حالت میں موجود ہے تو قرآن کریم پر تفکر وتدبر کرنے والے تمام اصحاب علم ودانش سے میں یہ سوال پوچھتا ہوں کہ آخر پھر کیا وجہ ہے کہ قرآن کریم کے معانی ومطالب کی تعیین میں اصحاب لغت کے کلام سے جس قدر فراخدلی کے ساتھ مدد لی جاتی ہے، اس قدر فراخ دلی کا مظاہرہ ان فصحاء وبلغاء کے حقیقی پیشوا (یعنی رسول اللہ ﷺ) کے کلام (احادیث نبوی کی طرف مراجعت) کے سلسلہ میں نہیں کیا جاتا، بلکہ اکثر وبیشتر تو یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ اگر کسی شخص کو آں ﷺ کا کلام ان اہل لغت کے کلام سے متصادم نظر آتا ہے تو آں ﷺ کے کلام کا منقول ہونا غیر صحیح خیال کرتے ہوئے اسے نہایت دیدہ دلیری کے ساتھ رد کر دیا جاتا ہے، فإنا للہ وإنا إلیہ راجعون۔

کیا یہ حیرت وتعجب کا مقام نہیں ہے کہ اہل لغت وشعرائے عرب وغیرہ کا کلام تو ہم تک صحیح وسالم پہنچا ہو، حالانکہ اس کی صحت روایت کا قطعی کوئی اہتمام نہیں کیا گیا ہے، لیکن حل لغات قرآنیہ کے بارے میں رسول اللہ

(۱) مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ۲/۳۳۶ (۲) المقاصد الحسنہ ،ص:۲۹-۳۰
(۳) سلسلۃ الأحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ ۱/۱۰۱-۱۰۲ (۴) البدایۃ والنہایۃ ۲/۲۷۲
(۵) أسنی المطالب ،ص:۹۳ (٦) الأسرار المرفوعہ ،ص۷۲، المصنوع ،ص:٦١
(۷) الغماز علی اللماز ،ص۵۹، تمییز الطیب ،ص:۴۱ تذکرۃ المشہورات للزرکشی ،ص۱٦۰، الأسرار المرفوعہ ،ص:۷۰، الفوائد المجموعہ ،ص:۳۲۷، کشف الخفاء ۱/۲۳۲، المقاصد الحسنہ ،ص:۹۵، احیاء علوم الدین ۲/۳٦۴، مناہل الصفا، بتخریج أحادیث الشفاء للسیوطی ،ص:۱۲ وغیرہ

ﷺ کا کلام، کہ جس کا محفوظ ہونا باب دوم: ''قرآن وسنت کا باہمی تعلق'' کے زیرعنوان واضح کیا جاچکا ہے، ہم تک صحیح حالت میں منتقل نہ ہوا ہو؟ افسوس ہوتا ہے ایسے اصحاب علم ودانش کی عقل پر جو رسول اللہ ﷺ کے کلام پر اصحاب لغت اور شعرائے عرب کے کلام کو ترجیح دیتے ہیں، فإنا لله وإنا إليه راجعون. حالانکہ یہ بات ناممکن نہیں کہ ''قاموس''، ''صراح'' اور ''صحاح'' جوہری وغیرہ میں غلط معانی درج ہوں یا دواوین وقصائد عربیہ میں بھی غلط معانی مستعمل ہو گئے ہوں۔ پس ایسے لوگوں کا اہل لغت اور شعرائے جاہلیت کے کلام کو غلطی سے مبرا سمجھنا عجب پر عجب ہے۔

اس ضمنی بحث کے بعد اب ہم جناب اصلاحی صاحب کے تیسرے بنیادی رہنما اصول کی طرف توجہ کرتے ہیں:

محترم اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا قطعاً درست ہے کہ ''حدیث کی اصل زبان ٹکسالی عربی ہے۔'' اور اس کا ''ایک خاص معیار ہے جو بہت اعلی ہے'' لیکن ''ٹکسالی عربی'' سے آں محترم کی مراد کیا ہے؟ قارئین کرام آں موصوف کے الفاظ ہی میں ملاحظہ فرمائیں:

''قرآن مجید جس زبان میں اترا ہے وہ نہ تو حریری و متنبی کی زبان ہے، نہ مصر وشام کے اخبارات ورسائل کی بلکہ وہ اس ٹکسالی زبان میں ہے جو امرؤالقیس، عمرو بن کلثوم، زہیر اور لبید جیسے شعراء اور قس بن ساعدہ جیسے بلند پایہ خطیبوں کے ہاں ملتی ہے۔''

یہی بات آں محترم ایک اور مقام پر یوں لکھتے ہیں:

''پہلا اصول یہ ہے کہ تفسیر کا اول ماخذ اس زبان کو بنایا جائے جس زبان میں قرآن مجید اترا ہے۔ میری مراد یہاں اس عام عربی زبان سے نہیں ہے جو عام طور پر لکھی اور بولی جاتی ہے۔ اس زبان کو قرآن مجید کی زبان سے بہت کم تعلق ہے۔ قرآن مجید جس عربی زبان میں اترا ہے وہ آپ کو مصر وشام کے رسائل یا وہاں کے مصنفین ومؤلفین کی کتابوں میں نہیں مل سکے گی، بلکہ اس کے لئے آپ کو امرؤالقیس، لبید، زہیر، عمرو بن کلثوم اور حارث بن حلزہ وغیرہ اور عرب کے خطبائے جاہلیت کے کلام کی طرف رجوع کرنا پڑے گا الخ۔''(۱)

ان منقولہ بالا عبارتوں میں اگرچہ محترم اصلاحی صاحب نے قرآن مجید کی بلند پایہ عربیت کا تعارف کروایا ہے لیکن چونکہ دور جاہلیت کے شعراء وخطباء کے کلام کو آں جناب ''ٹکسالی زبان'' سے تعبیر کرتے ہیں اس لئے ''حدیث کی اصل زبان ٹکسالی عربی'' ہونے سے بھی آں محترم کی مراد یقیناً یہی سمجھی جائے گی کہ احادیث نبوی کی زبان دور جاہلیت کے شعراء وخطباء کے کلام سے ملتی جلتی ہے ـــــ راقم جناب اصلاحی صاحب کی اس رائے سے

---

(۱) مبادئ تدبر قرآن، ص:۱۹۱-۱۹۲

پوری طرح متفق نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم کا لغوی اعجاز بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے نہ تو حریری و متنبّی کی زبان میں نازل فرمایا ہے اور نہ امرؤالقیس، عمرو بن کلثوم، زہیر، لبید اور حارث بن حلزہ وغیرہ جیسے عرب شعراء وخطباء کی زبان میں ـــــ عرب شعراء وخطباء جاہلیت کے کلام کا یہ مقام کہاں کہ وہ قرآن کریم کی فصاحت و بلاغت اور دیگر لغوی محاسن کا مقابلہ اور ہمسری کر سکے ـــــ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آں موصوف قرآن کریم کے محاسن کا صحیح طور پر ادراک کرنے سے قاصر رہے ہیں، ورنہ ہرگز یہ نہ فرماتے کہ قرآن کریم جس زبان میں اترا ہے وہ عرب شعراء وخطبائے جاہلیت کے ہاں ملتی ہے۔ اس بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ متأخرین کے مقابلہ میں ان قدیم عرب شعراء وخطباء کے کلام میں محاسن قرآن کی کچھ جزوی جھلک ضرور ملتی ہے۔

چونکہ حدیث نبوی بھی وحی الٰہی کی ایک قسم ہے، جیسا کہ باب اول: ''حدیث کا تعارفی خاکہ (عنوان: سنت نبوی بھی وحی پر مبنی ہے)'' کے تحت بیان کیا جاچکا ہے، لہٰذا قرآن کی طرح اس کے اعجاز و محاسن کا مقابلہ بھی کسی شاعر یا خطیب کے کلام سے نہیں کیا جاسکتا۔ کلام نبوی کے محاسن سے متعلق چند عرب و غیرعرب محققین کی آراء ہم نے اوپر پیش کی ہیں جنہیں دیکھ کر کوئی بے عقل ہی اصلاحی صاحب کی یہ بات تسلیم کرے گا کہ حدیث کی اصل زبان ٹکسالی عربی (یعنی عرب شعراء وخطباء جاہلیت کی زبان) ہے۔

آگے چل کر اصلاحی صاحب نے احادیث کی صحت کو پرکھنے یا ان کے مابین ترجیح کے لئے ایک نیا معیار یہ بیان کیا ہے کہ ''ہر باب میں ان احادیث کو مقدم رکھنا چاہئے جو زبان کے اعتبار سے عہد نبوت و صحابہ کی زبان سے ہم آہنگ ہوں'' ـــــ لیکن آں محترم نے اپنے اس معیار کے اصول و ضوابط پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے بلکہ اسے محض ذوق کے ساتھ معلق چھوڑ دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''حدیث کے طالب علم کے لئے نہ صرف عہد نبوت و صحابہ کی زبان کی مہارت ضروری ہے، بلکہ اسے اس ذوق کی بھی مناسب تربیت فراہم کرنا ہوگی جس سے وہ اس زبان کو بعد کے ادوار کی زبان سے ممتاز کر سکے۔''

تقریباً یہی بات جناب اصلاحی صاحب نے قرآن کی تفسیر میں پیش آنے والی مشکلات کے حل کے لئے قدیم عربیت کا ذوق پیدا کرنے کی طرف زور دیتے ہوئے یوں لکھی ہے:

''...... جو شخص قرآن کی زبان کے ایجاز و اعجاز کا اندازہ کرنا چاہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ دور جاہلیت کے شعراء و ادباء کے کلام کے محاسن و معائب کے سمجھنے کا ذوق پیدا کرے۔''

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''پہلا اصول یہ ہے کہ تفسیر کا اول ماخذ اس زبان کو بنایا جائے جس زبان میں قرآن مجید اترا ہے...... اس کے لئے آپ کو امرؤالقیس، لبید، زہیر، عمرو بن کلثوم اور حارث بن حلزہ وغیرہ اور عرب کے خطبائے جاہلیت

کے کلام کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور اس کلام کی آپ کو اس حد تک ممارست بہم پہنچانی پڑے گی کہ آپ اس کے اصلی و نقلی میں امتیاز کر سکیں، اس کے اسالیب و محاورات کو اچھی طرح سمجھ سکیں، اس کے حسن و قبح کو معین کر سکیں، اس کے انداز ایجاز و اطناب کو معلوم کر سکیں، اس کی تلمیحات و اشارات سے محفوظ ہو سکیں......الخ"(۱)

یہ درست ہے کہ دور جاہلیت کے شعراء و ادباء کے کلام سے قرآن و حدیث کی لغت کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے لیکن اس کے لئے بنیادی شرط یہ ہے کہ ان کے کلام سے اخذ شدہ مفہوم کسی قرآنی آیت یا صحیح حدیث کے مدلول کی نفی نہ کرتا ہو ـــــ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی کلام کے متعلق قطعی طور پر یہ کیسے فیصلہ کیا جا سکے گا کہ وہ واقعی دور جاہلیت کے شعراء یا خطباء کا ہی کلام ہے؟ جبکہ خود اصلاحی صاحب کو ان کے کلام میں منحول، الحاقی اور منسوب کردہ کلام کی آمیزش کا اعتراف ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"اگرچہ اس بات میں شبہ نہیں کہ زمانۂ جاہلیت کے شاعروں اور خطیبوں کے کلام کا بڑا حصہ دست برد زمانہ کی نذر ہو گیا لیکن پھر بھی اتنا ذخیرہ موجود ہے کہ اصل مقصد کے لئے کفایت کرتا ہے۔ پچھلے پچاس سال میں بہت سے ایسے دواوین شائع ہو چکے ہیں جو پہلے ناپید تھے۔ شعراء کے کلام کے ایسے مجموعے بھی اب دستیاب ہیں جن میں کلام عرب کا بڑا ذخیرہ موجود ہے، اگرچہ ان کے اندر منحول کلام بھی شامل ہے لیکن عربیت کا ذوق رکھنے والے آسانی سے ان کے خالص اور منحول میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ خطبائے جاہلیت کے جواہر ریزوں کے لئے پہلے جاحظ، مبرد اور ابن حدید وغیرہ کی کتابوں کی خوشہ چینی کرنی پڑتی تھی، اب یہ خطبات الگ شائع کر دئے گئے ہیں۔ غرض طالب اور قدر دان کے لئے تربیت ذوق کا کافی سامان موجود ہے۔ ضرورت ہمت اور شوق کی ہے۔"(۲)

ان سطور میں آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اصلاحی صاحب نے دور جاہلیت کے شعراء و ادباء کے غیر مستند کلام میں امتیاز کے لئے کوئی ٹھوس اصول یا ضابطہ بیان نہیں کیا ہے بلکہ ساری تحقیق کا محور و مرکز ذوق کو قرار دیا ہے، اور تربیت ذوق کے لئے بھی انہی کتب کے مطالعہ کا مشورہ دیا ہے جن میں کہ اصل کے ساتھ الحاقی مواد موجود ہے۔ پس ان کے مطالعہ سے جو ذوق پیدا ہوگا وہ اصل و منحول کے مابین تمیز کرنے میں کیوں کر معاون ثابت ہو سکے گا؟ کیا خوب کہا ہے کسی شاعر نے۔

تداويت عن ليلى بليلى من الهوى　　　كما يتداوى شارب الخمر بالخمر

پھر اصلاحی صاحب نے خطبائے جاہلیت کے جواہر ریزوں کی طلب و حصول کے لئے جن کتب و دواوین کے مطالعہ کا مشورہ دیا ہے ان تمام کتب میں الحاقی اور منحول کلام کی آمیزش کے علاوہ ایک بڑی خرابی یہ بھی ہے کہ ان میں سے اکثر معتزلہ اور شیعہ علماء کی تصانیف ہیں جو جعلسازی اور دروغ گوئی میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے، جیسا

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص: ۱۹۱-۱۹۲　　(۲) مقدمہ تفسیر تدبر قرآن

کہ باب ہفتم کے تحت واضح کیا جا چکا ہے۔ جس شخص کو عربی ادب سے ذرا سا بھی مس رہا ہے وہ بخوبی جانتا ہے کہ ''نہج البلاغہ'' نامی کتاب کہ جسے حضرت علیؓ کے خطبات کا مجموعہ بیان کیا جاتا ہے، ایک شیعہ عالم شریف رضی کی تصنیف ہے اور اس کا بیشتر حصہ خود اسی مصنف کا وضع کردہ ہے ___ جب حضرت علیؓ سے منسوب کر کے کوئی کتاب اس وقت لکھی جا سکتی ہے جبکہ اس کے مصنف کو اس بات کا علم ہو کہ اس کی اسناد کے بارے میں چھان بین کی جا سکتی ہے، مگر اس کے باوجود وہ نہایت دیدہ دلیری کے ساتھ اسے مرتب کرے تو دور جاہلیت کے ان دواوین کا کیا حال ہوگا جن کے مرتبین کو اس بات کا کوئی خدشہ بھی نہ تھا کہ کبھی کوئی ان سے اس کی سند بھی طلب کر سکتا ہے؟ پس جاہلی شعراء و ادباء کے کلام کے اصل ہونے کا یقین کرنا خود اپنے آپ کو دھوکہ میں رکھنا ہے۔

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ جناب اصلاحی صاحب نے اصل اور الحاقی کلام میں تمیز کیلئے ''عربیت کا ذوق'' پیدا کرنے پر زور دیا ہے۔ عربیت کا ذوق پیدا کرنے کے مجوزہ وسائل پر تو بحث ہو چکی ہے، اب اس پہلو پر بھی غور فرمائیں کہ اگر ''ذوق'' کو اس بارے میں فیصلہ کن شئ تسلیم کر لیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ آخر کس کا ذوق فیصل ہوگا؟ چونکہ ہر شخص کا ذوق مختلف نوعیت کا ہوتا ہے، لہٰذا عین ممکن ہے کہ کسی شخص کا ذوق جاہلی شعراء کے کسی قطعہ کو اصل قرار دے لیکن دوسرے شخص کا ذوق اسی قطعہ کو الحاقی اور منخول بتائے۔ ناقدین ادب کے کلام میں ایسے اختلافات کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں تو کیا ایسی صورت میں ہر شخص کو اپنے اپنے ذوق کے مطابق فیصلہ کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے؟

اس سلسلہ میں راقم کی ناقص رائے یہ ہے کہ جناب اصلاحی صاحب نے حسب منشا قرآن کی تفسیر و تاویل کرنے اور احادیث کو قبول و رد کرنے کے لئے ذوق کا یہ راستہ کھلا رکھا ہے۔ اگر ان میں سے کوئی چیز ان کی مرضی و منشا کے موافق ہوئی تو کہہ دیا کہ یہ چیز ذوق سے مطابقت رکھتی ہے، پس اصل کلام ہے۔ اگر وہ حسب منشا نہ ہوئی تو خلاف ذوق کہہ کر اسے منخول، الحاقی، متغیر یا غیر محفوظ قرار دے دیا۔ کون ہے جو آنجناب کے اس ذوق کو چیلنج کر سکے؟

محترم اصلاحی صاحب کے نزدیک تفسیر قرآن اور تدبر حدیث کے لئے دور جاہلیت کی لغت کس قدر معاون ہو سکتی ہے، اس پر تبصرہ تو ہم نے پیش کر دیا، اب قارئین کرام ہی فیصلہ فرمائیں کہ حدیث و سنت جو اسانید صحیحہ سے مروی ہیں اور صحت و حفاظت کے اعلیٰ معیار پر پوری اترتی ہیں وہ تو اصلاحی صاحب کے نزدیک ''ظنی'' قرار پاتی ہیں یعنی ''ان کی صحت کی طرف سے پورا اطمینان (نہیں) ہوتا'' (۱) ___ لیکن دور جاہلت کے شعراء و ادباء کا کلام قطعی بے سند اور الحاقی ہونے کے باوجود بھی طمانیت کا سامان بہم پہنچاتا ہے، فإنا لله وإنا إليه راجعون، یہ بات کیوں کر درست ہو سکتی ہے؟

---

(۱) مقدمہ تفسیر تدبر قرآن

جہاں تک "الشیخ والشیخة...... الخ" کے متعلق اصلاحی صاحب کا یہ دعویٰ ہے کہ ـــــ ''اس کی زبان بالکل عجمی فقہاء کی زبان ہے'' ـــــ تو جاننا چاہئے کہ یہ دعویٰ بھی قطعاً لغو اور بے بنیاد ہے۔ اصل بات وہی ہے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے، یعنی جو چیز آں جناب کی مخصوص فکر و منشا کے موافق ہوئی اسے ذوق کے مطابق قرار دے دیا اور جو چیز حسب منشاء نہ ہوئی اسے خلاف ذوق بتا کر الحاقی یا متخول قرار دے دیا۔ اگر ہمارا یہ قول درست نہیں تو ہم آں محترم سے درخواست کریں گے کہ اس کی زبان کا ''بالکل عجمی فقہاء کی زبان'' ہونا بدلائل ثابت کر دکھائیں۔

جہاں تک محترم اصلاحی صاحب جیسے کسی صاحب ذوق کے لئے "الشیخ والشیخة الخ" کو قرآن کی آیت تو درکنار حدیث ماننے میں بھی مشکل درپیش ہونے کا تعلق ہے تو اس بارے میں راقم آں موصوف کو معذور ہی سمجھ سکتا ہے۔ کسی چیز کا بلا دلیل انکار کرنا اس کی حقیقت کو نہیں بدل دیتا بلکہ خود انکار کرنے والے کے قصور فہم کی علامت ہوتا ہے۔ "الشیخ والشیخة الخ" پر تفصیلی بحث باب دوم: ''قرآن وسنت کا باہمی تعلق (عنوان: تخصیص عموم قرآن کے متعلق اصلاحی کے نظریات کا جائزہ)'' کے تحت گزر چکی ہے، لہٰذا ہم یہاں اعادہ سے گزیر کرتے ہیں، البتہ محترم اصلاحی اور جناب سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحبان کے درمیان فکری یکسانیت واضح کرنے کے لئے جناب مودودی صاحب کا ایک اقتباس نقل کرتے ہیں:

''بلاشبہ یہ بات متعدد روایات میں آئی ہے کہ آیت رجم قرآن کی آیت تھی لیکن مجھے اس بات کو قبول کرنے میں جن وجوہ سے تأمل ہے وہ یہ ہیں:

۱- جن روایات میں اس آیت کا ذکر آیا ہے ان کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کے الفاظ میں نمایاں اختلاف ہے۔ کسی میں...... البتہ کا لفظ ہے اور کسی میں نہیں ہے۔ کسی میں البتہ پر آیت ختم ہوگئی۔ کسی میں البتہ کے بعد ''نکالا من الله والله عزیز حکیم" کے الفاظ ہیں اور کسی میں اس کے بجائے "بماقضیا من اللذة" کے الفاظ۔ اگر یہ واقعی قرآن کی آیت تھی، لوگوں کو یاد تھی اور سزائے رجم کے حق میں نص کی حیثیت رکھتی تھی تو اس کے الفاظ نقل کرنے میں یہ اختلاف کیسا ہے؟

۲- سنت سے جو حکم بتواتر معنی ثابت ہے وہ کچھ اور ہے اور آیت کے صریح الفاظ سے جو حکم نکلتا ہے وہ کچھ اور۔ سنت سے جو چیز ثابت ہے وہ تو یہ ہے کہ شادی شدہ مرد یا عورت جب زنا کا ارتکاب کرے تو اسے رجم کیا جائے خواہ وہ جوان ہو یا سن رسیدہ بخلاف اس کے آیت سے جو حکم نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ بوڑھے مرد اور بوڑھی عورت سے جب زنا کا صدور ہو تو اس کو رجم کیا جائے۔ خواہ وہ شادی شدہ ہو یا نہ ہو۔ اس طرح یہ روایات سنت ثابتہ قطعیہ کے خلاف پڑتی ہیں۔ اس مشکل کو رفع کرنے کے لئے بعض بزرگوں نے شیخ کو ثیب اور شیخہ کو ثیبہ کا ہم معنی قرار دینے

کی کوشش کی ہے لیکن یہ قطعاً ایک من مانی تاویل ہے۔عربی زبان کی لغت،محاورات، استعمالات حتیٰ کہ استعارات وکنایات تک میں اس امر کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ شیخ اور شیخہ کے الفاظ سے شیب اور شیبہ مراد لئے جا سکیں۔

۳-خود آیت کے الفاظ 'الشیخ والشیخة إذا زنیا فارجموهما البتہ قرآن کے معیار فصاحت سے اس قدر فروتر ہیں کہ ذوق زبان یہ باور نہیں کرتا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ الفاظ قرآن میں نازل فرمائے ہوں گے۔

۴-کوئی مرفوع روایت ایسی موجود نہیں ہے جو یہ بتاتی ہو کہ نبی ﷺ نے اس کی تلاوت منسوخ کرنے اور مصحف سے اس کو خارج کردینے یا اس میں درج نہ کرنے کا حکم دیا ہو......

۵............

۶-جس مقدمہ میں حضورؐ نے یہ فرما کر رجم کا فیصلہ کیا تھا کہ ''بخدا میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا۔اس میں کہیں یہ مذکور نہیں ہے کہ حضورؐ نے آیت الشیخ والشیخة کا حوالہ دیا ہو اور فرمایا ہو کہ یہ ہے کتاب اللہ کا فیصلہ اور اس کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہے مگر اس کا حکم باقی ہے لہذا حضورؐ کا مذکورہ بالا ارشاد لازماً اسی آیت کی طرف اشارہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔اس کی یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ کتاب اللہ کی رو سے چونکہ آپ حاکم مجاز تھے اس لئے آپ کا فیصلہ کتاب اللہ ہی کا فیصلہ ہے اور اس کی یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ یہودیوں کے مقدمہ میں آپ نے توراۃ کے مطابق رجم کا جو حکم دیا تھا اس کی توثیق بعد میں اللہ تعالیٰ نے خود قرآن مجید میں فرمادی تھی۔

۷-زنا بعد احصان کے لئے رجم کا قانون اپنے ثبوت کے لئے اس آیت کا محتاج نہیں ہے۔اسے ثابت کرنے کے لئے بجائے خود یہ بات ہی کافی ہے کہ نبی ﷺ نے یہ حکم بیان فرمایا اور متعدد مقامات میں اس کے مطابق فیصلہ کیا پھر آپ کے بعد خلفائے راشدین اسی پر عمل کرتے رہے اور ان کے بعد تمام فقہاء اور محدثین اس پر متفق رہے۔یہ چیز جب ایک قانون کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے پھر ایک ایسی منسوخ التلاوۃ آیت ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے جو اگر ثابت ہو بھی ہو جائے تو اس قانون کے لئے حجت نہیں بن سکتی۔اس لئے کہ یہ آیت رجم کی علت بڑھاپے میں زنا کے ارتکاب کو قرار دے رہی ہے اور جس قانون کے لئے اس کو حجت ٹھہرایا جاتا ہے اس میں علت رجم شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا ارتکاب کرنا ہے۔

۸-یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس آیت کی صرف تلاوت منسوخ ہوئی ہے اور اس کا حکم باقی رہ گیا ہے کیونکہ جو حکم باقی رہا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ بوڑھا اور بوڑھی اگر غیر شادی شدہ بھی ہوں تو رجم کئے جائیں بلکہ باقی رہنے والا حکم اس کے بالکل برعکس یہ ہے کہ غیر شادی شدہ مجرم اگر بوڑھا بھی ہو تو کوڑوں کی سزا کا مستحق ہے اور شادی شدہ مجرم اگر جواں بھی ہو تو اسے رجم کرنا چاہیۓ۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن ھمام کی یہ رائے بھی قابل غور ہے جسے علامہ آلوسی نے ''روح المعانی (جلد

۱۸/۱۷) میں نقل کیا ہے:

"یہ کہنا کہ (زانی محصن کے حق میں سورۂ نور کی آیت ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ کے حکم کو) منسوخ کرنے والی چیز سنت قطعیہ ہے، زیادہ صحیح ہے بہ نسبت اس کے کہ آیت مذکورہ (الشيخ والشيخة) کو اس کا ناسخ قرار دیا جائے اس لئے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت نہیں ہے کہ یہ آیت قرآن میں نازل ہوئی تھی پھر اس کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔ اگر حضرت عمرؓ نے خطبہ میں اس کا ذکر کیا اور لوگ خاموش رہے (جیسا کہ روایات میں بیان کیا جاتا ہے) تو یہ اس کا قطعی ثبوت نہیں ہے کیونکہ اجماع سکوتی کا حجت ہونا مختلف فیہ ہے۔ اور وہ حجت ہو بھی تو ہم قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ تمام مجتہد صحابہ اس موقع پر موجود تھے۔ پھر اس امر میں بھی کوئی شک نہیں کہ حضرت عمرؓ کی طرف اس روایت کی نسبت بھی ظنی ہے اور یہی وجہ ہے، واللہ اعلم کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب شراحہ کو جلد اور رجم کی سزا دی تو کہا کہ میں نے اس کو کتاب اللہ کے مطابق کوڑے لگوائے ہیں اور سنت رسول اللہ کے مطابق رجم کرایا ہے اس قول میں حضرت علیؓ نے رجم کے لئے منسوخ التلاوت آیت قرآنی کو حجت میں پیش نہیں فرمایا۔"

رہا نسخ تلاوت مع بقاء الحکم کا مسئلہ تو اس میں شک نہیں کہ علماء اصول نسخ کی اس قسم کا ذکر کرتے ہیں مگر میں اعتراف کرتا ہوں کہ انتہائی غور کرنے پر بھی میں اس مسئلے کو نہیں سمجھ سکا ہوں الخ۔" (۱)

جناب اصلاحی اور مودودی صاحبان کے درمیان فکری ہم آہنگی قارئین کرام نے ملاحظہ فرمائی، اب ہم اصل موضوع کی طرف لوٹتے ہیں۔

حدیث کے اس تیسرے بنیادی اصول کے تحت محترم اصلاحی صاحب ایک مقام پر حدیث کی لغوی ونحوی مشکلات کے حل کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: ـــــ "حدیث کی لغوی ونحوی مشکلات کے حل میں ان فنون کے ماہرین کی آراء معتبر سمجھی جائیں گی۔ زبان کی باریکیوں کے معاملہ میں مسلم لغویوں اور نحویوں کا مقام بہرحال ارفع واعلیٰ تسلیم کرنا ہوگا اور تحقیق کے دوران میں انکی تعبیر اور رائے اوفق سمجھی جائے گی" ـــــ یہ درست ہے کہ حدیث کی لغوی ونحوی مشکلات کے حل میں ان فنون کے ماہرین کی آراء سے مدد لی جائے گی لیکن محض ان کی تعبیر اور رائے کو اوفق سمجھنا درست نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کا ظاہری مطلب کیا ہوسکتا ہے؟ اگر کسی مقام پر اسے سمجھنے میں دشواری درپیش ہو تو اس بارے میں خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ کرام کے اقوال یا اعمال یا ان کی فہم کی طرف رجوع کیا جائے گا کہ یہ وہی طبقہ تھا جو براہ راست رسول اللہ ﷺ کا مخاطب تھا اور آپ کے مقصد ومنشاء کو ان لغویوں اور نحویوں کے مقابلہ میں بدرجہا بہتر طریقہ پر سمجھتا تھا۔

---

(۱) رسائل ومسائل ۳/۴۳-۴۸

اگر خلفاء وصحابہ کے اقوال واعمال میں رہنمائی نہ مل سکے تو پھر تابعین وتبع تابعین کے اقوال واعمال میں اس کا حل تلاش کیا جائے گا اور اسی کے مطابق حدیث نبوی کی مشکلات کو حل کیا جائے گا، کہ لغویوں اور نحویوں کا مقام بہر حال ان اسلاف سے بہت فروتر ہے۔ اسلاف کی رائے کو وقعت نہ دے کر لغویوں اور نحویوں کی رائے اور تعبیر کو صرف وہی شخص ارفع اوفق سمجھ سکتا ہے جو حدیث کو دین نہیں بلکہ صرف ادب کا ایک شہ پارہ سمجھتا ہو۔

چوتھا بنیادی اصول: ''کلام کے عموم وخصوص، موقع ومحل اور خطاب کا فہم ضروری ہے''۔۔۔۔اور اس کا جائزہ

اس بنیادی رہنما اصول کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

چوتھا اصول یہ ہے کہ قرآن کی طرح حدیث کے فہم میں بھی کلام کے عموم وخصوص، اس کے موقع ومحل اور اس کے خطاب کو سمجھنا ضروری ہے۔

عموم وخصوص کے تحت، احادیث پر غور وفکر کے دوران میں یہ سمجھنا ضروری ہوگا کہ کہاں بظاہر کلام عام ہے، لیکن اس سے مراد خاص ہے۔ علی ہذا القیاس کہاں بظاہر کلام خاص ہے، لیکن اس سے مراد عام ہے۔ ہمارے علمائے فن اس پر بحث کرتے ہیں، لیکن ہے یہ چیز مشکل۔ اسی طرح فہم حدیث کے لئے کلام کے موقع ومحل کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا بڑا اہم ہے۔ اس کے ادراک میں اگر چوک ہو جائے تو بڑے پیچیدہ سوالات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور لاطائل بحثیں چھڑ جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر 'الأئمة من قریش' (خلفاء قریش میں سے ہوں گے) والی مشہور روایت ہے۔ اس کے موقع ومحل کو سمجھنے میں صدر اول کے بعد کے دور کے بیشتر اصحاب علم نے شدید غلطی کی ہے۔ وہ حدیث کے ظاہر الفاظ سے اس مغالطے میں مبتلا ہو گئے کہ مسلمانوں میں خلفاء صرف قریش میں سے ہوں گے۔ حالانکہ اگر اس کلیہ کو مان لیا جائے تو اسلام اور برہمنیت میں کم از کم سیاسی نظام کی حد تک، کوئی فرق نہیں رہ جائے گا۔ جب کہ اسلام نے اس برہمنیت سے سیاسی نظام کو سب سے پہلے پاک کیا۔

اس مغالطے کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کا موقع ومحل ٹھیک طرح سے نہیں سمجھا گیا۔ یہ حدیث ہمیشہ کے لئے قریش کی سیاسی برتری کے بیان کے لئے نہیں آئی ہے، بلکہ اس نزاع کے فیصلہ کے لئے آئی ہے جو اس وقت انصار کے ایک گروہ کے ذہن میں موجود تھی کہ آنحضرت ﷺ کے بعد ملت کی قیادت کے حق دار، اپنی دینی خدمات کی بنا پر، وہ ہیں نہ کہ قریش۔ اگرچہ نزاع صرف ایک گروہ کے ذہن تک محدود تھی، لیکن اس کے اثرات وقتاً فوقتاً ظاہر ہوتے رہتے تھے۔ اندیشہ تھا کہ آپ کے بعد یہ کسی بڑے فتنہ کی صورت نہ اختیار کر لے، اس وجہ سے حضورؐ نے اپنی حیات مبارک میں یہ فیصلہ فرما دیا کہ اس دور کے عرب قریش کے علاوہ کسی اور کی قیادت وسیادت تسلیم

نہیں کریں گے۔لہذا مسلمانوں کے امراءقریش میں سے ہوں۔آپ کے اس فیصلہ نے اس نزاع کے طے کرنے میں بڑی مدد دی جو آپ کی وفات کے بعد انصار ومہاجرین کے درمیان ثقیفہ بنی ساعدہ میں اٹھ کھڑی ہوئی تھی۔ حضورؐ کے اس فیصلہ کی نوعیت ایک وقتی نزاع کے فیصلہ کی تھی اور اس کی بنیاد قریش کی موجود الوقت سیاسی برتری پر تھی، نہ کہ ہمیشہ کے لئے خاندانی فضیلت پر۔

آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد کا موقع ومحل نہ سمجھنے سے جس قسم کی گمراہیاں پیدا ہوئیں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اسی کو سامنے رکھ کر عصر حاضر کی ایک جماعت کے امیر صاحب نے یہ فتوی دے ڈالا کہ اگر اسلام کا کوئی حکم حکمت عملی کے تقاضوں کے منافی نظر آئے تو امیر جماعت اس کو تبدیل کر سکتا ہے۔اس کی دلیل انہوں نے یہ دی کہ اگرچہ مساوات اسلام میں ایک مسلم ضابطہ ہے، لیکن خلافت کے معاملہ میں حضورؐ نے اس کو حکمت عملی کے منافی پایا اس وجہ سے "الأئمة من قريش" کا اعلان کر کے اس ضابطہ کو منسوخ کردیا۔"(۱)

محترم اصلاحی صاحب کے ساتھ جناب سید ابوالاعلی مودودی صاحب بھی اس اصول کے قائل رہے ہیں، چنانچہ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"بسا اوقات آدمی ایک خاص ماحول میں خاص موقع ومحل پر ایک بات کہتا ہے جو اپنی جگہ بالکل صحیح ہوتی ہے، لیکن جب وہی بات اپنے محل سے الگ کر کے نقل کی جاتی ہے تو اس کی شکل کچھ اور ہی بن جاتی ہے اور اس سے ایسے معنی نکل آتے ہیں جو خود قائل کے منشا کے بالکل خلاف ہوتے ہیں۔ایسا ہی معاملہ اس معنی کی احادیث کے ساتھ بھی پیش آیا ہے جس کا آپ نے ذکر کیا ہے۔حتی کہ اس غلط فہمی میں پڑ کر فقہائے اسلام کے ایک بڑے گروہ نے خلافت کے لئے منجملہ اور شرائط کے قرشیت کو بھی ایک قانونی شرط قرار دے لیا، حالانکہ نبی ﷺ کا منشا کچھ اور تھا.........پس نبی ﷺ نے جو کچھ فرمایا تھا وہ قانونی حیثیت سے نہ تھا کہ از روئے شرع خلیفہ کو قریشی ہونا چاہئے اور غیر قرشی کو خلافت کا حق ہی نہیں ہے بلکہ وہ عملی سیاست کے لحاظ سے ایک ہدایت تھی اور ساتھ ہی آپ نے یہ پیشین گوئی بھی کر دی تھی کہ جب تک قریش اپنے اخلاق بلند رکھیں گے اور فی الجملہ دین کی علمبرداری کرتے رہیں گے اور ان میں دو آدمی بھی مردان کار پائے جائیں گے ریاست انہی کو حاصل رہے گی۔"(۲)

ان سطور میں آں محترمین کا یہ فرمانا درست ہے کہ قرآن کریم کی طرح حدیث نبوی کے فہم میں بھی کلام کے عموم وخصوص، اس کے موقع ومحل اور طرز خطاب کو سمجھنا ضروری ہے لیکن کسی "عام" کلام کی "تخصیص" کے لئے کسی ٹھوس دلیل کا موجود ہونا ضروری ہے، محض قیاس یا احتمال کی بنیاد پر کسی خاص کو عام پر یا عام کو خاص پر محمول کرنا انتہائی خطرناک نتائج کا باعث ہوسکتا ہے۔

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص:۵۲-۵۳ (۲) رسائل ومسائل ۱/۶۵-۶۶

اس بارے میں بعض رہنما اصول باب دوم: ''قرآن وسنت کا باہمی تعلق'' کے تحت بیان کئے جا چکے ہیں۔ اس ضمن میں ان اصول کو بہر صورت مدنظر رکھنا ناگزیر ہے۔ ذیل میں ہم ان میں سے چند منتخب اصول قارئین کی سہولت کے پیش نظر یہاں پیش کرتے ہیں:

۱- ظاہر عموم پر عمل لازم ہے حتیٰ کہ دلیل اس کی تخصص پر دلالت کرتی ہو۔(۱)

۲- عموم کی بلا دلیل تخصیص جائز نہیں ہے۔(۲)

۳- تخصیص احتمال سے ثابت نہیں ہوتی۔(۳)

۴- تخصیص نسخ کے دعویٰ سے اولیٰ ہے۔(۴)

۵- عموم پر بقا اصل ہے حتیٰ کہ خصوص ثابت ہو جائے۔(۵)

۶- خصائص قیاس سے ثابت نہیں ہوتے۔(۶)

اس ضمنی تمہید کے بعد ہم محترم اصلاحی صاحب کی ان پیش کردہ احادیث کا جائزہ لیتے ہیں جن کے ''موقع ومحل'' کو بقول ان کے ''ٹھیک طرح سے نہیں سمجھا گیا ہے۔''

خلفاء کا قریش میں سے ہونا

پہلی حدیث: "الأئمة من قريش" یعنی ''خلفاء قریش میں سے ہوں گے۔''

ذخیرۂ احادیث میں یہ حدیث حضرات ابوبکر، ابن مسعود، جابر بن سمرہ، عبداللہ بن عمر، معاویہ بن ابی سفیان اور ابو ہریرہ وغیرہم (رضی اللہ عنہم) سے مختلف انداز پر مروی ہے۔ ذیل میں ہم اس حدیث کے چند مشہور متون اور ان کے طرق پر بحث کریں گے، پھر محترم اصلاحی صاحب کے اعتراضات کے جوابات اور اس حدیث کے عموم کے انکار کے اسباب پر روشنی ڈالیں گے:

تحقیق حدیث

۱-"لا يزال هذا الأمر عزيزا إلى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش."(۷) یعنی ''اسلام بارہ خلفاء تک غالب رہے گا اور وہ سب خلفاء قبیلہ قریش سے ہوں گے۔''

یہ حدیث بطریق داود بن ابی ہند عن الشعبی عن جابر بن سمرہ مرفوعاً بہ مروی ہے۔

---

(۱) فتح الباری ۶/ ۶۵، ۱۴۸، ۱۲/ ۲۶۱

(۲) معالم السنن مع المنذری ۱/ ۳۸۹

(۳) فتح الباری ۲/ ۵، ۱۷۵/ ۵، ۱۹۱، ۱۹۲

(۴) نفس مصدر ۲/ ۵۶، ۵۹

(۵) نفس مصدر ۱/ ۵۶، ۸۹، ۵/ ۳۴۶

(۶) نفس مصدر ۳/ ۳۹۹

(۷) صحیح مسلم ۶/ ۳

۲-"لایزال هذا الأمر عزیزاً منیعا ینصرون علی من ناواهم علیه إلی اثنی عشر خلیفة کلهم من قریش۔"(۱)

یہ دوسری حدیث بطریق ابن عون عن الشعبی بہ مروی ہے۔

۳-"لا یزال هذ االأمر ماضیا حتی یقوم اثنا عشر أمیرا کلهم من قریش۔"(۲) یہ حدیث بطریق سفیان بن عیینہ عن عبدالملک بن عمیر قال سمعت جابر بن سمرہ مرفوعا بہ مروی ہے، اور یہ اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔

۴-"لا یزال هذا الدین قائما حتی یکون علیکم اثنا عشر خلیفة کلهم تجتمع علیه الأمة، کلهم من قریش۔" (۳)

یہ حدیث بطریق اسماعیل بن ابی خالد عن ابیہ عن جابر مروی ہے۔لیکن یہ سند ضعیف ہے، ابوخالد کے سوا اس کے تمام رجال ثقات ہیں۔

۵-"یکون من بعدی اثنا عشر أمیراً کلهم من قریش۔"(۴)

یہ حدیث بطریق سماک بن حرب قال سمعت جابر بن سمرة قال فذکرہ مرفوعا بہ مروی ہے۔امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ "یہ حدیث حسن صحیح ہے۔"

۶-"یکون بعدی اثنا عشر خلیفة کلهم من قریش، ثم رجع إلی منزله فأتته قریش فقالوا: ثم یکون ماذا ؟ قال: ثم یکون الهرج۔"(۵)

یہ حدیث بطریق زہیر ثنا زیاد بن خیثمہ ثنا الأسود بن سعید الھمدانی عن جابر بن سمرہ بہ مروی ہے۔اور یہ اسناد بھی "حسن" ہے۔اس کے رجال ثقات ہیں اور مسلم کے رجال میں سے ہیں سوائے الأسود بن سعید الھمدانی کے، لیکن وہ بھی صدوق ہے۔(۶)

۷-"الناس تبع لقریش فی هذا الشأن مسلمهم تبع لمسلمهم وکافرهم تبع لکافرهم۔"(۷) یعنی "(موجودہ صورت حال یہ ہے کہ) لوگ قبیلہ قریش ہی کی پیروی کر سکتے ہیں جو مسلمان ہیں وہ مسلمان قریش کی اور جو کافر ہیں وہ کافر قریش کی۔"

---

(۱) صحیح مسلم ۶/۳-۴، مسند احمد ۵/۱۰۱، زوائد المسند لابن احمد بن حنبل ۵/۹۸

(۲) مسند احمد ۵/۹۷-۹۸، ۱۰۱

(۳) سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۴/۱۷۰

(۴) مسند احمد ۵/۹۰، ۹۲، ۹۵، ۹۹، ۱۰۸، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/۲۲۸

(۵) سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۴/۱۷۳، مسند احمد ۵/۹۲

(۶) کما فی تقریب التہذیب ۱/۷۶

(۷) صحیح البخاری ۶/۴۱۳، صحیح مسلم ۶/۲، مسند احمد ۲/۲۴۲-۲۴۳، مسند الطیالسی، ص: ۲۳۸۰

یہ حدیث بطریق ابی الزناد عن الأعرج عن ابی ہریرۃ مرفوعاً بہ مروی ہے۔

۸-"الناس تبع لقریش فی هذا الأمر، خیارهم تبع لخیارهم وشرارهم تبع لشرارهم۔"(۱) یہ حدیث بطریق ابی سلمہ عنہ مروی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔

۹-"الناس تبع لقریش فی الخیر والشر۔"(۲) یعنی "بھلائی ہو یا برائی دونوں راستوں میں لوگ قریش ہی کے پیچھے چلتے ہیں۔"

امام مسلم کی روایت بطریق ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً بہ مروی ہے اور امام احمد کی روایت بطریق ابی سفیان عن جابر مرفوعاً بہ مروی ہے۔ امام احمد کی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔

۱۰-"الناس تبع لقریش فی هذا الأمر خیارهم فی الجاهلیة خیارهم فی الإسلام إذا فقهوا والله لولا أن تبطر قریش لأخبرتها ما لخیارها عند الله عز وجل۔"(۳)

یہ حدیث معاویہ بن ابی سفیان سے باسناد صحیح مروی ہے۔

۱۱-"أنتم أولی الناس بهذا الأمر ماکنتم علی الحق، إلا أن تعدلوا عنه فتلحون کما تلحی هذه الجریدة۔"(۴)

امام شافعیؒ اور امام بیہقی نے اس کی تخریج بطریق عطاء بن یسار مرسلاً کی ہے۔

۱۲-"یا معشر قریش! فإنکم أهل هذا الأمر ما لم تعصوا الله، فإذا عصیتموه بعث إلیکم من یلحاکم کما یلحی هذا القضیب۔ لقضیب فی یده۔"(۵)

یہ حدیث بطریق یعقوب ثنا أبی عن صالح قال ابن شهاب حدثنی عبیدالله بن عبدالله بن عقبة أن عبدالله بن مسعود قال بہ مروی ہے۔ اس کی اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ "اس کے رجال ثقات ہیں۔"(۶) اور علامہ ہیثمیؒ کا قول ہے:

"رواه أحمد وأبو یعلی والطبرانی فی الأوسط ورجال أحمد رجال الصحیح ورجال أبی یعلی ثقات۔"(۷)

۱۳-"الخلافة فی قریش والحکم فی الأنصار والدعوة فی الحبشة والهجرة فی المسلمین والمهاجرین بعد۔"(۸)

---

(۱) مسند احمد ۲/۲۶۱ (۲) صحیح مسلم ۶/۲، مسند احمد ۳/۳۳۱ (۳) مسند احمد ۴/۱۰۱
(۴) کمافی فتح الباری ۱۳/۱۱۶ (۵) مسند احمد ۱/۴۵۸ (۶) فتح الباری ۱۳/۱۱۶
(۷) مجمع الزوائد ۵/۱۹۲ (۸) مسند احمد ۴/۱۸۵، السنۃ لابن ابی عاصم ۱۰۱۴، جزء من حدیث لابی العباس جمح بن القاسم ۲/۵۷، کتاب الجہاد لعلی بن طاہر السلمی ۲/۱، ص: ۲، تاریخ دمشق لابن عساکر ۸/۱، ص: ۲۴۱، الأمالی لأبی الحسن البزار ابن مخلد

یہ حدیث بطریق إسماعیل بن عیاش عن ضمضم بن زرعة عن شریح بن عبید عن کثیر بن مرة عن عتبة بن عبد مرفوعاً بہ مروی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔ حافظ زین الدین عراقی اس کو امام احمد کے طریق سے روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"حديث صحيح ورجال إسناده ثقات وإسماعيل بن عياش روايته عن الشاميين صحيحة دون روايته عن الحجازيين۔"(۱)

اور علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں:

"رواه أحمد والطبراني ورجاله ثقات۔"(۲)

۱۴-"الأمراء من قريش ما فعلوا ثلاثا: ما حكموا فعدلوا۔"(۳)

۱۵-"إن هذا الأمر في قريش لايعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ماأقاموا الدين ۔"(۴) یعنی "یہ سرداری قریش میں باقی رہے گی اور جو ان کا مقابلہ کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو منہ کے بل جہنم میں گرا دے گا جب تک وہ اس دین کو قائم کرتے رہیں گے۔"

۱۶-"قريش ولاة الناس في الخير والشرإلى يوم القيامة۔"(۵)

امام ترمذیؒ کا قول ہے کہ: "یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔" علامہ عبدالرحمان مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

"وأخرجه أحمد قال المناوي بإسناد صحيح۔"(۶)

۱۷-"لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان۔"(۷) یعنی "جب تک دنیا میں دو شخص بھی باقی ہیں خلافت کا منصب قریش میں موجود رہے گا۔"

اس حدیث کی شرح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں:

"حكم حديث بن عمر مستمر إلى يوم القيامة ما بقي من الناس اثنان، وقد ظهر ما قاله ﷺ فمن زمنه إلى الآن لم تزل الخلافة في قريش من غير مزاحمة لهم على ذلك ومن تغلب على الملك بطريق الشركة لا ينكرأن الخلافة في قريش وإنما يدعى أن ذلك بطريق النيابة عنهم۔"(۸)

---

(۱) محجۃ القرب إلی محبۃ العرب ق ج ۲/ ۱۹ (۲) مجمع الزوائد ۴/ ۱۹۲
(۳) فتح الباری ۱۳/ ۱۱۶ (۴) صحیح البخاری ۱۳/ ۱۱۴
(۵) جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/ ۲۳۰ (۶) تحفۃ الأحوذی ۳/ ۲۳۱
(۷) صحیح البخاری ۶/ ۴۱۶، ۱۳/ ۱۱۴، صحیح مسلم ۷/ ۳، مسند الطیالسی ۱۹۵۶، مسند احمد ۲/ ۲۹، ۹۳، ۱۲۸
(۸) کما فی فتح الباری ۱۳/ ۱۱۷

اسی طرح الجامعۃ الاسلامیۃ (المدینہ المنورہ یونیورسٹی) کے استاذ ڈاکٹر محمد محسن خاں صاحب اس حدیث پر حاشیہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

"THe prophet ﷺ meant (in this Hadith) that the Muslims are obliged to appoint, as their chief ruler, from one from the tribe of Quraish even if there is only one Quraishi left who is fit .(as regards the Islamic religion) for the caliphate." (۱)

۱۸-"قال أبو بکر: وإن ھذا الأمر فی قریش ما أطاعوا الله واستقاموا علی أمرہ۔"(۲) یعنی" حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: خلافت قریش میں اس وقت تک رہے گی جب تک وہ اللہ کی اطاعت کرتے رہیں گے اور اس کے حکموں پر ثابت قدم رہیں گے۔"

اس روایت کو محمد بن اسحاق نے "الکتاب الکبیر" میں سقیفہ بنی ساعدہ میں ہونے والی حضرت ابوبکرؓ کی بیعت خلافت کا قصہ بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ تاریخ اسلام شاہد ہے کہ کئی صدیوں تک یہ سلسلہ خلافت قریش میں چلتا رہا لیکن جب ان کے اخلاف نے اپنے رب کی نافرمانی شروع کردی اور اپنے نفس کے تابع ہو گئے تو اللہ عزوجل نے ان پر اعاجم کو مسلط فرمادیا اور یوں اقتدار خلافت ان کے ہاتھوں سے جاتا رہا۔

مذکورہ بالا بیان یا ان سے مشابہ دوسری تمام احادیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ امر خلافت قبیلہ قریش کے لئے مختص ہے۔ خلافت کی اس شرط پر صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کا ہی نہیں بلکہ صدیوں تک تمام مسلمانوں کا اجماع رہا ہے، چنانچہ حدیث وفقہ کی تمام متداول وغیر متداول کتب میں خلافت کی شروط معروفہ میں سے ایک شرط خلیفہ کا قرشی ہونا بھی بصراحت مذکور ہے۔ اس بارے میں محدثین کے سرخیل امام بخاریؒ نے اپنی "الجامع الصحیح" میں ایک باب یوں مقرر فرمایا ہے:

"باب الأمراء من قریش۔"(۳)

امام ترمذیؒ نے اپنی "جامع" میں اس بارے میں یوں تبویب فرمائی ہے:

"باب ما جاء أن الخلفاء من قریش إلی أن تقوم الساعة۔"(۴)

اسی طرح "صحیح مسلم" کی تبویب کرتے وقت امام نوویؒ نے یوں عنوان قائم کیا ہے:"باب الخلافة فی قریش ۔"

Translation of the Meanign of Sahih Al-Bukhari, Vol:ix, P.191

(۲) کمافی فتح الباری ۱۳/۱۱۶، کنز العمال ۵/۵۹۶ (۳) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱۳/۱۱۳

(۴) جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/۲۳۰

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں:

"هذا الحديث خبر عن المشروعية أي لا تنعقد الإمامة الكبرى إلا لقرشي مهما وجد منهم أحد وكأنه جنح إلى أنه خبر بمعنى الأمر."(۱)

اور امام ابن حزم اندلسیؒ فرماتے ہیں:

''حدیث کے الفاظ خبر کے ہیں۔ اگر حدیث کے الفاظ کو امر پر محمول کیا جائے تو دوسرے لوگوں کو یہ منصب ہرگز نہیں مل سکتا اور اگر حدیث کو خبر پر محمول کیا جائے جیسا کہ الفاظ کا ظاہری تقاضہ ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر غیر قریش خلافت کا دعوی بھی کرے تو بھی وہ اس منصب کا حامل نہیں ہوگا۔ بہرکیف یہ حدیث حضورؐ کی پیشین گوئی پر مبنی ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ قریش کے سوا دوسرے کسی کو یہ منصب نہیں مل سکتا۔''(۲)

منصب خلافت کے لئے قرشی ہونے کی اس متفقہ شرط کا انکار پہلی بار خوارج اور معتزلہ کے ایک گروہ نے کیا تھا، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة: يجوز أن يكون الإمام غير قرشي، وإنما يستحق الإمامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أم عجميا."(۳)

اور ضرار بن عمرو سے تو اس حد تک منقول ہے:

"تولية غير القرشي أولى لأنه يكون أقل عشيرة فإذا عصى كان أمكن لخلعه."(۴)

لیکن اجماع المسلمین کے خلاف ہونے کے باعث یہ انداز فکر قطعاً نا قابل التفات ہے۔

زیر بحث حدیث کے اس تعارفی مطالعہ کے بعد اب ہم جناب اصلاحی صاحب کے اعتراضات اور ان کے اسباب کا جائزہ لیتے ہیں:

محترم اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ ''اس کے موقع ومحل کو سمجھنے میں صدر اول...... پاک کیا ہے''۔۔۔۔ حالانکہ حق یہ ہے کہ اس بارے میں ''صدر اول کے بعد کے دور کے بیشتر اصحاب علم نے (ہرگز کوئی) غلطی'' نہیں کی بلکہ خود آں موصوف یا تو قلت نگاہ کے باعث یا پھر خوارج ومعتزلہ کی اتباع میں ''شدید غلطی'' کے مرتکب ہوئے ہیں۔ مذکورہ بالا تمام احادیث صحیحہ اور اجماع المسلمین اس فکر ضالہ کی تردید کے لئے کافی ہیں کہ جس کی رو سے کسی خلیفہ کے لئے عربی قرشی ہونا شرط نہیں ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ خوارج، معتزلہ کی ایک جماعت، اصلاحی صاحب اور ان کے ہم فکر لوگوں کے سوا صحابہؓ کرام کے دور سے آج تک تمام امت گمراہی پر متفق چلی آرہی ہو؟ منصب خلافت کے لئے قرشی ہونے کی شرط پر اجماع امت کی شہادت علامہ ابوبکر بن الطیب، امام نووی اور قاضی عیاض وغیرہم کے

(۱) کما فی فتح الباری ۱۳/ ۱۱۸
(۲) المحلی (مترجم) ۱/ ۸۶-۸۷ (ملخصاً)
(۳) فتح الباری ۱۳/ ۱۱۸
(۴) نفس مصدر ۱۳/ ۱۱۸

الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں:

''(امام نوویؒ فرماتے ہیں:)"هذه الأحاديث (يعنى أحاديث أبى هريرة وجابر بن عبدالله وعبدالله بن مسعود التى رواها مسلم فى باب الخلافة فى قريش)وأشباهها دليل ظاهر أن الخلافة مختصة بقريش لايجوز عقدها لأحد من غيرهم وعلى هذا انعقد الإجماع فى زمن الصحابة وكذلك بعدهم ومن خالف فيه من أهل البدع فهو محجوج بإجماع الصحابة والتابعين فمنْ بعدهم بالأحاديث الصحيحة."(۱)

''(قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں:)"اشتراط كونه قرشيا هو مذهب العلماء كافة قال وقد احتج به ابو بكر وعمر على الأنصار يوم السقيفة فلم ينكره أحد قال القاضى وقد عدها العلماء فى مسائل الإجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها قول ولافعل يخالف ماذكرنا وكذلك من بعدهم فى جميع الأعصار قال ولا اعتداد بقول النظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع أنه يجوز كِونه من غير قريش ولابسخافة ضراربن عمرو فى قوله إن غير القرشى من النبط وغيرهم يقدم على قرشى لهوانِ خلعه إن عرض منه أمر وهذا الذى قاله من باطل القول و زخرفه مع ماهو عليه من مخالفة إجماع المسلمين." (۲)

اور ابوبکر بن الطیبؒ کا قول ہے:

"لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت حديث"الأئمة من قريش" وعمل المسلمون به قرنا بعد قرن وانعقد الإجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف."(۳)

اگر جناب اصلاحی صاحب کا جھکاؤ اعتزال کی طرف نہیں ہے تو یہ بھی ناممکن نہیں ہے کہ امر خلافت کے لئے قرشی ہونے کی شرط کے متعلق جناب اصلاحی صاحب کو مذکورہ غلط فہمی یا اشکال یا ان کے اپنے الفاظ میں ''شدید غلطی'' صرف اس لئے لاحق ہوگئی ہو کہ ایسا ہونے کی صورت میں اسلام اور برہمنیت کے سیاسی نظام میں مماثلت ومشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر اس شرط کے انکار کی وجہ محض کسی دوسرے مذہب سے اسلام کی مشابہت ہی ہے تو جاننا چاہئے کہ ایسے سیکڑوں اسلامی مسائل ومعاملات شمار کئے جاسکتے ہیں کہ جن کی دنیا کے بیشتر ادیان ومذاہب میں مشابہت مل جائے گی، پس کیا اصلاحی صاحب محض اس باعث ہمیں اپنے ان دینی مسائل ومعاملات سے دستبردار ہو جانے کا مشورہ دیں گے؟

---

(۱) کمانی تحفۃ الأحوذی ۳/۲۳۱
(۲) کمانی تحفۃ الأحوذی ۳/۲۳۱ و فتح الباری ۱۳/۱۱۹
(۳) فتح الباری ۱۳/ ۱۱۸-۱۱۹

آگے چل کر اصلاحی صاحب نے بزعم خود ـــــ "صدر اول کے بعد کے دور کے بیشتر اصحاب علم" کے "مغالطے کی اصل وجہ" "اس حدیث کا موقع و محل ٹھیک طرح سے" نہ سمجھنا بیان کی ہے، حالانکہ اس حدیث کے "موقع و محل" کو صرف ثقیفہ بنی ساعدہ میں ہونے والی حضرت ابوبکر صدیقؓ کی بیعت کے واقعہ کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی ٹھوس دلیل موجود نہیں ہے۔لہٰذا بلا دلیل محض قیاس یا احتمال کی بنیاد پر اس حدیث کے عام حکم کی بیعت ابوبکرؓ کے واقعہ کے ساتھ تحدید و تخصیص اصولاً غیر درست اور نا قابل قبول قرار پاتی ہے۔

محترم اصلاحی صاحب کا دعویٰ ہے کہ ـــــ "یہ حدیث ہمیشہ کے لئے قریش کی سیاسی برتری کے بیان کے لئے نہیں آئی ہے بلکہ اس نزاع کے فیصلہ کے لئے آئی ہے جو اس وقت انصار کے ایک گروہ کے ذہن میں موجود تھی الخ" ـــــ آں موصوف آگے چل کر مزید فرماتے ہیں کہ "حضور کے اس فیصلہ کی نوعیت ایک وقتی نزاع کے فیصلہ کی تھی الخ" ـــــ اگر آں محترم کے ان دعووں کو درست مان لیا جائے تو اوپر بیان کی گئی احادیث نمبر ۱۶ و ۱۷ ("قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة۔" اور "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان۔") نیز امام ترمذیؒ کا قائم کردہ یہ عنوان: "باب ما جاء أن الخلفاء من قريش إلى أن تقوم الساعة" قطعاً بے معنی اور بے وقعت ہو کر رہ جاتا ہے۔پس معلوم ہوا کہ خلافت کی یہ شرط محتاج تاویل نہیں ہے۔اس بارے میں جناب اصلاحی صاحب کی مخصوص فکر دراصل ان تمام احادیث کے صریح معانی سے تجاہل کا نتیجہ ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب نے مثال کے طور پر عصر حاضر کی کسی جماعت کے امیر کا یہ موقف نقل کیا ہے کہ ـــــ "اگر اسلام کا کوئی حکم حکمت عملی کے تقاضوں کے منافی نظر آئے تو امیر جماعت اس کو تبدیل کر سکتا ہے۔اس کی دلیل...... اس ضابطہ کو منسوخ کر دیا" ـــــ اصلاحی صاحب کی پیش کردہ یہ مثال چونکہ بزبان خود اپنے بطلان کا اعلان کر رہی ہے، لہٰذا ہم اس پر تفصیلی کلام کی ضرورت محسوس نہیں کرتے، البتہ اس گمنام جماعت کے امیر کی بے عقلی پر افسوس ضرور کرتے ہیں شاید وہ بیچارہ امیر خود کو (نعوذ باللہ) نبی ﷺ کا ہم رتبہ سمجھتا ہے کہ اپنی صوابدید کے مطابق قیامت تک کیلئے نا قابل ترمیم احکام شریعت میں تصرف کو اپنا منصبی حق خیال کرتا ہے اور یہ سوچتا ہے کہ خطا کرنے کی صورت میں شاید اسے بھی رسول اللہ ﷺ کی طرح من جانب اللہ متنبہ کیا جائے گا، فإنا لله وإنا إليه راجعون. تنسیخ شریعت کی یہ جسارت ایک ناپاک اور قابل مذمت تلبیس ہے اس مقصد کے لئے "الأئمة من قريش" سے استدلال قطعاً بے محل اور خلط مبحث پر مبنی ہے کہ جس کا یہاں کوئی حاصل نہیں ہے۔

اسی چوتھے رہنما اصول کے تحت آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب مزید فرماتے ہیں:

"ایک اور مثال لیجئے۔بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ" أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا

إله إلا الله"(مجھے حکم ملا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ"لا إله إلا الله" کا اقرار کرلیں)۔اگر اس روایت کواس کے ظاہر معنی میں لیجئے اور صحیح موقع ومحل نہ سمجھئے تب تو مستشرقین کا یہ کہنا صحیح ثابت ہوجائے گا کہ اسلام تلوار کے زور سے پھیلا اور آپؐ کی یہ جنگ اس وقت تک جاری رہنی ہے جب تک کہ تمام بنی آدم "لا إله إلا الله" نہ پکار اٹھیں! لیکن یہ معنی بالبداہت غلط معلوم ہوتے ہیں کیونکہ واقعات اس کے خلاف ہیں۔ نبی ﷺ نے اہل کتاب اور مجوس سے جزیہ لیا اور ان سے "لا إله إلا الله" نہیں کہلوایا۔اسی طرح تمام معاہد اہل صلح بھی برابر اپنے دین پر قائم رہے،ان میں سے کسی کواسلام پر مجبور نہیں کیا گیا۔لہذا یہ متعین کرنا پڑے گا کہ اس حدیث کا کیا مفہوم ہے۔اگر آپ حدیث کے لفظ''الناس'' کے عموم کو بنی اسماعیل کے لئے خاص مان لیں ،جس کا واضح قرینہ موجود ہے،تو حدیث قرآن مجید کے بالکل مطابق ہوجاتی ہے۔ہم دوسری جگہ یہ سنت اللہ بیان کرچکے ہیں کہ جس قوم کی طرف رسول کی براہ راست بعثت ہوتی ہے وہ قوم اگر ایمان نہ لائے تو کامل اتمام حجت کے بعد، یا تو خدا کے عذاب سے فنا کردی جاتی ہے، یا اہل ایمان کی تلوار سے ختم ہوجاتی ہے۔اسی حقیقت کو نبی ﷺ نے اپنے مذکورہ قول میں واضح فرمایا ہے۔ چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ بنی اسماعیل کی طرف آپؐ کی بعثت براہ راست تھی۔اس وجہ سے اتمام حجت کے بعدان کے لئے دوہی راستے باقی رہے:اسلام یا تلوار۔وہ نہ غلام بنائے گئے، نہ ان سے جزیہ قبول کیا گیا۔

ذخیرۂ حدیث میں اس نوع کی روایات بہت ہیں اوران کے موضوعات بھی بڑے اہم ہیں۔ان پرغور وفکر کے دوران میں یہ سمجھنا پڑتا ہے کہ یہاں موقع کلام کیا ہے۔اسی موقع کلام کو نہ سمجھنے کی بدولت ہمارے بیشتر علماء حضرات الجھنوں میں پڑے ہوئے ہیں۔وہ جرأت کے ساتھ کلام نہیں کرتے ، یا تو معذرت خواہانہ انداز اختیار کرتے ہیں، یا غلط فتوی دیتے ہیں۔''(۱)

زیرِ مطالعہ حدیث کے متعلق جناب اصلاحیؔ صاحب اپنے ایک اور مضمون :''ایمان کے مقتضیات (صحیح بخاری کتاب الایمان کی روایات)''میں یوں فرماتے ہیں:

''اس روایت میں ''الناس'' سے اگر سب لوگ مراد لئے جائیں یعنی مشرکین عرب بھی اور یہود ونصاری، مجوس اور ہندو بھی تب تو آنحضرتؐ اور صحابہ کا عمل اس کے خلاف پڑتا ہے۔اس لئے کہ اس روایت کا تقاضا ہے کہ جب تک سب لوگ اللہ اوراس کے رسول کی شہادت اور نماز اور زکوۃ کی ادائیگی نہ کریں ان کی جان نہ چھوڑی جائے۔لیکن عملاً ایسا نہیں کیا گیا۔کتنی قومیں ہیں جو اہل صلح میں شامل ہیں اوران سے معاہدے کئے گئے۔صحابہ کے دور میں مجوس کا معاملہ پیش آیا تو ان کو بھی مشابہ اہل کتاب قرار دے کر معاہدہ کیا گیا اور پھر تمام غیر مسلموں کو

(۱)مبادیٔ تدبر حدیث،ص:۵۳-۵۵

مشابہ اہل کتاب قرار دے کر ہی معاملہ ہوا۔اس سے معلوم ہوا کہ ''الناس'' کا لفظ ہے تو عام لیکن عام مفہوم اس کا خاص ہے۔ پھر سورۂ توبہ تو اتری ہی مشرکین مکہ کے بارے میں ہے۔اس لئے یہاں پر مشرکین مکہ کے سوا کسی اور کو لینے کا موقع ہی نہیں۔ چونکہ مشرکین مکہ کی طرف آنحضرتؐ کی بعثت خصوصی اور براہ راست تھی اور آپؐ نے خود براہ راست ان پر حجت تمام کی تو سنت الٰہی یہ ہے کہ جس قوم کی طرف رسول براہ راست بھیجا جاتا ہے اور اس کے ذریعے سے حجت تمام کردی جاتی ہے تو پھر رسول کی نافرمانی کی صورت میں اس قوم کے لئے دو ہی صورتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ایک یہ کہ اللہ کا کوئی عذاب آکر ان کو ختم کر دیتا ہے، جس کی مثال عاد، ثمود، مدین وغیرہ کے ہاں ملتی ہے۔ یہ سب قومیں عذاب الٰہی سے ختم ہوئیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نبی کے ساتھی اتنی طاقت اور جمعیت رکھتے ہوں کہ لڑکر مشرکین کو ختم کرسکیں تو لڑکر ختم کر دیتے ہیں۔اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام اور آنحضرت ﷺ کے ہاں ملتی ہے۔اس معاملہ میں معذرت خواہانہ رویہ کی کوئی ضرورت نہیں۔اللہ تعالیٰ کی سنت میں لوگوں پر حجت تمام کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ ان کے اندر رسول مبعوث کر دینا ہے۔اس کے بعد تو صرف کشف حقیقت باقی رہ جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی سنت کے خلاف ہے۔لہٰذا رسول کی تکذیب کے بعد قوم کے لئے یہی مقدر ہوتا ہے کہ ختم کر دی جائے۔ چاہے عذاب الٰہی سے یا رسول اور اس کے ساتھیوں کے ساتھ قتال میں۔مشرکین مکہ کا مقدر یہی قتال تھا۔

دوسری اہم بات جو اس روایت سے معلوم ہوتی ہے یہ ہے کہ اسلام میں مکمل شہریت کے حقوق حاصل کرنے کے لئے صرف کلمہ ادا کرنا کافی نہیں بلکہ اقامت صلوۃ اور ادائے زکوۃ بھی واجب ہے۔اس کے بغیر اسلامی حکومت میں شہریت حاصل نہیں ہوسکتی۔ دوسرے معاملات، تعلیم وتدریس، انتظام مملکت وغیرہ حکومت اسی طرح کرے گی جیسے حضرت عمرؓ نے کیا۔لیکن دو چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا منکر باغی قرار پائے گا اور اس سے جنگ ہوگی جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے کیا۔ یہ دو چیزیں اقامت صلوۃ اور ایتائے زکوۃ ہیں۔کسی اسلامی حکومت میں اس چیز کی گنجائش نہیں کہ کوئی شخص نماز کو یا زکوۃ کو علانیہ چھوڑ دے۔ایسا شخص کتنا ہی بڑا آدمی ہو حکومت اس سے لازماً باز پرس کرے گی۔''(۱)

حسب سابق پہلے اس حدیث کا اجمالی تعارف پیش کیا جائے گا پھر محترم اصلاحی صاحب کی منقولہ ہر دو عبارتوں کا جائزہ لیا جائے گا۔ پس جاننا چاہیئے کہ یہ حدیث بقول امام جلال الدین سیوطیؒ ''متواتر ہے'' اور صحابۂ کرام کی ایک جماعت سے متقارب الالفاظ کے ساتھ وارد ہے (کمافی الجامع الصغیر)۔اس حدیث کو روایت کرنے والے صحابہ میں حضرات ابو ہریرہ، ابوبکر الصدیق، ابن عمر، جابر بن عبداللہ، عبداللہ بن مسعود، سمرہ بن جندب، ابو بکرہ، طارق بن اشیم الاشجعی، ابن عباس، سہل بن سعد، اوس بن ابی اوس الثقفی، جریر، نعمان بن بشیر اور

---

(۱) رسالہ تدبر لاہور عدد شمارہ ۳۷، ص: ۲۰-۲۱، مجریہ ماہ نومبر ۱۹۹۱ء

انس بن مالک وغیرہم (رضی اللہ عنہم) جیسی جلیل القدر شخصیات شامل ہیں اوران میں سے صرف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی سے مروی حدیث کے تقریبا تیرہ طرق مختلف کتب حدیث میں مذکو رہیں جن کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے، البتہ ذیل میں ان صحابہ میں سے بعض حضرات سے مروی اس حدیث کے الفاظ اوران کے طرق پیش خدمت ہیں:

تحقیق حدیث

۱-"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكوة ، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماء هم و أموالهم إلا بحق الإسلام و حسابهم على الله۔"(۱)

یعنی ''مجھے (اللہ تعالی کی طرف سے) حکم ہوا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کروں اس وقت تک جب تک وہ شہادت نہ دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں۔ جب یہ کام کرنے لگیں تو ان کا خون اور مال مجھ سے محفوظ ہے مگر یہ کہ اسلام کے حق (قانون) کے تحت، اوران کے باطنی امور کا حساب اللہ پر ہے۔''

یہ حدیث بطریق شعبة عن واقد بن محمد بن محمد قال سمعت أبی يحدث عن ابن مرفوعا بہ مروی ہے۔

۲-"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم منى ماله و نفسه إلا بحقه وحسابه على الله۔"(۲)

۳-"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوا: لا إله إلا الله عصموا منى دماء هم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ثم قرأ : إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر۔"(۳)

یہ حدیث بطریق ''سفیان عن ابی الزبیر عن جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ مروی ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ''یہ حدیث حسن صحیح'' ہے۔ امام حاکمؒ نے بھی اس کی تخریج کی ہے اور" على شرط الشيخين "اس کی ''تصحیح'' فرمائی ہے۔(۴) امام ذہبیؒ نے بھی ''تلخیص المستدرک'' میں امام حاکمؒ کی رائے سے اتفاق کیا ہے، لیکن یہ

(۱) صحیح البخاری ۱/۷۵، صحیح مسلم ۱/۳۹

(۲) صحیح البخاری ۳/۲۶۲، ۱۲/۲۷۵، ۱۳/۲۰۶، صحیح مسلم ۱/۳۸، سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۲/۱، سنن النسائی ۲/۱۶۱، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/۳۵۲، مسند احمد ۱/۱۹، ۳۵، ۴۷، ۲/۴۲۳، ۵۲۸

(۳) أخرجہ مسلم والترمذی (مع تحفۃ الأحوذی ۴/۲۱۳) واحمد ۳/۳۰۰

(۴) المستدرک للحاکم ۲/۵۲۲

چیز محل نظر ہے۔ یہ حدیث بعض اور طرق سے بھی مروی ہے۔ لیکن یہ اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔

۴-"أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله."(۱)

یہ حدیث بطریق العلاء بن عبدالرحمان بن یعقوب عن أبیہ عن أبي ہریرۃ مرفوعاً بہ مروی ہے۔

۵-"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، و أن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ثم قد حرم علي دماؤهم وأموالهم وحسابهم على الله عز وجل.(۲)

یہ حدیث بطریق سعید بن کثیر بن عبید عن ابی ہریرہ مروی ہے۔ یہ اسناد حسن ہے، اس کے تمام رجال معروف ثقات ہیں سوائے کثیر بن عبید کے۔ ایک جماعت نے اس سے روایت کی ہے، ابن حبانؒ نے اس کی توثیق کی ہے۔ ابن خزیمہؒ نے بھی اس طریق سے تخریج کی ہے۔(۳)

۶-"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده و رسوله وأن يستقبلوا قبلتنا ويأكلوا ذبيحتنا وأن يصلوا صلاتنا فإذا فعلوا ذلك (فقد) حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها لهم ما للسلمين و عليهم ما على المسلمين."(۴)

یہ حدیث بطریق عبداللہ بن المبارک أخبرنا حمید الطّویل عن أنس بن مالک مرفوعاً مروی ہے۔ امام ترمذیؒ کا قول ہے:

"هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه."

۷-"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها منعوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسبابهم على الله عزوجل."(۵)

یہ حدیث بطریق ابومعاویہ عن الأعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ مرفوعاً مروی ہے-

۸-"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها قيل وما حقها؟ قال: زنى بعد إحصان أو كفر بعد الإسلام أو قتل نفس فيقتل به."

---

(۱) صحیح مسلم ۱/۳۹ (۲) مسند احمد ۲/۳۴۵

(۳) کما فی فتح الباری ۱۲/۲۳۲

(۴) سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۲/۳۴۸، جامع الترمذی مع تحفۃ الأحوذی ۳/۳۵۲، سنن النسائی ۲/۱۶۱، ۲۶۹، مسند احمد ۳/۱۹۹

(۵) سنن ابی داؤد مع عون المعبود ۲/۳۴۷

یہ حدیث حضرت انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں کہ:
''طبرانی نے الأوسط میں اس کی روایت کی ہے۔اس کی اسناد میں ایک راوی عمرو بن ہاشم البیروتی ہے جس کی توثیق پر اکثر ائمہ فن کا اتفاق ہے۔''(۱)

ان احادیث سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

"وفي هذه الأحاديث دلالة ظاهرة على وجوب القتال في سبيل نشر الدعوة خلافا لما يذهب إليه بعض الكتاب في هذا العصر."(۲) یعنی ''ان احادیث میں عصر حاضر کے بعض اہل قلم کے برخلاف دعوت اسلام کی نشر واشاعت کی راہ میں وجوب قتال کی واضح دلیل موجود ہے۔''

احادیث قتال اور قرآن کے مابین کوئی تعارض نہیں ہے

بعض لوگ اپنی کم علمی کی بنا پر احادیث قتال کو سورۃ البقرہ کی آیت:۲۵۶ سے متعارض سمجھ لیتے ہیں ، حالانکہ ان احادیث اور قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیت کے مابین کوئی تعارض نہیں ہے:

﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوسقىٰ لا انفصام لها والله سميع عليم﴾(۳)

یعنی ''زبردستی نہیں دین کے معاملہ میں۔بے شک جدا ہوچکی ہے ہدایت گمراہی سے،اب جو کوئی نہ مانے گمراہ کرنے والوں کو اور یقین لاوے اللہ پر تو اس نے پکڑ لیا حلقہ مضبوط جو ٹوٹنے والا نہیں،اور اللہ سب کچھ سنتا جانتا ہے۔''

جناب مفتی محمد شفیع صاحب اس آیت کی تفسیر فرماتے ہوئے ''معارف ومسائل'' کے زیر عنوان لکھتے ہیں:
''اسلام کو مضبوط پکڑنے والا چونکہ ہلاکت اور خزاں سے محفوظ رہتا ہے،اس لئے اسکو ایسے شخص سے تشبیہ دی جو کسی مضبوط رسی کا حلقہ ہاتھ میں مضبوط تھام کر گرنے سے مامون رہتا ہے اور جس طرح ایسی رسی کے ٹوٹ کر گرنے سے خطرہ نہیں،اور یوں کوئی رسی ہی چھوڑ دے تو اور بات ہے،اسی طرح اسلام میں کسی قسم کی ہلاکت اور خسران نہیں ہے،اور خود کوئی اسلام کو ہی چھوڑ دے تو اور بات ہے۔(بیان القرآن)

اس آیت کو دیکھتے ہوئے بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ دین میں زبردستی نہیں ہے۔حالانکہ اسلام میں جہاد اور قتال کی تعلیم اس کے معارض ہے۔
اگر ذرا غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوجاتا ہے کہ یہ اعتراض صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام میں جہاد

---

(۱) مجمع الزوائد۱/۲۶ (۲) سلسلۃ الأحادیث الصحیحۃ ۱/۶۹۷
(۳) البقرۃ:۲۵۶

اورقتال کی تعلیم لوگوں کوقبول ایمان پر مجبور کرنے کے لئے نہیں ہے، ورنہ جزیہ لے کر کفار کو اپنی ذمہ داری میں رکھنے اوران کی جان ومال وآبرو کی حفاظت کرنے کے اسلامی احکام کیسے جاری ہوتے، بلکہ دفع فساد کے لئے ہے، کیونکہ فساد اللہ تعالی کو ناپسند ہے، جس کے درپے کافر رہتے ہیں، چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں:

﴿ويسعون في الأرض فسادا والله لا يحب المفسدين﴾(۱)'' یہ لوگ زمین میں فساد کرتے پھرتے ہیں اور اللہ تعالی فساد کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔''

اس لئے اللہ تعالی نے جہاد اورقتال کے ذریعے سے ان لوگوں کے فساد کو دور کرنے کا حکم دیا ہے، پس ان لوگوں کا قتل ایسا ہی ہے جیسے سانپ، بچھو اور دیگر موذی جانوروں کا قتل۔

اسلام نے عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور اپاہج وغیرہ کے قتل کو عین میدان جہاد میں بھی سختی سے روکا ہے، کیونکہ وہ فساد کرنے پر قادر نہیں ہوتے، ایسے ہی ان لوگوں کو بھی قتل کرنے سے روکا ہے جو جزیہ ادا کرنے کا وعدہ کر کے قانون کے پابند ہو گئے ہوں۔

اسلام کے اس طرز عمل سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ جہاد اورقتال سے لوگوں کو ایمان قبول کرنے پر مجبور نہیں کرتا، بلکہ اس سے وہ دنیا میں ظلم وستم کو مٹا کر عدل وانصاف اور امن وامان قائم رکھنا چاہتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے ایک نصرانی بڑھیا کو اسلام کی دعوت دی تو اس کے جواب میں اس نے کہا:"أنا عجوز كبيرة والموت إلي قريب" یعنی میں ایک قریب المرگ بڑھیا ہوں، آخری وقت میں اپنا مذہب کیوں چھوڑوں؟ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر اس کو ایمان پر مجبور نہیں کیا بلکہ یہی آیت تلاوت فرمائی:﴿لا إكراه في الدين﴾ یعنی دین میں زبردستی نہیں ہے۔

درحقیقت ایمان کے قبول پر جبر واکراہ ممکن بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایمان کا تعلق ظاہری اعضاء سے نہیں ہے، بلکہ قلب کے ساتھ ہے، اور جبر واکراہ کا تعلق صرف ظاہری اعضاء سے ہوتا ہے اور جہاد وقتال سے صرف ظاہری اعضاء ہی متاثر ہو سکتے ہیں، لہذا اس کے ذریعہ سے ایمان کے قبول کرنے پر جبر ممکن ہی نہیں ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ آیات جہاد اورقتال آیت ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ کے معارض نہیں ہیں (مظہری، قرطبی)۔''(۲)

زیر مطالعہ حدیث کے اس تعارفی خاکہ کے بعد جناب اصلاحی صاحب کی پیش کردہ ہر دو عبارتوں کے مرکزی نکتہ کے بعض متعلقات کی کچھ تفصیل بھی ملاحظہ فرمائیں:

جزیہ کیا ہے؟

جزیہ وہ سالانہ ٹیکس ہے جو اسلامی ریاست میں بسنے والے تمام آزاد اور غلام غیرمسلم (ذمی) جو عاقل، بالغ اور صاحب استطاعت ہوں، اسلامی حکومت کو اپنے جان ومال وآبرو کی حفاظت اور عمومی خدمات کے بدلے میں

---

(۱) المائدہ:۶۴ (۲) معارف القرآن ۱/۵۶۰-۵۶۲

فی کس کے حساب سے ادا کرتے ہیں۔ اہل جزیہ کا عاقل، بالغ، مذکر اور صاحب استطاعت ہونا شرط ہے۔ مجنون، مفلس، بوڑھوں، عورتوں اور بچوں پر جزیہ نہیں ہے۔(۱)

جزیہ کی مشروعیت قرآن وسنت کی روشنی میں

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون﴾ (۲)

یعنی ''جنگ کرو اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے خلاف جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں لاتے اور جو کچھ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے حرام قرار دیا ہے اسے حرام نہیں کرتے اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے۔ ان سے لڑو حتی کہ وہ ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔''

مروی ہے کہ جنگ نہاوند کے دن حضرت مغیرہ بن شعبہ نے کسریٰ کی فوج کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا:

"أمرنا نبينا رسول ربنا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدوا الجزية."

(۳) یعنی ''ہمارے نبی اور ہمارے رب کے رسول نے حکم فرمایا ہے کہ ہم تم سے اس وقت تک برسرپیکار رہیں جب تک کہ تم اکیلے اللہ کی عبادت کرنے لگو یا پھر جزیہ ادا کرو۔''

اسی طرح حضرت بریدہ سے مروی ہے کہ فرمایا:

"كان رسول الله ﷺ إذا بعث أميرا على سرية أو جيش أو صاه بتقوى الله تعالى فى خاصة نفسه وبمن معه من المسلمين خيرا وقال له : إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل وكف عنهم فإن أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم و كف عنهم فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم."

اس مفہوم کی اور بہت سی روایات ذخیرۂ احادیث میں موجود ہیں، مثلاً:

ایک مرتبہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا:

''جو لوگ تمہیں جزیہ دیں ان سے جزیہ قبول کرلو اور جو جنگ پر اتر آئیں ان سے جنگ کرو۔''(۴)

اور حضرت عمرؓ نے مسلمہ بن قیس سے فرمایا کہ:

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۷-۵۱۰ (۲) التوبہ: ۲۹

(۳) أخرجہ البخاری (۴) سنن سعید بن منصور ۲، ۳/ ۲۶۴

''جب تم اپنے مشرک دشمنوں کا سامنا کرو تو انہیں تین باتوں میں سے ایک بات قبول کرنے کی دعوت دو یعنی وہ یا تو اسلام قبول کرلیں۔ اگر وہ اسلام قبول کر کے اپنے ہی گھروں میں رہنا چاہیں تو ان کے مال پر زکوۃ ہوگی اور مسلمانوں کے فیٔ میں ان کا حصہ نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ تمہارے ساتھ ملنا چاہیں تو ان کے وہی حقوق ہیں جو تمہارے ہیں اور ان پر وہی فرائض ہیں جو تمہارے اوپر ہیں۔ اور اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کریں تو انہیں جزیہ ادا کرنے کی دعوت دو۔''(۱)

پس معلوم ہوا کہ اگر مسلمان کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ انہیں یہ دعوت دیں کہ وہ تین باتوں میں سے کوئی ایک قبول کرلیں۔ اگر وہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی قبول نہ کریں تو مسلمانوں پر ان سے قتال کرنا لازم ہے۔ اس بارے میں جامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران (سعودی عرب) کے استاذ ڈاکٹر محمد رواس قلعجی فرماتے ہیں:

''جب مسلمان کافروں کی کسی جماعت سے برسرپیکار ہونا چاہیں اور کافر جزیہ ادا کرنے پر رضامند ہوجائیں تو ان کے ساتھ جنگ جائز نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ ان کی طرف سے جزیہ ادا کرنے پر رضامندی اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے اپنے علاقے پر اسلام کی سیادت کو تسلیم کرلیا ہے۔ لیکن اگر انہوں نے جزیہ دینے سے انکار کردیا تو ان کے خلاف جنگ جائز ہوگی۔''(۲)

جزیہ اسلام کا بدل نہیں ہے

یہاں کسی شخص کو یہ غلط فہمی ہرگز نہیں ہونی چاہئے کہ جزیہ اسلام کا بدل ہے، کیونکہ اس کی غایت کفار پر سے سزائے قتل کو باذن اللہ رفع کرنا، اور ان سے اسلام کی سیادت کو قبول کروانا ہے۔ علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ فرماتے ہیں:

"فجعل إعطاء الجزية غاية لقتالهم فمتى بذلوها لم يجز قتالهم."(۳)

اور جناب مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں:

''(عطاء جزیہ کی) وجہ یہ ہے کہ کفر و شرک اللہ اور رسول کی بغاوت ہے جس کی اصل سزا قتل ہے مگر اللہ تعالی نے اپنی رحمت کاملہ سے ان کی سزا میں تخفیف کردی کہ اگر وہ اسلامی حکومت کی رعیت بن کر عام اسلامی قانون کے ماتحت رہنا منظور کریں تو ان سے ایک معمولی رقم جزیہ کی لے کر چھوڑ دیا جائے الخ۔''(۴)

آں محترم مزید فرماتے ہیں:

---

(۱) الخراج لابی یوسف، ص: ۲۳۰
(۲) فقہ حضرت ابوبکرؓ (مترجم)، ص ۹۵
(۳) المغنی ۸/۵۰۴
(۴) معارف القرآن ۴/۳۶۰

''اس بیان سے یہ حقیقت بھی واضح ہوگئی کہ جزیہ کفار سے سزائے قتل رفع کرنے کا معاوضہ ہے اسلام کا بدلہ نہیں، اس لئے یہ شبہ نہیں ہوسکتا کہ تھوڑے سے دام لے کر اسلام سے اعراض اور کفر پر قائم رہنے کی اجازت کیسے دے دی گئی الخ۔''(۱)

جہاں تک جزیہ کی دوسری غایت یعنی کفار پر اسلام کی سیادت وغلبہ کا تعلق ہے تو جاننا چاہئے کہ سورۃ التوبۃ کی آیت: ۲۹ میں ''اعطاء جزیہ کے ساتھ جو "عن ید" فرمایا گیا ہے اس میں حرف "عن" بمعنی سبب اور "ید" بمعنی قوت وغلبہ ہے، پس اس آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ جزیہ کا دینا بطور اختیاری چندہ یا خیرات کے نہیں، بلکہ اسلامی غلبہ کو تسلیم کرنے اور اس کے ماتحت رہنے کی حیثیت سے ہے''(کذا فی الروح) اور "وھم صاغرون" کے معنی بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر کے مطابق یہ ہیں کہ ''کفار اسلام کے عام قوانین کی اطاعت کو اپنے ذمہ لازم قرار دیں۔''(کذا فی روح المعانی والمظہری)

اصل صلح پر جزیہ کی ادائیگی کے باوجود عام اسلامی احکام کا نافذ ہونا معاہدہ صلح کی شرائط میں سے ایک شرط ہے کیونکہ یہ امر اسلامی ریاست کے مکمل اقتدار کے لئے بیحد ضروری ہے، چنانچہ ان میں سے جو قتل کرے گا وہ بھی اسلامی نظام کے مطابق قتل کیا جائے گا، جو رشوت لے گا اسے اسی طرح سزا دی جائے گی جس طرح مسلمانوں کو دی جاتی ہے۔ ان کی عورتوں پر حجاب کی پابندی بھی لازم ہوگی۔(۲) ان پر لازم ہوگا کہ شراب کی خرید وفروخت بند کردیں۔(۳) انہیں اس امر کی اجازت نہیں ہوگی کہ خنزیر پالیں اور مسلمانوں کے علاقوں میں اپنی صلیب بلند کریں۔(۴) اسی طرح ان میں سے جو تاجر مسلمانوں کی سرزمین پر سے گزریں گے وہ عشر ادا کریں گے(۵) ـــــ البتہ ذمیوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے دینی عقائد پر قائم رہیں، اپنی عبادات کریں اور شادی وغیرہ جیسے شخصی معاملات اپنے مذہب کے مطابق انجام دیں۔ ان کو اپنی ایسی رسوم بھی انجام دینے کی اجازت ہوگی جو عام اسلامی آداب سے متصادم نہ ہوں ـــــ اور حقیقت ہے کہ تمام اسلامی ادوار میں غیر مسلم اپنے ان حقوق کو برابر استعمال کرتے رہے ہیں۔

---

(۱) معارف القرآن: ۴/ ۳۶۱

(۲) مصنف عبدالرزاق ۶/ ۵۴

(۳) الأموال لابی عبید، ص: ۹۶

(۴) مصنف عبدالرزاق ۶/ ۶۱، ۹/ ۲۴۸، ۱۱/ ۳۶۲، سنن الکبری للبیہقی ۹/ ۲۰۱، الأموال لابی عبید، ص: ۵۹

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۱۳۸ب، الأموال لابی عبید، ص: ۶۸، سنن الکبری للبیہقی ۹/ ۱۳۶، ۲۱۰، المغنی ۸/ ۵۲۱، المحلی ۶/ ۷۲، الخراج لابی یوسف، ص: ۱۶۱، مصنف عبدالرزاق ۴/ ۸۸، ۶/ ۹۵، الخراج لیحیی، ص: ۱۷۳

جزیہ کن کن مشرکین سے قبول کیا جاسکتا ہے؟

علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ فرماتے ہیں:

''جن لوگوں سے جزیہ قبول کیا جاسکتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں: (۱) اہل کتاب اور (۲) ان کے مشابہ۔

۱- اہل کتاب سے مراد یہودی اور نصرانی نیز وہ لوگ ہیں جن کا دین ان اہل کتاب کے دین سے نکلا ہے، مثلاً سامرہ جو کہ توراۃ پر ایمان رکھتے ہیں اور موسیٰ علیہ السلام کی شریعت پر عمل کرتے ہیں لیکن فروعی معاملات میں عام یہودیوں سے مختلف ہیں۔ اسی طرح نصرانیوں کے بعض فرقے مثلاً یعقوبیہ، نسطوریہ، ملکیہ، فرنجہ، روم اور اُرمن وغیرہ کا دین انجیل پر مبنی ہے، یہ تمام فرقے عیسیٰ علیہ السلام کی طرف نسبت کرتے ہیں اور ان کی ہی شریعت پر عمل کرتے ہیں، لہذا یہ سب اہل انجیل ہیں۔ ان کے سوا باقی تمام کفار کا شمار اہل کتاب میں نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ آیت ہے: ﴿أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾

صابئین کے متعلق علماء کا اختلاف ہے لیکن صحیح تر رائے یہ ہے کہ ان کے امور دین کو بغور دیکھا جائے۔ اگر اہل کتاب میں سے کسی گروہ کے نبی یا کتاب سے ان کی دینی تعلیمات موافقت رکھتی ہوں تو وہ انہی میں سے ہیں ورنہ (یعنی بصورت اختلاف) ان کو اہل کتاب میں شمار کرنا درست نہ ہوگا۔

جہاں تک حضرت ابراہیم وشیث علیہما السلام کے صحیفوں کو ماننے والوں یا داؤد علیہ السلام کی زبور (یا حضرت آدم وادریس علیہما السلام کے دین) پر ایمان رکھنے والوں کا تعلق ہے تو ان اہل صحف کو ''طائفتین'' میں شمار نہیں کیا جاتا کیونکہ ان صحیفوں میں شریعت نہیں بلکہ مواعظ اور اَمثال وغیرہ کا تذکرہ ملتا ہے۔ لہذا ان سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

۲- اہل کتاب کے مشابہ مجوس ہیں۔ رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے ان سے جزیہ قبول کیا ہے، ''كما رواه الشافعي وسعيد وغيرهما." (۱)

عبدالرحمٰن بن عوف سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے:

"سنوابهم سنة أهل الكتاب." (۲) یعنی ''مجوس کے ساتھ اہل کتاب کا سا معاملہ کرو۔''

بعض اور روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے مجوسیوں سے جزیہ لینے کا ارادہ نہیں کیا تھا تا آنکہ آپ کو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے یہ خبر دی کہ رسول اللہ ﷺ نے مجوس ہجر سے جزیہ وصول کیا تھا۔ (۳) اس کے بعد حضرت عمرؓ نے اہل سواد (۴) اور اہل فارس (۵) کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۴۹۶-۴۹۷ (ملخصا)　　(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۱۴۱، الموطا ۱/ ۳۶۳، مصنف عبدالرزاق ۶/ ۹۶

(۳) مصنف عبدالرزاق ۶/ ۶۸، ۱۰/ ۳۲۷، سنن الکبریٰ للبیہقی ۹/ ۱۸۹، المغنی ۸/ ۳۶۳، ۴۹۸

(۴) مصنف عبدالرزاق ۶/ ۹۶، ۱۰/ ۳۲۶　　(۵) الأموال لأبی عبید، ص: ۳۲

علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ فرماتے ہیں کہ:

''اہل کتاب اور مجوس سے جزیہ لینا بالا جماع ثابت ہے۔ اس بارے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے، خلفائے راشدین نے اس پر عمل کیا اور ان کے بعد بھی آج تک بلا اختلاف ونکیر اس پر عمل کیا جاتا ہے۔''(۱)

پس معلوم ہوا کہ امت کے نزدیک اہل کتاب اور مجوسیوں سے جزیہ قبول کرنا ایک متفق علیہ امر ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے تمام غیر مسلموں کے لئے جان و مال کی عافیت کا ایک یہی راستہ ہے کہ وہ اسلام قبول کر لیں، بصورت دیگر ان سے جزیہ قبول نہ کر کے قتال کیا جائے گا۔ علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ نے اس بارے میں کئی عنوانات یوں قائم کئے ہیں:

۱-"مسألة: قال: ولاتقبل الجزية إلا من يهودى أو نصرانى أو مجوسى إذا كانوا مقيمين على ما عوهدوا عليه ۔"(۲)

۲-''فصل: فأما سائرأهل الكتاب من النصارى واليهود العرب وغيرهم فالجزية منهم مقبولة۔"(۳)

۳-"مسألة: قال : ويقاتل أهل الكتاب والمجوس حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ويقاتل من سواهم من الكفار حتى يسلموا۔"(۴)

اور ۴-"مسألة: قال: ومن سواهم فالإسلام أو القتل۔"(۵)

ان تمام عنوانات کا حاصل خود علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ کے الفاظ میں یہ ہے کہ:

"يعنى من سوى اليهود والنصارى والمجوس لا تقبل منهم الجزية ولا يقرون بها ولايقبل منهم إلا الإسلام فإن لم يسلموا قتلوا هذا ظاهر مذهب أحمد۔"(۶)

اس طویل تمہید کے بعد اب ہم جناب اصلاحی صاحب کی منقولہ بالا ہر دو عبارتوں کا جائزہ لیتے ہیں ـــــ اول الذکر عبارت کے ضمن میں پہلی بات تو یہ جاننی چاہئے کہ ہم مستشرقین یا کسی اور غیر مسلم کی پھبتیوں کے صحیح ثابت ہونے سے خائف ہو کر اپنے دین کو ہرگز ترک نہیں کر سکتے، لہذا اس بارے میں کسی معذرت یا تاویل کا پیش کرنا عبث ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ نبی ﷺ نے بلا شبہ اہل کتاب اور مجوس سے جزیہ لیا تھا اور انہیں لا إله إلا الله

---

(۱) المغنی ۸/ ۴۹۸ (۲) المغنی ۸/ ۴۹۶
(۳) المغنی ۸/ ۵۱۵ (۴) المغنی ۸/ ۳۶۲
(۵) المغنی ۸/ ۵۰۰ (۶) المغنی ۸/ ۵۰۰

کہنے پر مجبور نہیں کیا تھا، لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا کہ ان کفار کی طرف سے قبول کیا جانے والا جزیہ اسلام کا بدل تھا، بلکہ اس کی غایت ان پر سے سزائے قتل کو رفع کرنا اور ان سے اسلام کی سیادت کو قبول کروانا تھا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے۔ جہاں تک اس قول کا تعلق ہے کہ ''ان میں سے کسی کو اسلام پر مجبور نہیں کیا گیا'' ــــ تو جاننا چاہئے کہ بلاشبہ انہیں اپنے دینی عقائد پر قائم رہنے اور اپنی عبادات نیز شادی بیاہ وغیرہ جیسی رسوم کو اپنے مذہبی طریقہ پر منانے کی اجازت تھی، لیکن ساتھ ہی ان کو جزوی طور پر عام اسلامی احکام کی پابندی پر بھی مجبور کیا گیا تھا جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

پھر محترم اصلاحی صاحب کی تحقیق کا حاصل اس کے سوا کچھ نہیں کہ حدیث میں وارد لفظ ''الناس'' کا عموم بنی اسماعیل کے لئے خاص ہے گویا بنو اسماعیل سے آں ﷺ کی معرکہ آرائی کے بعد، جو بالآخر ان کے قبول اسلام پر منتج ہوئی، اس حدیث کا حکم منسوخ ہو چکا ہے ــــ لیکن اصلاحی صاحب کے پاس نہ تو اس حدیث کے بنو اسماعیل کے لئے خاص ہونے کی کوئی صریح دلیل موجود ہے اور نہ ہی اس حدیث کے ظاہری حکم کے منسوخ ہونے کی، اور چونکہ بلا دلیل محض قیاس واحتمال کی بنیاد پر نہ تخصیص ثابت ہوتی ہے اور نہ نسخ، لہٰذا یہ دعویٰ اصولاً ناقابل قبول ہے۔

امید ہے کہ قارئین کرام نے جناب اصلاحی صاحب کا ''جرأت کے ساتھ کلام'' کرنا ملاحظہ فرمالیا ہوگا، اور یہ بھی کہ اس بارے میں ''معذرت خواہانہ انداز'' اور ''غلط فتویٰ'' خود اصلاحی صاحب کی جانب سے ہے یا ہمارے ان ''بیشتر علماء حضرات'' کی جانب سے جو اس حدیث کا مفہوم ومطلب متعین کرنے کی فکر میں بقول اصلاحی صاحب ''الجھنوں میں پڑے ہوئے ہیں۔''

اب محترم اصلاحی صاحب کی ثانی الذکر عبارت کی طرف متوجہ ہوں:

جہاں تک احادیث کے لفظ ''الناس'' کا تعلق ہے تو اس کے عمومی مفہوم میں مشرکین عرب کے ساتھ یہود ونصاریٰ، مجوس، ہندو، جینی، بدھ، سکھ اور لادین وغیرہ سب ہی شامل ہیں، لیکن یہود ونصاریٰ نیز مجوس کے لئے یہ خصوصی رعایت ہے کہ پہلے انہیں اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر وہ دعوت قبول نہ کریں تو ان سے جزیہ کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ جزیہ بھی دینے پر رضامند نہ ہوں تو ان سے بھی دوسرے تمام مشرکین کی طرح قتال کیا جائے گا۔ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین کے صریح فرمان موجود ہیں جو کسی سے ڈھکے چھپے نہیں ہیں۔ ان میں سے کچھ ہم نے اوپر نقل کردئے ہیں، باقی کے لئے ذخیرۂ احادیث کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کا عمل قطعاً اس حدیث کے خلاف نہیں ہے بلکہ حق یہ ہے کہ ان حضرات کا معاملہ چونکہ بیشتر حالات میں یہودیوں، نصرانیوں اور مجوسیوں سے ہی پڑا تھا جنہوں نے قتال کی بجائے جزیہ کی ادائیگی کو قبول کرلیا تھا، لہٰذا دوسرے مشرکین کے متعلق یہ عام حکم اپنی جگہ برقرار ہے۔

جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ ــــــ ''کتنی قومیں ہیں جو اہل صلح...... الخ'' ــــــ میں کہتاں ہوں کہ اگر ''قوم'' سے آں محترم کی مراد باعتبار مذہب انسانوں کی گروپ بندی ہے تو یہودی، نصرانی اور مجوس کے علاوہ آنجناب کسی اور قوم کو بتا دیں کہ جو عہد نبوی یا عہد صحابہ میں اہل صلح میں شامل رہے ہوں یا جن سے معاہدے کئے گئے ہوں۔

آں محترم کا یہ فرمانا بھی درست نہیں ہے کہ ــــــ ''صحابہ کے دور میں مجوس کا معاملہ...... الخ'' ــــــ کیونکہ مجوس کے ساتھ اہل کتاب کا سا برتاؤ کرنے کا حکم صحابہ کرام کا اجتہادی فیصلہ نہیں بلکہ فیصلۂ نبوی تھا۔ صحابہ کے دور میں یہ معاملہ کبھی پیش ہی نہیں آیا بلکہ صرف حضرت عمرؓ کو اپنی لاعلمی کے باعث مجوس سے جزیہ قبول کرنے کے بارے میں کچھ تردد تھا جو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی زبان سے رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ سنتے ہی فوراً رفع ہو گیا تھا۔ پس معلوم ہوا کہ مجوس کو صحابہ کرام نے ''مشابہ اہل کتاب قرار'' نہیں دیا تھا۔

محترم اصلاحی صاحب کا یہ دعویٰ بھی قطعاً بے بنیاد اور لغو ہے کہ ــــــ ''اور پھر تمام غیر مسلموں کو مشابہ اہل کتاب قرار دے کر ہی معاملہ ہوا'' ــــــ ہم آں موصوف کو چیلنج کرتے ہیں کہ اپنے اس دعویٰ کو بدلائل ثابت کر دکھائیں کہ تمام غیر مسلموں کو کبھی کسی بھی اسلامی دور میں اہل کتاب کے مشابہ قرار دے کر ان سے اہل کتاب کا سا معاملہ کیا گیا ہو۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب نے یہاں بھی اول الذکر عبارت کی طرح ''الناس'' کے عمومی مفہوم کو صرف ''مشرکین مکہ'' کے لئے خاص بتایا ہے حالانکہ تخصیص کا یہ دعویٰ بھی سابقہ دعویٰ کی طرح بلا دلیل ہے۔ چونکہ اوپر آں محترم کے بیان کردہ اس نکتہ پر تبصرہ گزر چکا ہے، لہذا یہاں ہم تکرار سے گریز کرتے ہوئے اس ذہنی خلش کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جب حدیث قتال کا تقاضہ یہ ہے کہ توحید کے ہر منکر سے قتال کیا جائے تو آخر جزیہ ادا کرنے والوں اور معاہدین سے قتال کو کیوں ترک کیا گیا؟ ــــــ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس خلش کو رفع کرنے کی یوں کوشش کی ہے:

''اس سوال کا جواب کئی طرح دیا جا سکتا ہے:

۱۔ بذریعہ دعویٰ نسخ: اس طرح کہ جزیہ لینے اور معاہدہ کی اجازت باعتبار زمانہ اس حدیث سے متأخر ہو۔ اس کے متاخر ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿اقتلو االمشرکین﴾

۲۔ یہ حکم عام ہو لیکن بعض لوگوں کو بہ تخصیص اس سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو، چونکہ کسی حکم کا اصل مقصد مطلوب کا حصول ہوتا ہے لہذا اگر بعض لوگوں کو کسی دلیل کی بنا پر اس حکم کے اطلاق سے چھوڑ دیا گیا ہے تو اس سے اس حکم کا عموم متاثر نہیں ہوتا۔

۳-یہ حکم عام تو ہو لیکن اس سے خاص مراد اس طرح لی جائے کہ آں ﷺ کے ارشاد: "أقاتل الناس" میں ''الناس'' سے مراد صرف غیر اہل کتاب مشرکین ہوں۔ اس تخصیص کے مفہوم پر نسائی کی روایت کے یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں: "أمرت أن أقاتل المشركين" اگر کوئی یہ کہے کہ: "إذا تم هذا فى أهل الجزية لم يتم فى المعاهدين ولا فيمن منع الجزية" تو اس کا جواب یہ ہے کہ: "أن الممتنع فى ترك المقاتلة رفعها لا تأخيرها مدة كما فى الهدنة، ومقاتلة من امتنع من أداء الجزية بدليل الآية."

۴-حدیث میں مذکور شہادت وغیرہ سے مراد اعلاء کلمۃ اللہ کی تعبیر اور مخالفین کی تذلیل اور انہیں تابع بنانا ہے پس یہ مقصد کبھی قتل کے ذریعہ، کبھی جزیہ اور کبھی معاہدہ کے ذریعہ بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

۵-قتال سے مراد کبھی قتال ہی اور کبھی اس کی قائم مقام کوئی دوسری چیز ہوتی ہے جو یہاں جزیہ وغیرہ ہو سکتی ہے۔

۶-جزیہ کی غرض منکرین توحید کو اسلام (کی برتری) قبول کرنے پر مجبور کرنا ہے اور چونکہ سبب السبب بذات خود سبب ہوتا ہے، لہٰذا آں ﷺ نے فرمایا تھا: "حتى يسلموا أو يلتزموا ما يؤديهم إلى الإسلام" (یعنی حتی کہ وہ یا تو اسلام لے آئیں یا پھر اہل اسلام کو جزیہ کی ادائیگی کا باضابطہ التزام کریں۔) اور یہ جواب مندرجہ بالا تمام ممکنہ جوابات میں سب سے بہتر جواب ہے۔ نیز نمبر ۳ کے تحت جو جواب درج کیا گیا ہے وہ بھی اس کا ایک ممکن جواب ہو سکتا ہے، واللہ اعلم۔''(۱)

علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ فرماتے ہیں:

"قول الله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾(۲) وقول النبى ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماء هم و أموالهم إلا بحقها."ـــــ وهذا عام خص منه أهل الكتاب بالآية والمجوس بقول النبى ﷺ: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" فمن عداهم من الكفار يبقى على قضية العموم و قد بينا أن أهل الصحف من غير أهل الكتاب المراد بالآية فيما تقدم الخ۔''(۳)

امید ہے کہ حافظ ابن حجر اور ابن قدامہ رحمہما اللہ کے ان مفصل جوابات کے بعد اس بارے میں اب مزید کوئی خلش باقی نہیں رہی ہوگی۔

---

(۱) فتح الباری ۱/۷۷ (۲) التوبہ: ۵
(۳) المغنی ۸/۵۰۱

پانچواں بنیادی اصول ''دین اور عقل وفطرت میں منافات نہیں ہے''۔۔۔۔ اور اس کا جائزہ

اس بنیادی رہنما اصول کے تحت جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''اس سلسلے کا پانچواں اور آخری اصول یہ ہے کہ دین اور عقل وفطرت میں منافات ہرگز نہیں ہے۔ ان میں منافات ممکن ہی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دین کو عقل وفطرت ہی کے اوپر مبنی کیا ہے:

﴿فطرت الله التی فطر الناس علیها﴾ (الروم-۳۰:۳۰) ''اس دین فطرت کی پیروی کرو جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا۔''

عقل وفطرت ہی کے تقاضے ہیں جن کو دین اجاگر کرتا، ان کو اصول کی شکل دیتا اور ان پر زندگی کے سارے نظام کو کھڑا کرتا ہے۔ ان میں منافات کیسے ہوسکتی ہے؟ اس لئے ہر وہ چیز جو عقل وفطرت کے منافی ہوگی وہ دین کے بھی منافی ہوگی۔

جس طرح قرآن کی تمام دعوت عقل وفطرت پر مبنی ہے اور وہ اپنے دعاوی کے اثبات کے لئے عقل وفطرت کو شہادت میں پیش کرتا ہے اسی طرح حدیث کے دل میں اترنے کا اصلی راستہ بھی عقل وفطرت ہی ہے۔ اسی وجہ سے حدیث میں کوئی بات عقل کے صریح خلاف نہیں ہوسکتی۔ اگر کوئی بات صریحاً عقل کے منافی نظر آئے تو اس پر اچھی طرح غور کیجئے، یہاں تک کہ یا تو اپنی غلطی واضح ہوجائے، یا حدیث کا ضعف سمجھ میں آجائے۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ کسی حقیقت کا عقل کے منافی ہونا اور چیز ہے اور اس کے تمام اطراف کا گرفت میں نہ آنا اور چیز ہے۔ اگر نوعیت یہ ہے کہ بات سمجھ میں نہیں آئی اور یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ کیوں سمجھ میں نہیں آرہی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل کی رسائی محدود ہے۔ لیکن اگر وہ عقل کے منافی نہیں ہے تو اس پر برابر غور کرتے رہیے، یہاں تک کہ وہ بات سمجھ میں آجائے یا یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہوکر سامنے آجائے کہ یہ بات سمجھ میں نہیں آسکتی۔ اگر یہ بات عیاں ہوجائے کہ اس میں اور عقل وفطرت میں منافات پائی جاتی ہے اور غور وفکر کے باوجود کسی طرح اس کی توجیہ نہیں ہوسکتی تو یہ رد کرنے کے قابل ہے۔

یہاں یہ بات سامنے رکھنے کی ہے کہ جو لوگ عقل سے صحیح طور پر کام نہیں لیتے، یا اپنی عقل کو اپنی خواہشات کی لونڈی بنانا چاہتے ہیں، وہ لوگ یہاں زیر بحث نہیں ہیں، ان کو اللہ کے حوالہ کیجئے۔''(۱)

اس بارے میں سابقہ باب کے تحت مفصل گفتگو گزر چکی ہے، اس لئے یہاں اس ضمن میں مزید کوئی

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص: ۵۵-۵۶

بحث چھیڑنے کی بجائے ہم فقط محترم اصلاحی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کے بعض اجزاء پر تبصرہ کرنے پر اکتفا کریں گے:

محترم اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا بالکل درست ہے کہ "دین اور عقل وفطرت میں منافات" نہیں ہے نیز "ان میں منافات ممکن" بھی نہیں ہے۔ آگے چل کر آں موصوف فرماتے ہیں کہ ـــــ اگر کوئی بات صریحاً عقل کے منافی نظر آئے تو...... سمجھ میں آجائے۔"

ـــــ میں کہتا ہوں کہ جب "عقل کی رسائی محدود" ہے تو صریحاً منافی عقل نظر آنے والی کسی حدیث پر خواہ کتنی ہی اچھی طرح غور وفکر کیوں نہ کیا جائے یہ ضروری نہیں ہے کہ غور وخوض کرنے والے پر "اپنی غلطی واضح (ہی) ہوجائے یا (اس) حدیث کا ضعف سمجھ میں آجائے" ـــــ پھر اصلاحی صاحب کے پاس اس بات کی بھی کوئی ضمانت موجود نہیں ہے کہ اس حدیث پر غور وفکر کرنے والے پر اپنی جو غلطی واضح ہوئی یا حدیث کا جو ضعف سمجھ میں آیا وہ فی الواقع درست بھی ہے، کیونکہ انسانی عقل کی رسائی نہ صرف محدود بلکہ باہم متفاوت بھی ہے۔ پس اگر کسی شخص نے اپنی محدود عقل کے مطابق ایسی کسی حدیث کو ضعیف پایا لیکن اس کے برخلاف اسی حدیث پر غور وفکر کرنے والے کسی دوسرے شخص نے اپنی عقل کی رسائی کے مطابق اسے صحیح اور درست بلکہ عین مطابق عقل وفطرت پایا تو ان دو مختلف اور متضاد آراء رکھنے والے اشخاص میں سے کس کی عقل کو معیار تسلیم کیا جائے گا؟ ـــــ پس معلوم ہوا کہ دین کے معاملات میں انسانی عقل کو ہرگز کسوٹی نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: ـــــ "اگر نوعیت یہ ہے کہ بات سمجھ میں نہیں آئی اور یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ کیوں سمجھ میں نہیں آرہی ہے...... الخ" ـــــ لیکن میں کہتا ہوں کہ اگر نوعیت یہ ہو کہ بات تو سمجھ میں آگئی لیکن اس کا سمجھنا درحقیقت قصور فہم یا وہم وگمان پر مبنی ہو تو آپ کسی کی سمجھ کو یقین وقطعیت کا رنگ کیسے دے سکتے ہیں؟ اگر بات عقل کی نارسائی کے باعث سرے سے کسی کی سمجھ میں ہی نہ آئی ہو اور نہ اسے یہ معلوم ہوسکا ہو کہ یہ بات اسے کیوں سمجھ میں نہیں آرہی ہے تو ایسی صورت میں جناب اصلاحی صاحب کے پاس کیا حل موجود ہے؟

آگے چل کر اصلاحی صاحب مزید فرماتے ہیں: ـــــ "اگر یہ بات عیاں ہوجائے کہ اس میں اور عقل وفطرت میں منافات پائی جاتی ہے اور غور وفکر...... قابل رد ہے" ـــــ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ بات کس طرح عیاں ہوگی کہ عقل وفطرت اور کسی ناقابل فہم حدیث کے مابین واقعی کوئی منافات موجود ہے؟ ہر وہ چیز جس کا عقل، باوجود مسلسل غور وخوض کرنے کے، ادراک یا اس کی کوئی قابل قبول توجیہ پیش کرنے سے قاصر رہے، اسے ہرگز منافی عقل وفطرت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کسی چیز کو منافیٔ عقل وفطرت قرار دینے کے لئے محترم

اصلاحی صاحب کو کچھ ٹھوس اصول بیان کرنے ہوں گے جو اس سلسلہ میں رہنمائی کر سکتے ہوں ورنہ بے اصولی طور پر اگر ہر کس و ناکس کے قصور فہم یا بے عقلی کو منافات پر محمول کیا جانے لگا تو پورا دین ایک تماشہ بن کر رہ جائے گا۔ لہٰذا رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہر وہ چیز جو عام انسانی عقل کے ادراک یا توجیہ سے ماورا ہو اسے بعینہ درست اور حق جانتے ہوئے قبول کر لینے میں ہی دنیا و آخرت کی بھلائی ہے۔ اس کو رد کرنا گویا رسول اللہ ﷺ کے فرمان کو جھٹلانا ہے، نعوذ بالله من ذلك۔

جہاں تک ''عقل سے صحیح طور پر کام'' نہ لینے کا تعلق ہے تو اس کی توقع تو کسی دیوانہ سے ہی کی جا سکتی ہے، لیکن کسی ذی شعور کو یہ بھی زیب نہیں دیتا کہ اللہ عزوجل اور اللہ کے رسول ﷺ کے احکام و ارشادات کو اپنی عقل کی ''لونڈی'' بنا لے۔ اگر اصلاحی صاحب کے نزدیک قرآن و حدیث کے مقابلہ میں اپنی ناقص عقل کی رسائی کو ترجیح دینا ''اپنی عقل کو اپنی خواہشات کی لونڈی بنانا'' ہے تو عقل کے مقابل قرآن و حدیث کے صحیح و صریح فرمان سے دست بردار ہو جانا بھی دین کو ''عقل کی لونڈی'' بنانے سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ قارئین کرام خود ہی فیصلہ فرما سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم کے آگے اپنی عقل اور سوچ سے دست بردار ہو جانا قابل تحسین ہے یا کہ عقل کے آگے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم سے دست بردار ہو جانا؟

اختتام باب ''پر خلاصۂ بحث'' کے زیر عنوان جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں:

''دین و شریعت کا معاملہ بڑا نازک اور حساس معاملہ ہے۔ احادیث رسول کو دین کا درجہ حاصل ہے۔ کسی روایت کو حتمی طور پر حدیث رسول قرار دینا بڑی بھاری ذمہ داری کا کام ہے۔ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہو سکتا۔ تدبر حدیث کے ضمن میں نقد حدیث کے جہاں اور اصول ضروری اور مفید ہیں وہاں مذکورہ بالا پانچ اصول بنیادی رہنمائی کے لئے کلیدی اہمیت کے حامل ہیں اور وہ غور و فکر کے لئے اساس کا کام دے سکتے ہیں۔ حدیث کے طالب علم کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان کی رہنمائی کے بغیر وہ فہم حدیث کے جملہ تقاضے پورے کر سکے۔''(۱)

ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا بالکل درست ہے کہ دین و شریعت کا معاملہ بڑا نازک اور حساس ہے نیز احادیث رسول کو دین کا درجہ حاصل ہے۔ لیکن جس طرح کسی روایت کو حتمی طور پر حدیث رسول قرار دینا بڑی بھاری ذمہ داری کا کام ہے اسی طرح کسی حدیث کا انکار کرنا بھی کچھ کم ذمہ داری کا کام نہیں ہے۔ اس بڑی بھاری ذمہ داری کو بحسن و خوبی انجام دینے کا بہترین طریقہ وہی ہے جو آج سے قبل امت میں نسلاً بعد نسلٍ مقبول اور رائج رہا ہے۔ اس طریقہ کو بلاشبہ سبیل المؤمنین سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

جناب اصلاحی صاحب نے یہاں تدبر حدیث کے ضمن میں اپنے خود ساختہ پانچ اصول کے ساتھ

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص:۵٦

عندالمحدثین نقد حدیث کے معروف اصول کی ضرورت وافادیت کا بھی اعتراف کیا ہے جولائق تحسین ہے۔ کاش اس باب کی ابتداء سطور (صفحہ ۴۷) میں بھی اصلاحی صاحب کو محدثین کے ان اصول کی ضرورت وافادیت کا احساس ہوگیا ہوتا۔

جہاں تک اصلاحی صاحب کے بیان کردہ ان پانچ اصول کا تعلق ہے تو ''نقد'' حدیث کے سلسلہ میں ''بنیادی رہنمائی'' کے لئے یہ کس قدر ''کلیدی اہمیت کے حامل ہیں'' یا حدیث پر ''غوروفکر'' کے سلسلہ میں کس قدر ''اساس کا کام دے سکتے ہیں'' اس کا بخوبی اندازہ خود قارئین کرام نے ہمارے تبصرہ میں ملاحظہ فرمالیا ہوگا۔ محترم اصلاحی صاحب کا یہ دعوی بھی قطعی بے بنیاد ہے کہ ''یہ ممکن نہیں کہ ان کی رہنمائی کے بغیر...... کرسکے'' ــــ آں محترم کے اس دعوی کا واضح مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد سے ''آج تک تمام امت فہم حدیث کے جملہ تقاضے پورے کرنے سے قاصر رہی ہے۔ کیونکہ نہ رسول اللہ ﷺ کے براہ راست مخاطب صحابہؓ کرام (بشمول خلفاء راشدین وعشرہ مبشرہ) کے پاس یہ زریں اصول موجود تھے، نہ تابعین وتبع تابعین ان سے واقف تھے اور نہ ہی ان کے بعد آنے والے تمام محدثین، فقہاء اور علماء ان اصول کی اہمیت وضرورت کا ادراک کرسکے تھے۔'' فإنا لله وإنا إليه راجعون۔

• • •

باب دہم

تدبر حدیث کے لئے امہات فن کا انتخاب
اصلاحی صاحب کی نظر میں

کتاب ''مبادئ تدبر حدیث'' کے باب دہم کا عنوان ''تدبر حدیث کے لئے امہات فن کا انتخاب'' ہے۔ یہ باب بھی حسب سابق محترم اصلاحی صاحب کا ایک مضمون ہے جو رسالہ ''تدبر'' (۱) لاہور میں تقریباً دس سال قبل طبع ہو چکا ہے۔ اس باب کے تحت آں موصوف نے کیا ہی عمدہ بات فرمائی ہے:

''ملت اسلامیہ کا یہ بے مثل کارنامہ ہے کہ اس کے عظیم محدثین نے صدر اول میں رسول اللہ ﷺ کے حقیقی اور صحیح علم کو ممکنہ حد تک غل و غش سے پاک کر کے قابل اعتماد ذخیرۂ احادیث کی شکل میں مامون و محفوظ کیا۔

احادیث کی جمع و تدوین کا یہ عظیم کام، ائمۂ فن حدیث کے مقرر کردہ بے لاگ اصولوں کی روشنی میں دوسری صدی ہجری کے وسط سے لے کر تیسری صدی ہجری کے وسط کے درمیانی عرصہ میں انجام پایا۔ اس زمانے کو عصر روایت کے شباب کا دور کہا جا سکتا ہے۔ اس دور میں حدیث کا قابل قدر سرمایہ تحریری شکل میں مختلف مجموعوں کی صورت میں محفوظ ہو گیا اور یوں عصر روایت کا اختتام ہو گیا۔ اپنی صفات و خصوصیات کی بنا پر ان مجموعوں کو قبولیت خواص و عوام اور شہرت دوام حاصل ہوئی۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ علم نبی کی روایت کے دور میں وضع حدیث کا کاروبار بڑے وسیع پیمانہ پر ہوا اور جیسا کہ ''وضع حدیث کے محرکات'' کے تحت ہم اچھی طرح سے جائزہ لے چکے ہیں کہ اس شنیع کام کے محرکات نیک اور بد دونوں طرح کے رہے ہیں۔ اگر چہ یہ کام بہت بڑے پیمانہ پر اور نہایت منظم طریقہ سے ہوا لیکن یہ بھی تاریخ کی اہم حقیقت ہے کہ ہمارے ائمۂ جرح و تعدیل نے ان واضعین کا تعاقب بھی بہت سرگرمی اور کامیابی سے کیا۔ ان نابکاروں نے موضوع روایات گھڑنے کو تو گھڑ لیں لیکن ہمارے اکابر ائمہ کی مساعی کے طفیل وہ شامل دین نہ ہو سکیں۔ انہی کی کامیاب کوششوں کی برکت سے علم نبی بحیثیت دین شیاطین کی دراندازیوں سے بہت بڑی حد تک الحمد للہ محفوظ رہا ہے۔ اور اگر اس میں کچھ ملاوٹ ہوئی ہے تو وہ ایسی نہیں ہے کہ اگر آدمی بیدار نگاہ رکھتا ہو تو وہ اس کا امتیاز نہ کر سکے۔ بس بیداری شرط ہے اور یہ شرط ہر علم و فن میں جس طرح ضروری ہے اس سے زیادہ حدیث

---

(۱) رسالہ ''تدبر'' لاہور عدد شمارہ ۱۱/ ۱۷-۲۶ مجریہ ماہ جولائی ۱۹۸۴ء

میں ضروری ہے۔"(۱)

آگے چل کر فرماتے ہیں:

"اس لئے ہمارے محدثین نے کتب حدیث کو صحت، حسن اور ضعف کے لحاظ سے مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ طبقہ اُول میں موطأ امام مالک، صحیح بخاری اور صحیح مسلم کو شامل کیا گیا ہے۔ ان مجموعوں میں متواتر، صحیح اور حسن ہر قسم کی حدیثیں موجود ہیں۔ جہاں تک طبقہ دُوم کا تعلق ہے تو اس میں سنن اربعہ ـــــ یعنی ترمذی، ابوداود، نسائی اور ابن ماجہ شامل ہیں۔ ان مجموعوں میں اگرچہ تمام کی تمام حدیثیں تو طبقہ اول کے درجہ کی نہیں ہیں تاہم ان کے مرتبین نے اپنے شرائط کے تحت تساہل سے بہرحال کام نہیں لیا ہے۔ طبقہ اُول کے برعکس ان میں باریک بینی اور ضبط کی کمی ہے۔ متاخرین نے ان کے جزوی ضعف کے باوصف انہیں قبول عام کی سند دے دی اور ان سے علم دین کے اخذ کا کام لیا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ بھی احادیث نبوی دیگر کتابوں میں جستہ جستہ ملتی ہیں جو محدثین کے کڑے معیار تحقیق کی کسوٹی پر پوری اترتی ہیں۔ لیکن ان کی حیثیت منتشر موتیوں کی ہے جن سے ماہرین فن کما حقہ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ ہمارے محدثین ان صحاح ستہ اور موطأ امام مالک کو حدیث کی اصلی اور بنیادی کتب قرار دیتے ہیں۔ ان میں سے ہر کتاب اپنی ایک الگ حیثیت کی مالک اور اپنی جداگانہ خصوصیات کی حامل ہے۔"(۲)

واضح رہے کہ ان سطور میں جناب اصلاحی صاحب نے کتب حدیث کی مختلف طبقات میں جس تقسیم کو محدثین کی طرف منسوب کیا ہے وہ دراصل شاہ ولی اللہ دہلوی کا کارنامہ ہے۔ آں موصوف نے ہی "الموطأ" امام مالک اور صحیحین کو کتب حدیث کے طبقہ اُولی میں رکھا ہے، لیکن طبقہ دُوم میں محترم اصلاحی صاحب نے جو اسماء کتب ذکر فرمائے ہیں وہ شاہ ولی اللہ دہلوی کی محولہ تقسیم سے مطابقت نہیں رکھتے کیونکہ شاہ صاحب نے سنن ابن ماجہ کو کتب حدیث کے طبقہ دُوم میں نہیں بلکہ طبقہ ثالثہ میں شمار کیا ہے۔(۳) پھر شاہ صاحب کا کتب حدیث کی اس طبقاتی تقسیم میں "الموطأ" امام مالک کو طبقہ اولیٰ میں ذکر کرنا بھی عند المحدثین کوئی متفق علیہ امر نہیں ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مشہور محدث ابن حزم اندلسیؒ نے "الموطأ" کا درجہ مراتب کتب میں بہت مؤخر کیا ہے۔ حافظ ابن الصلاح، حافظ زین الدین عراقی، حافظ سخاوی، حافظ نووی اور حافظ ابن حجر عسقلانی وغیرہم (رحمہم اللہ) بھی "الموطأ" کو صحیحین کا ہم پلہ نہیں سمجھتے، بلکہ اکثر متاخرین نے تو "الموطأ" امام مالک کو صحاح ستہ سے خارج ہی سمجھا ہے، جیسا کہ ان شاء اللہ آگے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے گا۔

پھر محترم اصلاحی صاحب کا اس طبقہ اُولی کے مجموعوں (یعنی الموطأ امام مالک، صحیح البخاری اور صحیح مسلم) میں متواتر، صحیح اور حسن ہر قسم کی حدیثوں کے موجود ہونے کا دعوی بھی محل نظر ہے۔ پہلی بار علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے

(۱) مبادئ تدبر حدیث ۱۴۳-۱۴۴ (۲) نفس مصدر، ص ۱۴۴-۱۴۵

(۳) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۰۵-۱۰۷

صحیحین میں درجۂ حسن کی احادیث کی موجودگی کا دعویٰ کیا تھا، (۱) لیکن حق یہ ہے کہ یہ دعویٰ قطعی طور پر باطل اور اجماع امت کے خلاف ہے۔ جمہور محدثین اور علماء کے نزدیک صحیحین کی تمام احادیث مسندہ باتفاق مقطوع الصحۃ ہیں۔

جہاں تک سنن اربعہ میں ''باریک بینی اور ضبط کی کمی'' کا تعلق ہے تو یہ بات قطعی طور پر درست ہے کہ اصحاب سنن کی احادیث کی شروط قبولیت شیخین کی شروط کی بہ نسبت نرم تھیں، لیکن ان میں ''ضبط کی کمی'' کا جو شکوہ کیا گیا ہے وہ سنن اربعہ کے ان مؤلفین کی جانب سے نہیں بلکہ اصلاً رواۃ حدیث کی جہت سے ہے کہ ان مؤلفین سے نہ فاش غلطیوں کا صدور ہوا ہے اور نہ ہی وہ سادہ لوح، سوء الحفظ، وہمی اور بے خبر تھے۔ رواۃ حدیث سے جو کچھ انہوں نے سنا اس کے استحضار پر وہ بتمام وکمال قادر تھے اور سننے کے ساتھ جو کچھ انہوں نے علیحدہ علیحدہ اپنی سنن میں مدون کیا اسے ہر طرح کے خلل اور کمی وبیشی سے محفوظ رکھنے کی سعی بھی فرمائی ہے اور یہی سب کچھ تو ''ضبط'' کہلاتا ہے۔ ''ضبط'' کی تعریف بیان کرتے ہوئے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

ضبط کی تعریف

"والضبط ضبطان،ضبط صدوروهو أن يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء،وضبط كتاب وهو صيانة لديه منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤديه منه و قيده بالتام إشاره إلى الرتبة العليا فى ذلك ."(۲)

یہی چیز جناب شبیر احمد عثمانی تھانوی صاحب نے امام سخاویؒ سے یوں نقل فرمائی ہے:

''ضبط کی دو قسمیں ہیں:

۱- ضبط صدر: اس کی تعریف یہ بیان کی گئی ہے کہ جو کچھ اس نے سنا ہو جب چاہے اس کے استحضار پر قادر ہو۔ اور

۲- ضبط کتاب: اس کی تعریف محدثین نے یہ بیان کی ہے کہ سننے کے ساتھ اس کو لکھ لیا اور پھر اس کو خلل، زیادتی اور کمی وغیرہ سے محفوظ رکھا۔ گویا اول سماع سے لے کر وقت ادا تک یہ حفاظت رہی تو یہ ضبط کا اعلیٰ درجہ ہے۔'' (۳)

اور ڈاکٹر محمود الطحانؔ فرماتے ہیں:

''ضبط سے مراد یہ ہے کہ راوی دوسرے ثقہ راویوں کی مخالفت کرنے والا نہ ہو۔ اس کا حافظہ برا نہ ہو اور فاش غلطیوں سے محفوظ ہو۔ نیز بے خبر سادہ لوح اور وہمی بھی نہ ہو۔'' (۴)

---

(۱) ملاحظہ ہو الحاوی للفتاوی ۲/۲۷۹ (۲) شرح نخبۃ الفکر

(۳) فتح الملہم للعثمانی ۱/۱۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/۱۵ (۴) تیسیر مصطلح الحدیث، ص ۱۴۷

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب اگلے ذیلی عنوان ''تدبر حدیث کا فطری طریقہ'' کے تحت لکھتے ہیں:

''حدیث سے صحیح معنوں میں فیض یاب ہونے کے لئے تدبر حدیث لازمی ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ حدیث پر غور وفکر کا فطری طریقہ کیا ہے۔ یہ بات بالکل غیر منطقی معلوم ہوتی ہے کہ آدمی جہاں سے چاہے اپنے غور وفکر اور تدبر کا آغاز کر دے اس سے تمام سعی برباد ہو جاتی ہے اور حاصل کچھ بھی نہیں ہوتا۔ قرآن مجید کی مثال لیجئے، اس کی تفسیریں تو بے شمار ہیں لیکن اصولی اور بنیادی اہمیت صرف تین تفسیروں کو حاصل ہے یعنی تفسیر ابن جریر، تفسیر کشاف اور تفسیر کبیر۔ باقی تفسیریں یا تو ان کے تتبع میں لکھی گئی ہیں یا ان سے خوشہ چینی کے نتیجہ میں ظہور میں آئی ہیں، چنانچہ ہمارے خیال میں تدبر حدیث کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اس فن کی چند امہات کا انتخاب کر لیا جائے اور ان پر پورے استقصاء کے ساتھ اس طرح غور کیا جائے کہ ان کی ہر بات اچھی طرح گرفت میں آ جائے، اور اگر ان کی کچھ باتیں شک پیدا کرنے والی ہوں تو وہ بالکل متعین ہو کر سامنے آ جائیں۔ ان کی مشکلات حل کرنے کے لئے احادیث کے پورے قابل اعتماد ذخیرے میں سے، جہاں جہاں سے بھی کوئی رہنمائی ملنے کا مظنہ ہو، مواد فراہم کرنے کی کوشش کی جائے تاکہ اس باب سے متعلق تمام منتشر مواد اکٹھا ہو جائے اور حدیث کی جو چیزیں حدیث کے فہم میں مددگار ہو سکتی ہیں ان کی تلاش وفراہمی میں حتی الامکان کوئی کسر نہ رہ جائے اور یوں ایسی احادیث پر اس وقت تک غور وفکر جاری رکھا جائے جب تک نفیاً یا اثباتاً کوئی فیصلہ نہ ہو جائے۔ یہ چیز تحقیق میں بھی معین ہو گی اور اس سے پورا ذخیرۂ احادیث نظروں میں بھی رہے گا۔''(۱)

سطور بالا میں محترم اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا قطعاً درست ہے کہ حدیث سے صحیح معنوں میں فیضیاب ہونے کے لئے تدبر حدیث لازمی ہے، لیکن اس کے لئے جو ''فطری طریقہ'' آں موصوف نے تجویز فرمایا ہے اس سے راقم کو کلی طور پر اتفاق نہیں ہے کیونکہ جس طرح ہر علم وفن پر غور وفکر کرنے سے قبل اس کے بنیادی اصول وضوابط کا جاننا ضروری ہوتا ہے اسی طرح منطقی طور پر حدیث کی امہات الکتب پر تدبر وتفکر سے قبل کتب مصطلحات الحدیث نیز اس سے متعلق دوسرے تمام علوم وفنون پر گہری نگاہ ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر ان چیزوں پر ماہرانہ نگاہ نہ ہو تو چند امہات کا انتخاب کر کے ان پر صرف عقل وقیاس کی روشنی میں غور وفکر کرنا ایک سعی لاحاصل ہی ثابت ہو گا۔

ان سطور میں اصلاحی صاحب محترم کا یہ دعوی فرمانا بھی ہمارے نزدیک محل نظر ہے کہ قرآن مجید کی بے شمار تفاسیر میں سے ''اصولی اور بنیادی اہمیت'' صرف ''تفسیر ابن جریر''، ''تفسیر کشاف'' اور ''تفسیر کبیر'' کو حاصل ہے۔ بفرض محال اگر محترم اصلاحی صاحب کی بات درست تسلیم کر لی جائے تو بھی کتب احادیث کو کتب تفاسیر پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ بقول آں موصوف بے شمار کتب تفسیر میں سے ''اصولی اور بنیادی اہمیت'' کی حامل تفسیریں

---

(۱) مبادیٔ تدبر حدیث، ص ۱۴۵-۱۴۶

صرف تین ہی ہیں اور باقی تمام ''یا تو ان کے تتبع میں لکھی گئی ہیں یا ان سے ہی خوشہ چینی کے نتیجہ میں ظہور میں آئی ہیں''، جبکہ جتنی بھی کتب احادیث آج ہمارے درمیان موجود ہیں (مثلاً صحاح، سنن، مسانید، معاجم اور مستخرجات وغیرہ) وہ نہ تو امہات الکتب میں سے کسی کے ''تتبع'' میں لکھی گئی ہیں اور نہ ہی ان سے ''خوشہ چینی'' کے نتیجہ میں ظہور میں آئی ہیں۔ لہٰذا تدبر حدیث کے لئے اس فن کی صرف چند امہات الکتب کے انتخاب کی بجائے پورے ذخیرۂ احادیث کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔

ذیل میں ہم یکے بعد دیگرے ان تفاسیر کا مختصر تعارف پیش کرتے ہیں جنہیں اصلاحی صاحب نے ''اصولی اور بنیادی اہمیت'' کی حامل قرار دیا ہے تاکہ قارئین کرام بخوبی جان سکیں کہ ان تینوں تفسیروں میں سے صرف ''تفسیر ابن جریر الطبری'' کو ہی اصولی اور بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

تفسیر ''الکشاف'' پر ایک نظر

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جناب اصلاحی صاحب مشہور معتزلی مفسر ابوالقاسم محمود بن عمر خوارزمی (م ۵۳۸ھ) کی تفسیر ''الکشاف من حقائق التنزیل'' کے بہت مداح ہیں، چنانچہ آپ نے اوپر ملاحظہ فرمایا، لکھتے ہیں:

''قرآن مجید کی مثال لیجئے۔ اس کی تفسیریں تو بے شمار ہیں لیکن اصولی اور بنیادی اہمیت صرف تین تفسیروں کو حاصل ہے، یعنی تفسیر ابن جریر، تفسیر کشاف اور تفسیر کبیر الخ۔''

ان کتب تفاسیر کی آں محترم کی نگاہ میں جو قدر و قیمت ہے اس کا اندازہ آں موصوف کی اس عبارت سے بھی ہوسکتا ہے:

''تفسیر کی کتابوں میں تین تفسیریں بالعموم میرے پیش نظر رہی ہیں۔ تفسیر ابن جریر، تفسیر رازی، تفسیر زمخشری۔ اقوال سلف کا مجموعہ تفسیر ابن جریر ہے، متکلمین کی قیل وقال اور عقلی موشگافیاں تفسیر کبیر میں موجود ہیں، نحو و اعراب کے مسائل کشاف میں مل جاتے ہیں۔ یوں تو یہ تفسیریں میرے فکر و مطالعہ کی زندگی کے آغاز ہی سے میرے پیش نظر رہی ہیں لیکن لکھتے وقت خاص طور پر میں نے ان پر ایک نظر ضرور ڈال لی ہے الخ۔''(۱)

یہ درست ہے کہ ''الکشاف'' میں قرآن کریم کے وجوہ اعجاز اور بلاغی پہلو کو بکثرت اجاگر کیا گیا ہے۔ زمخشری نے استعارات، مجازات اور دیگر بلاغی پہلوؤں پر جس قدر روشنی ڈالی ہے اس سے قرآن کا اجمال اسلوب اور کمال نظم بخوبی نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ زمخشری نے ''الکشاف'' میں معانی و بیان سے متعلق قرآن کی بلاغی ثروت کا بیحد اہتمام کیا ہے۔ علوم و بلاغت، بیان و اعراب اور ادب بالخصوص قدیم اشعار، عربی ضرب المثل اور محاورات تفسیر ''الکشاف'' کی امتیازی خصوصیات ہیں، بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اس اعتبار سے تفسیر ''الکشاف'' کو

---

(۱) مقدمہ تفسیر تدبر قرآن، ص ق

دوسری تمام تفاسیر پر برتری حاصل ہے تو غلط نہ ہوگا۔

اس تفسیر کی دوسری بڑی خوبی یہ ہے کہ زمخشری اسرائیلیات کو بہت کم بیان کرتے ہیں، اور جہاں نقل کرتے ہیں یا تو اس کا ضعف خود بیان کردیتے ہیں جیسا کہ آیت: ﴿وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب﴾(۱) اور آیت: ﴿وهل أتاك نبوء الخصم﴾(۲) وغیرہ کی تفسیر میں بیان کیا گیا ہے(۳)، یا پھر بصیغۂ مجہول "رُوِیَ" (یعنی روایت کی گئی ہے) کہہ کر اس کے ضعف کو ظاہر کردیتے ہیں جیسا کہ آیت: ﴿إني مرسلة إليهم بهدية﴾(۴) وغیرہ کی تفسیر میں مذکور ہے۔

زمخشری اگرچہ مسلکاً حنفی ہیں لیکن شاید اعتزال کے باعث متشدد نہیں ہیں۔انہوں نے اپنی تفسیر میں فقہی مسائل سے کسی حد تک تعرض کیا ہے، لیکن یہ ان کا اصل میدان نہیں ہے۔قرآن کی آیات: ﴿و يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض﴾(۵) اور ﴿ياأيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾(۶) کی تفسیر میں فقہاء کے مابین جو اختلاف ہے اس کا تذکرہ یہاں بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔(۷)

لیکن ان تمام خوبیوں کے باوجود تفسیر "الکشاف" کو کتب تفاسیر میں بنیادی حیثیت دینا درست نہیں ہے کیونکہ اس میں جو نقائص اور خامیاں موجود ہیں وہ مذکورہ بالا تمام خوبیوں پر غالب ہیں۔ذیل میں ہم اس کی چند خامیوں کا تذکرہ کریں گے تاکہ قارئین کرام حقیقت حال سے واقف ہوسکیں:

"الکشاف" کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ یہ تفسیر مسلک اعتزال کی نمائندہ اور ترجمان ہے چنانچہ ابن خلکان فرماتے ہیں:

"زمخشری معتزلی تھے اور اپنے عقائد کا برملا اظہار بھی کیا کرتے تھے۔بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ کسی شخص سے ملاقات کے لئے جاتے تو اجازت کے لئے نوکر سے یہ کہتے کہ اپنے آقا سے کہنا کہ ابوالقاسم معتزلی ملنے کے لئے حاضر ہوا ہے۔"(۸)

علامہ تاج الدین السبکیؒ فرماتے ہیں:

"الکشاف" اپنے باب میں عظیم کتاب ہے۔اس کا مصنف امام فن ہے، لیکن وہ بدعتی ہے اور اعلانیہ اپنی

---

(۱) ص-۳۴ (۲) ص-۲۱

(۳) الکشاف ۲/۲۸۴،۲۷۱ (۴) النمل-۳۵

(۵) البقرۃ-۲۲۲ (۶) الطلاق-۱

(۷) الکشاف ۱/۲۶۴-۲/۴۶۶ (۸) وفیات الاعیان ۲/۵۰۹، شذرات الذھب ۴/۱۲۱، طبقات المفسرین للسیوطی، ص ۴۱

بدعت کا اظہار کرتا ہے۔ وہ انبیاء کا گستاخ ہے اور اہل سنت کے حق میں بدزبانی سے کام لیتا ہے۔ والد محترم (یعنی علامہ تقی الدین السبکیؒ) مجھے ''الکشاف'' کا درس دیتے تھے۔ جب سورۃ التکویر کی آیت: ﴿إنه لقول رسول كريم﴾ (۱) تک پہنچے تو ''الکشاف'' کا درس بند کر دیا۔ آں رحمہ اللہ نے ایک رسالہ "سبب الانكفاف عن إقراء الكشاف" تصنیف فرمایا اور اس میں لکھا کہ میں نے سورۃ التوبہ کی آیت: ﴿عفا الله عنك﴾ (۲) اور سورۃ التحریم کی آیت: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾ (۳) کی شرح تفسیر ''الکشاف'' میں پڑھی، اس میں مصنف نے رسول اللہ ﷺ کی شان میں گستاخی کی ہے۔ اس لئے میں نے نبی ﷺ سے حیا کرتے ہوئے اس کتاب کی تدریس ترک کر دی۔'' (۴)

علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں:

''زمخشری کی ''الکشاف'' تفسیر کی عمدہ کتابوں میں شمار ہوتی ہے مگر اس کا مصنف معتزلی ہے اور اپنے فاسد نظریات کے حق میں دلائل و شواہد پیش کیا کرتا ہے۔ اس لئے محققین اہل سنت اور جمہور اس تفسیر کو بنظر استحسان نہیں دیکھتے، اگرچہ وہ ادب و بلاغت میں زمخشری کی برتری کے معترف ہیں۔ اگر تفسیر ''الکشاف'' کا پڑھنے والا اہل سنت کے عقائد و افکار سے بخوبی واقف ہوگا تو اس کے لئے اس کا مطالعہ ضرر رساں نہیں ہو سکتا۔ ہمیں عصر حاضر میں ایک عراقی مصنف علامہ شرف الدین طیبیؒ کی ''شرح الکشاف'' کا علم ہوا ہے جو نہایت مفید ہے۔ مصنفؒ نے اس شرح میں تمام معتزلی نظریات کا بدلائل ابطال کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ قرآن کریم کی بلاغت معتزلی افکار سے نہیں بلکہ اہل سنت کے نقطۂ نظر سے واضح ہوتی ہے۔ شرح دیکھنے سے مصنف جملہ علوم بلاغت کے کوئی ماہر لگتے ہیں۔'' (۵)

زمخشری کو جب قرآن کریم کے کسی لفظ کا ظاہری مفہوم اپنے معتزلی عقائد و افکار کے خلاف نظر آتا ہے تو وہ اپنے نظریات کے اثبات کے لئے لغت کا سہارا لیتے ہیں اور اس بات کی بھرپور کوشش کرتے ہیں کہ اس لفظ کے حقیقی اور ظاہری مفہوم کو رد کرنے کے لئے لغت میں اس کا کوئی اور معنی تلاش کریں۔ اگر لغت میں ان کے مسلک کے موافق اس لفظ کا کوئی دوسرا معنی نہ ملتا ہو تو اس لفظ سے مجازی مفہوم اخذ کرتے ہیں اور اس پر کسی عربی محاورہ یا ضرب المثل یا قدیم شعر سے استدلال کرتے ہیں۔ پھر اسی پر بس نہیں کرتے بلکہ اس لفظ کے حقیقی اور ظاہری معنی کو اخذ کرنے پر اہل سنت پر زجر و عتاب بھی کرتے ہیں۔ زمخشری کا یہ طرز تفسیر از اول تا آخر پوری ''الکشاف'' پر چھایا ہوا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن کی آیت: ﴿وسع كرسيه السماوات والأرض﴾ (۶) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''یہاں ''کرسی'' کے معنی میں چار وجوہ سے احتمال ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس کی کرسی اس قدر وسیع ہے کہ

---

(۱) التکویر-۱۹
(۲) التوبہ-۴۳
(۳) التحریم-۱
(۴) النماذج الخیریہ للمنیر الدمشقی، ص ۳۱۰ طباعۃ المنیر سنہ ۱۳۴۹ھ
(۵) مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۹۱
(۶) البقرۃ-۲۵۵

اس نے تمام زمین وآسمان کو سمولیا ہے اور وہ اس سے عاجز نہیں ہے۔ یہ عظمت الٰہی کی ایک خیالی منظر کشی ہے، فی الواقعہ نہ وہاں بیٹھنے کا سوال پیدا ہوتا ہے، نہ بیٹھنے والے کا اور نہ ہی کرسی کا، جس طرح کہ دوسری آیت میں ارشاد ہوتا ہے: ﴿والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه﴾ (۱) اس آیت میں مٹھی، لپیٹنے اور دائیں ہاتھ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، البتہ رب کی عظمت کے اظہار کے لئے یہ ایک حسین تمثیل ہے۔'' (۲)

قاضی احمد بن محمد بن منصور المنیر المالکیؒ، زمخشری کے اس طرز تفسیر پر تعاقب کرتے ہوئے ایک مقام پر لکھتے ہیں:

''کلام الٰہی کو تخیل و تمثیل پر محمول کرنا زمخشری کی جسارت اور سوء ادب کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ تخیل کا لفظ اباطیل اور بے حقیقت اشیاء کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر زمخشری کا بیان کردہ مجازی یا خلاف ظاہر مفہوم درست ہے تو اس کو تخیل قرار دینا کسی طرح بھی درست نہیں ہوسکتا۔'' (۳)

اور آیت: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (۴) کی تفسیر میں زمخشری ''نظر'' کے معنی توقع اور امید کے بیان کرتے ہیں، کیونکہ عام معتزلہ کی طرح وہ بھی قیامت کے دن رویت باری تعالی کے قائل نہیں ہیں۔ قرآن کے ظاہری مفہوم کے خلاف اپنے بیان کردہ معنی کی تائید میں حسب عادت یہاں بھی عربی اشعار اور محاورات وغیرہ سے استدلال کیا گیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

﴿إلى ربها ناظرة﴾ کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے رب کے سوا اور کسی سے رحمت کی امید وابستہ نہیں کریں گے۔ اس آیت میں حصر و تخصیص کا مفہوم مفعول کی تقدیم سے اسی طرح پیدا ہوا ہے جس طرح کہ آیات: ﴿ إلى ربك يومئذ المستقر﴾ (۵) اور ﴿إلى الله المصير﴾ (۶) میں ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ قیامت کے دن اہل ایمان بے شمار اشیاء دیکھ رہے ہوں گے۔ اس دن اللہ کی تمام مخلوق جمع ہوگی جنہیں مومن بلا خوف و خطر اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہوں گے، لہذا یہاں ''نظر'' کے یہ معنی موزوں نہیں ہیں کہ وہ صرف اللہ عز وجل کی ذات کو ہی دیکھ رہے ہوں گے، بلکہ یہاں ''نظر'' سے وہ مفہوم مراد لینا زیادہ مناسب ہے جس کے ساتھ حصر و تخصیص موزوں ہو۔ اور وہ مفہوم امید و توقع میں ہے۔ عربی میں بولا جاتا ہے: "إنا إلى فلان ناظر ما يصنع بى" یعنی میں دیکھ رہا ہوں اور توقع کرتا ہوں کہ فلاں شخص میرے ساتھ کیسا سلوک کرے گا۔'' (۷)

اور آیت: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ (۸) کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

---

(۱) الزمر-۶۷
(۲) الکشاف ۱/ ۲۷۸
(۳) الانصاف حاشیۃ الکشاف لابن المنیر ۱/ ۲۷۸
(۴) القیامۃ-۲۲
(۵) القیامۃ-۱۲
(۶) آل عمران-۲۸
(۷) الکشاف
(۸) النساء-۱۶۴

''کَلَّمَ کے معنی زخمی کرنے کے ہیں، لہذا اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالی نے حضرت موسیٰ کو مصائب وحوادث سے دوچار کر کے زخمی کیا۔''(۱)

ظاہر ہے کہ یہ تمام حیلہ تراشیاں صرف اس لئے کی گئی ہیں کہ ان آیات کا ظاہری مفہوم معتزلہ کے عقائد کے خلاف تھا۔اس قسم کے تصرفات کی لاتعداد مثالیں ''الکشاف'' میں موجود ہیں۔ شیخ حیدر الہرویؒ نے بھی قرآن کے ظاہری معانی کو ترک کر کے اپنے من پسند معانی بیان کرنے کا ان الفاظ میں شکوہ کیا ہے:

''زمخشری جب کسی ایسی آیت کی تفسیر کرتا ہے جو اس کے مسلک کے خلاف ہو تو وہ تکلف وتعسف سے کام لے کر اس کی معنوی تعریف کرتا ہے اور وہ حسب ضرورت ہی اس سے کام نہیں لیتا بلکہ ''الکشاف'' میں ایسی تاویلات کی بھرمار ہے۔''

زمخشری کے اس طرز تفسیر کو شیخ حیدر الہروی نے اگرچہ معنوی تعریف'' سے تعبیر کیا ہے لیکن دراصل یہ قرآن کی ''معنوی تحریف'' ہے۔

اسی طرح سورۃ الفلق کی تفسیر میں اپنے معتزلی خیالات کا برملا اظہار کرتے ہوئے زمخشری لکھتا ہے:

''یہاں "النفاثات" سے مراد جادوگر عورتیں اور وہ انسانی نفوس یا جماعتیں ہیں جو جادوگری کے پیشہ میں مصروف رہتی ہیں۔ یہ لوگ دھاگوں کو گرہ لگا کر اس پر منتر پھونکتے ہیں حالانکہ اس میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی۔تاثیر صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کسی کو کوئی ضرر رساں چیز کھلایا پلایا سنگھادی جائے۔کبھی کبھی اللہ تعالی ایسی چیزوں میں دیکھنے والوں کے امتحان کے لئے بھی تاثیر پیدا فرمادیتا ہے کہ وہ حق پر قائم رہتے ہیں یا نہیں؟ جہلاء اس کو دم اور جھاڑ پھونک پر محمول کرتے ہیں لیکن جو لوگ حق پر قائم ہوتے ہیں وہ اس جانب قطعاً التفات نہیں کرتے۔''(۲)

علامہ ابن المنیرؒ، زمخشری پر تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس بیان سے زمخشری کا مقصد کتاب وسنت میں وارد تمام حقائق کو رد کرنا اور قرآن کو اپنے افکار ونظریات کے مطابق بنا کر پیش کرنا ہے۔''(۳)

زمخشری کے اندر ایک بڑا عیب یہ بھی ہے کہ وہ اپنے عقائد وافکار کی جا و بیجا حمایت اور وکالت کرتا ہے، کہیں اہل سنت کو بلاوجہ استہزاو تمسخر کا نشانہ بناتا ہے اور کہیں ان سے اپنے بغض وعناد کے باعث ان کی تذلیل وتحقیر اور بہتان ودشنام طرازی جیسے اوچھے ہتھکنڈے بھی استعمال کرنے سے باز نہیں رہتا، چنانچہ ملا کاتب چلپیؒ فرماتے ہیں:

''زمخشری فرقۂ ناجیہ اہل سنت کا تذکرہ اکثر نفرت وحقارت کے انداز میں کرتا ہے، کہیں ان کو جبریہ اور کہیں کفار وملاحدہ سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ انداز تحریر قطعاً علماء کے شایان شان نہیں ہے۔''(۴)

---

(۱) الکشاف ۱/ ۳۹۷

(۲) نفس مصدر ۲/ ۵۶۸

(۳) الانتصاف حاشیۃ علی الکشاف لابن المنیر ۲/ ۵۶۸

(۴) کشف الظنون ۲/ ۱۴۷۶

امام رازیؒ نے بھی زمخشری کو اولیاء وصالحین امت پر زبان طعن وتشنیع دراز کرنے نیز گستاخی اور سوء ادب کا مرتکب ہونے کے باعث ہدف تنقید بنایا ہے(۱) علامہ منیر الدمشقی، علامہ تاج الدین السبکیؒ سے ناقل ہیں کہ:

''وہ انبیاء کا گستاخ ہے اور اہل سنت کے حق میں بدزبانی سے کام لیتا ہے۔''(۲)

قرآن کریم کی آیت: ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه﴾(۳) کی تفسیر کے تحت زمخشری اہل سنت کا مذاق اڑاتے ہوئے لکھتا ہے:

''اس آیت میں اہل سنت کے لئے زبردست وعید وتہدید ہے کہ وہ مرتکب کبائر کو ابدی جہنمی قرار نہیں دیتے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جو شخص کسی مؤمن کو بلا وجہ قتل کر دے اس کی توبہ قبول نہیں ہوتی۔ سفیانؒ کا قول بھی یہی ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالی کے نزدیک ایک مؤمن کے قتل ہو جانے سے ساری دنیا کا فنا ہو جانا کم اہم ہے۔ حیرت ہے کہ اہل سنت اس آیت اور ان احادیث کا مطالعہ کرتے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کے اقوال کو بھی دیکھتے ہیں لیکن تعصب اور خواہشات کی پیروی کرتے ہوئے ان کو تسلیم نہیں کرتے''(۴) اہل سنت سے زمخشری کی عداوت کی انتہا یہ ہے کہ قرآن میں جو آیات کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں وہ انہیں اہل سنت کے حق میں بیان کرتا ہے، مثال کے طور پر ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾(۵) کی تفسیر میں اس اعتراف کے بعد کہ یہ آیت یہود ونصاریٰ کے بارے میں نازل ہوئی ہے، لکھتا ہے:

''یہ درست ہے کہ اس آیت کا مصداق اس امت کے اصحاب بدعت ہوں جو کہ جبریہ، حشویہ اور مشبہہ کہے جانے کے مستحق ہیں۔''(٦)

واضح رہے کہ زمخشری نے اپنی تفسیر میں جا بجا اہل سنت کو جبریہ، حشویہ، مشبہہ، قدریہ، مجوس اور ملاحدہ جیسے ناموں سے موسوم کیا ہے۔

اسی طرح قرآن کی آیت: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾(۷) کی تفسیر میں زمخشری لکھتا ہے:

''قدریہ جو اس امت کے مجوس ہیں اگر قرآن میں ان کے خلاف اس آیت کے سوا اور کوئی آیت نہ بھی ہوتی تو یہی دلیل کافی تھی۔''(۸)

ان سطور میں زمخشری نے اہل سنت کو قدریہ بتاتے ہوئے ''اس امت کے مجوس'' قرار دیا ہے۔ چونکہ اہل

---

(۱) تفسیر الکبیر للرازی، سورۃ المائدہ-۵۴
(۲) النماذج الخیریہ، ص ۳۱۰
(۳) النساء-۹۳
(۴) الکشاف ۱/۳۸۱
(۵) آل عمران-۱۰۵
(٦) الکشاف ۱/۳۱۹
(۷) فصلت-۱۷
(۸) الکشاف ۲/۳۲۱

سنت تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں لہذا ان کے نزدیک لغوی اعتبار سے اہل سنت ہی ''قدریہ'' کہلانے کے مستحق ہیں، حالانکہ جمہور علماء کے نزدیک منکرین تقدیر کو ''قدریہ'' کہا جاتا ہے۔ایک روایت میں ''قدریہ'' کو اس امت کے ''مجوس'' بتایا گیا ہے اور چونکہ زمخشری کے نزدیک اہل سنت ''قدری'' ہیں لہذا وہ اس امت کے ''مجوس'' ہوئے۔

اہل سنت سے زمخشری کو جس قدر بغض وعناد ہے اس کا اندازہ قاضی احمد بن محمد بن منصور المالکیؒ کے اس قول سے بھی ہوتا ہے جسے آں رحمہ اللہ نے آیت: ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله﴾(۱) کے تحت یوں لکھا ہے:

''ذرا غور فرمائیے کہ زمخشری کا دل اہل سنت کے بغض وعناد سے کس طرح پر ہے اور کس طرح اس نے کینہ توزی کا اظہار کیا ہے الخ۔''(۲)

اہل سنت کے ساتھ باپ مارے کے بیر کے برعکس آپ بچشم خود دیکھیں کہ معتزلہ کی مدح میں زمخشری کا قلم کس قدر روانی سے اٹھتا ہے، چنانچہ ایک مقام پر آیت: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم﴾(۳) کی تفسیر میں لکھتا ہے:

''اگر سوال کیا جائے کہ وہ کون سے اصحاب علم ہیں کہ جن کی اس آیت میں تعریف کی گئی ہے اور ان کو رب کی وحدانیت پر شہادت دینے کے سلسلہ میں ملائکہ کا ہمنوا قرار دیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے صرف معتزلی علماء مراد ہیں، جو اللہ کی وحدانیت کو براہین قاطعہ سے ثابت کرتے ہیں۔اس آیت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو لوگ تشبیہ، جبر اور رویت باری تعالی کا عقیدہ رکھتے ہیں (یعنی اہل سنت) تو وہ سب کے سب دین اسلام سے خارج ہیں اور یہ بات بالکل واضح ہے۔''(۴)

مذکورہ بالا خامیوں کے علاوہ ''الکشاف'' میں ایک خامی یہ بھی ہے کہ زمخشری نے دوسرے معتزلہ مفسرین مثلاً ابو بکر عبدالرحمان بن کیسان (۲۴۰ھ)، ابراہیم بن اسماعیل بن علیہ، محمد بن عبدالوہاب بن سلام ابوعلی الجبائی (۳۰۳ھ)، ابوالقاسم عبداللہ بن احمد بلخی الکعبی (۳۱۹ھ)، ابو ہاشم عبدالسلام بن ابی علی الجبائی (۳۲۱ھ)، ابومسلم محمد بن بحر الاصفہانی (۳۲۲ھ)، ابوالحسن علی بن عیسی الرمانی (۳۸۴ھ)، عبیداللہ بن محمد ابوالقاسم اسدی النحوی (۳۸۷ھ)، عبدالجبار بن احمد الہمدانی (۴۱۵ھ)، شریف مرتضی علوی (۴۳۶ھ)، عبدالسلام بن محمد بن یوسف القزوینی (۴۸۳ھ)، (۵) وغیرہم کی تفاسیر کی طرح ''الکشاف'' کی اساس بھی عربی لغت کے ساتھ اپنے مخصوص مذہبی اصول

---

(۱) آل عمران-۲۳ (۲) الانتصاف حاشیۃ علی الکشاف ۱/ ۲۹۹

(۳) آل عمران-۱۸ (۴) الکشاف ۱/ ۲۹۷

(۵) ملاحظہ ہو: الفہرست لابن الندیم، ص ۵۰، بغیۃ الوعاۃ فی طبقات النحاۃ، ص ۲۳، طبقات المفسرین للسیوطی، ص ۱۹--۵۰، کشف الظنون ۱/ ۲۲۷ وغیرہ

(جنہیں ''اصول خمسہ'' کے نام سے جانا جاتا ہے) پر ہی رکھی ہے۔ وہ اگرچہ بکثرت احادیث اور اقوال سلف نقل کرتے ہیں لیکن ان پر عقلیت کا اس قدر غلبہ ہے کہ انہوں نے ایسی تمام احادیث صحیحہ اور دینی حقائق کا انکار کیا ہے جو ان کے اصول وقواعد سے متصادم تھے، مثال کے طور پر سحر اور اس کی تاثیر، جنات کا انسان پر اثر انداز ہونا اور کرامات اولیاء وغیرہ۔ ان کے نزدیک اہل سنت کے یہ تمام تصورات باطل اور خرافات ہیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے مسحور ہونے کے متعلق وارد احادیث یا ''صحیح البخاری'' کی یہ حدیث کہ ''جنات میں سے ایک شیطان حالت نماز میں نبی ﷺ کے سامنے آیا اور آپ کی توجہ نماز سے ہٹانی چاہی مگر اللہ تعالی نے آپ کو شیطان پر غلبہ عطا فرمایا'' اسی طرح وہ حدیث کہ ''جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو شیطان اس کو چھیڑتا ہے اور بچہ رونے لگتا ہے'' وغیرہ کا زمخشری نے یا تو انکار کیا ہے یا پھر اس کی دور از کار تاویلات کرنے کی کوشش کی ہے۔

''الکشاف'' میں ایک خرابی یہ بھی ہے کہ زمخشری نے باوجود دعوی عقلیت کے دوسرے مفسرین کی طرح مختلف قرآنی سورتوں کے فضائل میں احادیث موضوعہ کو جگہ دی ہے۔(۱) خود جناب اصلاحی صاحب نے زمخشری سے اس بات کا شکوہ ان الفاظ میں فرمایا ہے:

''اس نوعیت کی وضعی احادیث کی مقبولیت کا حال یہ ہے کہ مشہور مفسر زمخشری نے اپنی تفسیر ''کشاف'' میں کم وبیش ہر سورہ کے آخر میں اس کے فضائل کو نقل کرنے کا التزام کیا ہے اور ان کا یہ اہتمام ہمیں شروع سے آخر تک ملتا ہے حالانکہ معتزلی ہونے کے ناتے وہ عقلیت کے بھی مدعی ہیں۔ حیرت ہوتی ہے کہ اس موقع پر ان کی عقلیت پسندی کو کیا ہو جاتا ہے۔''(۲)

ان تمام نقائص کی بنا پر اکثر علمائے اسلام نے ''تفسیر الکشاف'' کو کبھی لائق اعتنا نہیں سمجھا ہے۔ مشہور نحوی اور مفسر قرآن علامہ محمد بن یوسف ابوعبداللہ اندلسی الغرناطی المعروف بابی حیانؒ (۷۴۵ھ) فرماتے ہیں:

''زمخشری اگرچہ تفسیر قرآن میں مہارت تامہ رکھتا ہے لیکن اس کی تفسیر میں قابل تنقید باتوں کی بھرمار ہے جن سے احتراز ضروری ہے۔''(۳)

علامہ ابوحیان اندلسیؒ نے اپنی تفسیر ''البحر المحیط'' میں بے شمار مقامات پر زمخشری کے معتزلی نظریات اور اس کے بہت سے نحوی مسائل پر نقد وبحث کی ہے شیخ یحیی الشاوی المغربی نے زمخشری پر ابوحیانؒ کی طرف سے عائد کردہ ان تمام اعتراضات پر مشتمل ایک مستقل کتاب ہی مرتب کی ہے جس کا نام "بين أبى حيان والزمخشرى" ہے۔ اسی طرح ابوحیانؒ کے ایک تلمیذ شیخ تاج الدین احمد بن عبدالقادر (۷۴۹ھ) نے "الدر اللقيط من البحر

---

(۱) فتح المغیث للعراقی، ص ۱۲۵-۱۲۶، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۰۵

(۲) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۲۸ (۳) البحر المحیط ۷/۸۵

المحیط" نامی کتاب میں (جسے ''البحر المحیط'' کا خلاصہ سمجھا جاتا ہے) صرف وہ نحوی مسائل بیان کئے ہیں جن پر علامہ ابوحیان نے زمخشری اور ابن عطیہ کی بدلائل تردید کی ہے۔ ''البحر المحیط'' میں بعض مقامات پر ابوحیانؒ نے زمخشری کے معتزلی عقائد کا بڑے سنگدلانہ انداز میں مذاق بھی اڑایا ہے۔(۱)

علامہ شرف الدین حسن بن محمد الطیبیؒ (۷۴۳ھ) نے تفسیر ''الکشاف'' پر "فتوح الغیب فی الکشف عن قناع الریب" کے نام سے چھ ضخیم مجلدات پر پھیلا ہوا حاشیہ لکھا ہے جیسا کہ ملا کاتب چلپی نے بیان کیا ہے،(۲) اور اس میں بقول علامہ ابن خلدون ''تمام معتزلی نظریات کا ابطال کیا گیا ہے۔''

قاضی اسکندریہ علامہ احمد بن محمد بن منصور المنیرؒ نے بھی ''الکشاف'' پر ایک جامع حاشیہ لکھا ہے جس میں زمخشری کے بعض نحوی مباحث پر نقد و جرح کے ساتھ معتزلی نظریات پر سخت رد و قدح اور ان کی ان تمام تاویلات کا ابطال کیا ہے جنہیں زمخشری اپنے عقائد کے اثبات کے لئے پیش کیا کرتا ہے۔

علامہ ابن المنیرؒ فرماتے ہیں کہ زمخشری لغوی تجزیہ اور بلاغی نکات کے اظہار و اعلان میں مخلص نہیں ہے بلکہ در پردہ اپنے معتزلی عقائد کو خفیہ طریقہ پر پیش کیا کرتا ہے۔ آں رحمہ اللہ نے اپنے معرکۃ الآراء ''حاشیہ'' میں زمخشری کی ان فریب کاریوں کا خوب پردہ چاک کیا ہے، چنانچہ ایک مقام پر مقصد تالیف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''میں نے اس حاشیہ میں قرآن کریم سے ثابت شدہ اصول و قواعد کو واضح کیا ہے اور دین اسلام کو مبتدعین کے دجل و فریب سے بچانے کی کوشش کی ہے۔''(۳)

علامہ فخر الدین رازی نے ''تفسیر کبیر'' میں اور شیخ نظام الدین حسن بن محمد خراسانی نیشاپوریؒ (۷۲۸ھ) نے تفسیر ''غرائب القرآن ورغائب الفرقان'' میں زمخشری کے بہت سے نحوی اور معتزلی مسائل نقل کر کے ان کی زبردست تردید کی ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: ''معتزلہ پہلے ایک عقیدہ جما لیتے ہیں اور پھر قرآنی الفاظ کو اس کے تابع کرتے ہیں۔ صحابہ و تابعین ائمہ مسلمین اور علمائے سلف میں سے کوئی بھی ان کے نظریات اور تفسیر کی تائید و حمایت نہیں کرتا۔ ان کی تفسیر کا بطلان مختلف وجوہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض لوگ بڑے شیریں مقال اور فصیح اللسان ہوتے ہیں۔ مگر اپنی عبادت میں بدعت کو اس طرح چھپا دیتے ہیں کہ لوگوں کو پتہ تک نہیں چلتا۔ صاحب ''الکشاف'' کا شمار ایسے ہی لوگوں میں ہوتا ہے۔ وہ اپنی باطل تفسیر کو ایسے لوگوں میں رواج دیتا ہے جو باطل پرست نہیں ہیں۔ میں نے ایسے علماء کو دیکھا ہے جو ان کے فاسد نظریات کو اپنی کتب میں جگہ دیتے ہیں اور انہیں پتہ تک نہیں چلتا کہ یہ معتزلہ کے اصول و عقائد ہیں۔''(۴)

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث: ۲/۲۷۶-۲۷۷/۸۵ — (۲) کشف الظنون ۲/۱۷۳

(۳) الانتصاف ۱/۵۷۲ — (۴) مقدمہ اصول تفسیر لابن تیمیہ، ص ۲۲

لہذا جناب اصلاحی صاحب کے دیرینہ رفیق کار جناب سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب فرماتے ہیں:

''مفردات'' امام راغب اور ''اساس البلاغۃ'' قرآن کو سمجھنے میں ایک حد تک مدد تو ضرور دیتی ہیں لیکن بسا اوقات انسان ان سے غلط تاویلات کے رستے پر بھی پڑ جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ قرآن کی تاویل میں خود اپنا ایک مسلک رکھتے ہیں اور لغت کی تحقیق میں اپنے مسلک کے نظریات بھی داخل کر دیتے ہیں۔ اس لئے جن لوگوں کا مبلغ علم انہی کتابوں تک محدود ہے وہ یہ گمان کرنے لگتے ہیں کہ ایک لفظ کی لغوی تشریح وہی کچھ ہے جو راغب اور زمخشری نے بیان کردی ہے۔ میرے نزدیک اس کے بجائے ''لسان العرب''، ''تاج العروس''، ''نہایۃ ابن اثیر''، ''قاموس''، ''جمہرۃ'' ابن درید اور ابن جریر کی لغوی تحقیقات زیادہ قابل اعتماد ہیں کیونکہ یہ لغت سے بحث کرتے ہیں، اپنے نظریات کو دخل نہیں دیتے۔''(۱)

خلاصہ یہ کہ مذکورہ بالا عیوب ونقائص کی موجودگی تفسیر ''الکشاف'' کو قرآن کی اساسی تفسیر سے زیادہ ایک بلند پایہ ادبی مباحث پر مشتمل کتاب ثابت کرتی ہے جس سے استعارات ومجازات اور بلاغی اسرار ورموز کو تو اخذ کیا جاسکتا ہے، احکام قرآن کو نہیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علماء میں سے جن لوگوں نے بھی تفسیر ''الکشاف'' کے ساتھ اعتناء کیا ہے انہوں نے یا تو فنون بلاغت کی اساس کے طور پر اسے استعمال کیا ہے یا پھر متقدمین معتزلہ کے اقوال معلوم کرنے کے لئے۔ علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں:

''علمائے مشرق، مغربی علماء کے مقابلہ میں فن بلاغت میں بہت آگے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل مشرق نے تفسیر ''الکشاف'' کے ساتھ بڑا اعتناء کیا ہے اور وہ اس فن کی اصل واساس ہے۔''(۲)

بلکہ ہم تو علامہ شرف الدین طیبیؒ کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے تفسیر ''الکشاف'' سے قرآن کے رموز بلاغت سیکھنے کے حق میں بھی نہیں ہیں کیونکہ ''قرآن کریم کی بلاغت اہل سنت کے نقطۂ نگاہ سے واضح ہوتی ہے، معتزلی افکار وعقائد سے نہیں۔''

تفسیر ''کبیر'' پر ایک نظر

جہاں تک ''تفسیر کبیر'' پر جناب اصلاحی صاحب کے اعتماد کا تعلق ہے تو وہ کسی حد تک درست ہے کیونکہ اس کے مؤلف محمد بن عمر بن حسین ابوعبداللہ فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ) ایک سنی عالم تھے لیکن یہ تفسیر بھی ایک مخصوص متکلمانہ رجحان کی نمائندگی کرتی ہے، چنانچہ اس تفسیر پر بھی ایک خاص رنگ غالب ہے۔ اس تفسیر کا شمار کتب تفسیر بالماثور میں نہیں بلکہ کتب تفسیر بالرائی میں ہوتا ہے، لیکن علماء نے اس کو کتب تفسیر بالرائی کے اس طبقہ میں رکھا ہے جسے جائز اور قابل قبول سمجھا جاتا ہے۔ اس تفسیر کا اصل نام ''مفاتیح الغیب'' ہے لیکن یہ ''تفسیر کبیر'' کے نام سے ہی مشہور

(۱) رسائل ومسائل ۲/۹۴ (۲) مقدمہ ابن خلدون، ص ۶۴۶

ہے۔ پوری تفسیر امام رازی کی مرتب کردہ نہیں ہے۔ آں موصوف نے یہ تفسیر سورۃ الانبیاء تک لکھی تھی، بعد میں شیخ شہاب الدین خلیل الدمشقی (۶۳۹ھ) اور شیخ احمد بن محمد بن ابوالحزم مکی نجم الدین مخزومی مصری (۷۲۷ھ) نے اسے مکمل کیا تھا۔(۱) لیکن مقام حیرت یہ ہے کہ شروع سے آخر تک اس کا اسلوب نگارش بدلنے نہیں پایا ہے۔ پوری کتاب اتحاد و یگانگت کا نادر مجموعہ ہے۔

ہر دور کے علماء میں ''تفسیر کبیر'' کو شہرت و مقبولیت حاصل رہی ہے جس کی اہم وجہ اس میں موجود مختلف النوع علوم وفنون بالخصوص علم الکلام اور اشعریت کی حمایت سے متعلق بکثرت علمی مباحث مذکور ہیں۔ علامہ ابن خلکانؒ فرماتے ہیں:

''امام رازی نے اس تفسیر میں ہر انوکھی بات الگ جمع کردی ہے۔''(۲)

''تفسیر کبیر'' کی مقبولیت کا اندازہ اس امر سے ہوسکتا ہے کہ مشہور مفسر علامہ نظام الدین حسن بن محمد خراسانی نیشاپوریؒ نے اپنی تفسیر ''غرائب القرآن ورغائب الفرقان'' (جو ''تفسیر نیشاپوری'' کے نام سے مشہور ہے) کو ''تفسیر کبیر'' کا خلاصہ قرار دیا ہے۔(۳)

امام رازی ریاضی، علوم طبیعی، علم الافلاک، حکماء اور فلاسفہ کے اقوال کو بکثرت بیان کرتے ہیں۔ کبھی فلاسفہ کے اقوال پر کڑی تنقید بھی کرتے نظر آتے ہیں لیکن الٰہیات کے مباحث میں خود فلاسفہ کے طرز پر عقلی استدلال سے کام لیتے ہیں۔ آیات الاحکام کی تفسیر کرتے ہوئے فقہاء کے مذاہب کا تذکرہ کرتے ہیں، لیکن شافعی مسلک کی تائید وحمایت میں بکثرت دلائل جمع کرتے ہیں۔ علم الاصول، نحو و بلاغت کے مسائل پر بھی آپ نے بحث کی ہے، لیکن یہ مسائل ریاضی اور علوم طبیعی وغیرہ کی بہ نسبت بہت کم ہیں۔ ''تفسیر کبیر'' کی ترتیب میں آیات وسور کے باہمی ربط وتعلق کا خصوصی اہتمام کیا گیا ہے۔ امام رازی نے معتزلہ اور کرامیہ کے افکار وعقائد بالخصوص زمخشری کے اقوال پر بھی تنقید کی ہے لیکن ان کی نقد وجرح کمزور ہوتی ہے، چنانچہ ایک مغربی عالم کا قول ہے:

''امام رازی کا وارد کردہ اعتراض نقد ہوتا ہے مگر وہ اس کا جو جواب پیش کرتے ہیں وہ ادھار ہوتا ہے۔''

علامہ سراج الدین مغربی فرماتے ہیں کہ:

''امام رازی مخالفین اسلام کے اعتراضات بڑی تحقیق کے ساتھ نقل کرتے ہیں لیکن اہل سنت کی نمائندگی بہت کمزور الفاظ میں کرتے ہیں۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کا قول ہے:

---

(۱) وفیات الاعیان لابن خلکان ۲/۲۶۵-۲۶۷، شذرات الذھب لابن عماد ۵/۲۱، کشف الظنون لملا کاتب چلپی ۲/۲۹۹، الدرر الکامنہ لابن حجر ۱/۳۰۴

(۲) وفیات الأعیان ۲/۲۶۷ (۳) تفسیر نیشاپوری ۳۰/۲۲۲

''امام رازی پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ آپ مخالفین کے شدید اعتراضات تو نقل کرتے ہیں مگر ان کا شافی جواب نہیں دیتے۔''(۱)

علامہ نجم الدین الطّوفی نے بھی ''اکسیر فی علم التفسیر'' میں امام رازی کی تفسیر کے اس نقص کو بیان کیا ہے۔ان تمام عیوب کے پیش نظر بعض محققین نے ''تفسیر کبیر'' کے متعلق یہ رائے قائم کی ہے:

''میں نے قرطبی اور رازی کی تفسیر سے بڑھ کر تفسیری اقوال کی جامع کوئی کتاب نہیں دیکھی ہے، مگر امام رازی کی تفسیر عیوب و نقائص کا مجموعہ ہے۔''(۲)

حاجی خلیفہ بیان کرتے ہیں:

''امام رازی نے اپنی تفسیر کو حکماء و فلاسفہ کے اقوال کا پلندہ بنا دیا ہے۔وہ تفسیر سے اس قدر دور نکل گئے ہیں کہ قاری اس کو دیکھ کر متحیر و متعجب ہو جاتا ہے۔''(۳)

علامہ ابوحیان اندلسی فرماتے ہیں:

''امام رازی نے اپنی تفسیر میں بے شمار غیر ضروری باتوں کو جمع کر دیا ہے، اس لئے بعض علماء کا قول ہے کہ ''تفسیر کبیر'' میں تفسیر کے سوا اور سب کچھ موجود ہے۔''(۴)

علامہ شرف الدین نصیبی بیان کرتے ہیں کہ ان کے استاذ شیخ سراج الدین مغربی نے امام رازی کی تفسیر پر سخت تنقید کی ہے اور اس نقد و بحث کو ''المآخذ'' نامی کتاب میں درج کیا ہے جو کہ دو ضخیم مجلدات پر مشتمل ہے۔

''جامع البیان فی تفسیر القرآن'' پر ایک نظر

جناب اصلاحی صاحب کا علامہ محمد بن جریر بن یزید الطبریؒ (۳۱۰ھ) کی تفسیر ''جامع البیان'' کو تمام تفاسیر میں اصولی اور بنیادی اہمیت کی حامل تفسیر بیان کرنا قطعاً درست ہے۔اگر تفسیر ''تدبر قرآن'' کی ترتیب کے دوران واقعۃً تفسیر ابن جریر، اصلاحی صاحب کے پیش نظر رہی ہے اور آں موصوف نے اس سے کما حقہ استفادہ بھی کیا ہے تو یہ قابل تحسین بات ہے، لیکن آں محترم کے مندرجہ ذیل جملے اس بات کے غماز ہیں کہ آں موصوف نے ''تفسیر جامع البیان'' سے پوری طرح استفادہ نہیں کیا ہے بلکہ اس پر بس تبرکاً اور رواجی سی ''ایک نظر ضرور ڈال لی ہے''، (واللہ اعلم)، چنانچہ لکھتے ہیں:

''ان کتابوں سے میرے استفادے کی نوعیت یہ نہیں ہے کہ میں نے کوئی بات مجرد ان کے اعتماد پر لکھ دی ہو بلکہ صرف وہی بات ان کی لی ہے جو ان اصولوں پر پوری اتری ہے جن کا ذکر میں نے اوپر کیا ہے۔''(۵)

(۱) الدرر الکامنۃ ۱/۳۰۵
(۲) اکسیر فی علم التفسیر نجم الدین الطّوفی
(۳) کشف الظنون ۱/۲۳۰
(۴) نفس مصدر ۱/۲۳۰
(۵) مقدمۃ تفسیر تدبر قرآن، ص ق

ذیل میں ہم افادۂ قارئین کے پیش نظر امام ابن جریر الطبری ؒ کی اس مایہ ناز تفسیر کی اہمیت اور ان کے اسلوب نگارش کا مختصراً تذکرہ کرتے ہیں:

''تفسیر ابن جریر الطبری'' تمام کتب تفاسیر بالماثور میں مشہور اور عظیم ترین کتاب شمار ہوتی ہے۔ ابن جریرؒ نے اس تفسیر میں حضرت ابن عباس، ابن مسعود، علی بن ابی طالب اور ابی بن کعب وغیرہم (رضی اللہ عنہم)، سدی، ابن اسحاق، ابن جریج وغیرہم اور اپنے پیش رو مفسرین کے جو اقوال نقل کئے ہیں اس کے باعث تمام مفسرین کے نزدیک بالاتفاق اس تفسیر کو جملہ منقولی تفاسیر کے اولین مصدر وماخذ کی حیثیت حاصل ہے۔ تفسیر ابن جریر میں جو نحوی اور لغوی مسائل مذکور ہیں وہ ابن جریر علی بن حمزہ کسائی، یحیی بن زیاد الفراء ابوالحسن اخفش اور ابو علی قطرب جیسے نحو ولغت کے یکتائے روزگار ائمہ کی کتب سے ماخوذ ہیں۔ استنباط مسائل اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے یا ان کی توجیہ کے سلسلے میں جو تفصیلات مذکور ہیں وہ اس تفسیر کی افادیت کو اور بھی دوبالا کردیتی ہیں۔ غرض فنی اور تقدم وسبقت زمانی ہر دو اعتبار سے یہ تفسیر ایک اہم، جامع، فائق اور عدیم المثال کتاب ہے۔

علامہ ابن جریر الطبری ؒ کا عام اسلوب نگارش تو یہ ہے کہ جب وہ کسی آیت کی تفسیر کرنا چاہتے ہیں تو "القول فی تأویل قوله تعالی كذا و كذا۔" لکھنے کے بعد آیت کی تفسیر کرتے ہیں پھر اس کی تائید میں اپنی سند کے ساتھ صحابہ وتابعین کے اقوال وآثار روایت کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صحیح تفسیر کی علامت یہ ہے کہ وہ صحابہ وتابعین سے مستفاد ہو۔ اگر کسی آیت کی تفسیر میں دو یا دو سے زائد اقوال منقول ہوں تو ہر قول کے بارے میں اقوال صحابہ وتابعین سے استشہاد کرتے ہیں اور جہاں ضرورت محسوس کرتے ہیں ان میں سے کسی قول کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں یا پھر اس کی توجیہ بیان کرتے ہیں۔

اقوال صحابہ وتابعین سے استفادہ کے بعد امام ابن جریرؒ اجماع امت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں، مثلاً آیت: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ (۱) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ عورت پہلے خاوند کیلئے اس وقت حلال ہوگی جب کہ کوئی شخص اس کے ساتھ عقد نکاح کرے اور اس کے ساتھ مجامعت بھی کرے اور اسے طلاق دیدے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ قرآن میں تو جماع کا تذکرہ نہیں ہے، پھر اس شرط کی دلیل کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا یہ مفہوم اجماع امت کی بنیاد پر متعین کیا گیا ہے۔'' (۲)

امام ابن جریر آیات احکام کی تفسیر میں استنباط مسائل کے ساتھ مختلف علماء وفقہاء کے مسالک نیز اپنی رائے بھی درج کرتے ہیں اور اس کی تائید میں دلائل جمع کرتے ہیں، مثال کے طور پر آیت: ﴿والخيل

---

(۱) البقرۃ-۲۳۰ (۲) تفسیر ابن جریر ۲/۲۹۰

والبغال والحمير لتركبوها وزينة﴾(۱) کی تفسیر میں علماء کے اقوال نقل کرنے کے بعد اپنی رائے یوں قائم کرتے ہیں:

''اس سلسلہ میں صحیح ترین قول یہ ہے کہ اس آیت سے ان حیوانات کی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔اس آیت میں تو ان حیوانوں کی غرض یہ بتائی گئی ہے کہ یہ سواری کے لئے ہیں لہذا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا کھانا حلال نہیں ہے۔اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں تو آیت:﴿فیها دفء ومنافع ومنها تأکلون﴾(۲) کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ چیزیں چونکہ کھانے کے لئے ہیں لہذا ان پر سواری جائز نہیں ہے حالانکہ اس پر اہل علم حضرات کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ ان پر سواری بھی جائز ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ جن مویشیوں کی غرض سواری بتائی گئی ہے ان کا گوشت کھانا بھی حلال ہے الا یہ کہ اس جانور کی حرمت منصوص ہو یا قرآن وسنت میں اس کا حرام ہونا اشارۃً مذکور ہو۔جہاں تک اس آیت کا تعلق ہے تو اس سے کسی جانور کی حرمت واضح نہیں ہوتی۔پالتو گدہے اور خچر کی حرمت حدیث نبوی سے ثابت ہے،پس یہ حقیقت واضح ہوئی کہ اس آیت سے کسی طرح بھی گھوڑے کے گوشت کی حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔''(۳)

امام ابن جریرؒ دوسرے مفسرین کے برخلاف اپنی تفسیر میں تمام بے مقصد اور لایعنی باتوں سے ہر ممکن احتراز واحتیاط کرتے ہیں،مثال کے طور پر آیت:﴿وشروه بثمن بخس دراهم معدودة﴾(۴) کی تفسیر میں قدماء مفسرین نے ان دراہم کی مقدار کی تعیین کی ہے کہ جس کے عوض حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے ان کو فروخت کر دیا تھا،بعض نے بیس،بعض نے بائیس اور بعض نے چالیس دراہم کی تعداد بیان کی ہے۔علامہ ابن جریرؒ ان اقوال کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے اس امر سے آگاہ کیا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے ان کو گنتی کے چند درہموں کے عوض فروخت کر دیا تھا،یہ نہیں بتایا کہ ان درہموں کا وزن کیا تھا یا ان کی تعداد کتنی تھی؟اس بارے میں قرآن وحدیث میں صراحۃً یا اشارۃً کچھ بھی بیان نہیں کیا گیا ہے۔اس لئے اس میں تمام احتمالات کا امکان ہے کہ بائیس ہوں یا چالیس یا اس سے کم وبیش۔تعداد یا وزن کا علمی حیثیت سے کوئی فائدہ نہیں ہے اور اس سے لاعلم رہنے میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ایمان تو صرف ظواہر قرآن پر لانا ضروری ہے۔باقی امور جاننے کا ہمیں مکلف نہیں ٹھہرایا گیا ہے۔''(۵)

اسی طرح آیت:﴿ هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مآئدة من السماء ﴾(۶) کی تفسیر میں

---

(۱)النحل-۸ (۲)النحل-۵

(۳)تفسیر ابن جریر۱۴/ ۵۷ (۴)یوسف-۲۰

(۵)تفسیر ابن جریر۱۲/ ۱۰۵ (۶)المائدہ-۱۱۲

آسمان سے نازل ہونے والے کھانے کی قسم سے متعلق تمام تفسیری روایات بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ دسترخوان پر کھانے کی چیزیں تھیں، ہوسکتا ہے کہ وہ مچھلی اور روٹی ہو۔ اس کا بھی امکان ہے کہ وہ جنت کے پھلوں میں سے کوئی شئ ہو۔ اس بات کی تہ تک پہنچنے سے کچھ حاصل نہیں ہے کہ وہ کھانا کیا تھا۔ اس کے جاننے سے نہ کوئی فائدہ حاصل ہوتا ہے اور نہ اس سے لاعلم رہنے سے کوئی حرج ہے۔''(۱)

امام ابن جریر الطبری تفسیر بالرأی کے شدید مخالف ہیں۔ ان کے نزدیک معیار تفسیر صحابہؓ وتابعینؒ کا قول ہے، چنانچہ ایسے نظریات پر شدید تنقید فرماتے ہیں جو ذہنی اپج ہوں یا لغات عرب کے خلاف ہوں یا کسی معقول ومنقول دلیل پر مبنی نہ ہوں، مثال کے طور پر آیت:﴿ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون﴾(۲) کی تفسیر میں علمائے سلف کے اقوال نقل کرنے کے بعد بعض مفسرین پر یوں تنقید فرماتے ہیں:

''بعض مفسرین جو اقوال سلف سے لاعلم ہیں اور لغت کی مدد سے قرآن کی تفسیر بالرأی کرنا چاہتے ہیں وہ "فيه يعصرون" کے یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ وہ قحط سے بارش کے سبب نجات پا جائیں گے۔ ان کا خیال ہے کہ عصر کے معنی نجات کے ہیں۔ اس کے لئے وہ قدیم عربی اشعار سے استدلال کرتے ہیں، لیکن تمام اہل علم صحابہ اور تابعین کا قول اس کے خلاف ہے۔''(۳)

اسی طرح آیت:﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾(۴) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرنے والے مشہور مفسر حضرت مجاہدؒ کا مندرجہ قول نقل کرتے ہیں:

''مجاہد کا قول ہے کہ بنی اسرائیل کو بندروں کی صورت میں تبدیل نہیں کیا گیا تھا بلکہ ان کے دلوں کو مسخ کر دیا گیا تھا۔ تمثیل کے طور پر یوں فرمایا جیسے کہ قرآن میں وارد ہے:﴿كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾(۵) (پھر اس قول پر تنقید فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:) ''لیکن مجاہد کا یہ قول کتاب اللہ کے ظاہری مدلول کے بالکل منافی ہے۔''(۶)

امام ابن جریرؒ تفسیر بالماثور کے ساتھ کبھی لغت، بالخصوص کلام عرب اور جاہلی اشعار، سے بھی استشہاد کرتے ہیں، مثال کے طور پر آیت:﴿حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور﴾(۷) میں لفظ ''تنور'' کی تفسیر میں علمائے سلف کے اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''اس بارے میں صحیح تر قول یہ ہے کہ اس سے مراد روٹیاں پکانے والا تنور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام عرب

---

(۱) تفسیر ابن جریر ۷/۸۸   (۲) یوسف-۴۹
(۳) تفسیر ابن جریر ۱۲/۱۳۸   (۴) البقرة-۶۵
(۵) [illegible] ۵   (۶) تفسیر ابن جریر ۱/۲۵۲
(۷) [illegible] ۴۰

میں یہی معنی معروف ہیں۔کلام الٰہی میں وارد لفظ کے وہی معنی مراد لینے چاہئیں جو کلام عرب میں معروف ہوں الا یہ کہ کسی دلیل سے کوئی اور مفہوم ثابت ہو جائے، کیونکہ اللہ عز وجل نے اپنے اس کلام کے ذریعہ ہی عربوں کو مخاطب فرمایا تھا تاکہ وہ بآسانی اس کا مفہوم ومعانی سمجھ سکیں۔''(۱)

اسی طرح آیت: ﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾ (۲) کی تفسیر میں ابوجعفر کا قول نقل کرتے ہیں:

''اندادا کا واحد ند بمعنی مثیل ونظیر ہے اور اس کی دلیل حسان بن ثابتؓ کا یہ شعر ہے۔

أتهجره ولست له بند　　　　فشر كما يخير كما الفداء (۳)

امام ابن جریر الطبریؒ کلام عرب اور جاہلی اشعار کے ساتھ جہاں ضرورت محسوس کرتے ہیں وہاں کوفی اور بصری نحویوں کے اقوال بھی ذکر کرتے ہیں۔اسی طرح بعض مقامات پر قرأتیں بھی ذکر کرتے ہیں اور ان کے معانی ومطالب کو بیان کرنے کا اہتمام کرتے ہیں۔جو قرأت ائمہ معتبرین سے منقول نہ ہو یا جس کے قبول کرنے سے کلام اللہ کا مفہوم بدل جاتا ہو اسے رد کر دیتے ہیں اور اپنی رائے کو واضح کرنے کے لئے دلائل ذکر کرتے ہیں۔بعض مقامات پر آں رحمہ اللہ نے علم الکلام کے مختلف پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے۔کلامی نظریات کی تردید ہو یا آیت اور اصول عقائد میں تطبیق ومناقشات، بہرصورت امام رحمہ اللہ اہل سنت کے موقف پر ہی قائم رہتے ہیں۔اختیار کے مسئلہ میں آں رحمہ اللہ نے قدریہ کی جو تردید فرمائی ہے وہ اس کی بہترین مثال ہے، چنانچہ آیت: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ (۴) کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بعض غبی منکرین تقدیر اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کو ضالین کہہ کر ان کی جانب ضلال کی نسبت کی ہے، یہ نہیں فرمایا کہ میں نے ان کو گمراہ کیا ہے۔اسی طرح یہ بھی نہیں فرمایا کہ وہ دوسروں کو گمراہ کرنے والا ہے۔اس سے قدریہ کا یہ عقیدہ ثابت ہوتا ہے کہ بندہ فعل میں مختار ہے۔اس بات کا قائل اہل عرب کے اسلوب کلام سے ناواقف ہے۔اگر اس بات کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اسکے معنی یہ ہوں گے کہ جس کو بھی کسی صفت سے موصوف کیا جائے یا جس کی جانب کسی فعل کو منسوب کیا جائے تو وہ فعل سراسر اس کا ہی ہوتا ہے، کسی دوسرے کا اس فعل کے ساتھ کچھ تعلق نہیں ہوتا۔''(۵)

امام ابن جریرؒ نے اپنی تفسیر میں متعدد مقامات پر معتزلی عقائد وافکار کی تردید بھی فرمائی ہے، بالخصوص رویت باری تعالیٰ کے اثبات، آیات صفات کو ظاہر پر محمول کرنے اور تشبیہ وتجسیم کی مخالفت پر آپ نے اہل سنت کے عقائد کی

(۱) تفسیر ابن جریر ۱۲/ ۲۵　　(۲) البقرۃ-۲۲
(۳) تفسیر ابن جریر ۱/ ۷۶　　(۴) الفاتحۃ-۷
(۵) تفسیر ابن جریر ۱/ ۶۳

جوبھرپورترجمانی فرمائی ہے وہ آپ کا ہی حصہ ہے۔(۱)

ان تمام خوبیوں اور ہمہ گیری کے باوجود "تفسیر ابن جریر" میں دو بڑی خامیاں بھی موجود ہیں:

۱- بکثرت اسرائیلی روایات کی موجودگی: چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ ابن جریرؒ نے اپنی اس تفسیر میں کعب الاحبار، وہب بن منبہ، ابن جریج اور سدی وغیرہم سے بکثرت اسرائیلی اخبار وواقعات نقل کئے ہیں۔ اسی طرح "حدثنی ابن حمید عن سلمۃ عن ابن اسحاق عن ابی عتاب" کی سند سے بکثرت اسرائیلی واقعات، درج کئے ہیں،(۲) حالانکہ ابوعتاب، عیسائی قبیلہ "تغلب" کا ایک نومسلم شخص تھا۔ اگرچہ بعض مقامات پر امام ابن جریرؒ نے ایسی روایات پر تنقید وتبصرہ بھی کیا ہے لیکن ایسا شاذ ونادر ہی ہوا ہے۔

۲- اسناد کی عدم تحقیق: آں رحمہ اللہ نے تفسیری روایات کو مع اسناد درج کرنے کا التزام تو کیا ہے لیکن اکثر وبیشتر وہ ان کی جانچ پڑتال نہیں کرتے۔ بعض قدیم حفاظ کی طرح ان کا موقف بھی یہی تھا کہ تمام روایات کی اسناد بیان کر کے گویا وہ نقد وجرح کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو گئے ہیں کیونکہ اسناد کی تحقیق اور نقد وجرح کی ذمہ داری تو خود قاری پر ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے امام طبرانیؒ کے ترجمہ میں قدیم حفاظ کے اس موقف کی طرف اشارہ کیا ہے۔(۳)

بعض مقامات پر امام رحمہ اللہ نے خلاف معمول بعض روایات پر تنقید بھی فرمائی ہے، چنانچہ سورۃ الکھف کی آیت ۔۹۴ میں لفظ "سدا" کی تفسیر میں ہارون عن ایوب عن عکرمہ کی روایت پر جرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس روایت کی سند درست نہیں ہے۔ نقاد حدیث کے نزدیک ہارون کی ایوب سے روایت محل نظر ہے۔ ایوب کے قابل اعتماد تلامذہ میں سے کسی نے بھی یہ روایت بیان نہیں کی ہے۔"(۴)

غرض یہ کہ "تفسیر ابن جریر الطبری" ایک نہایت جامع اور قابل اعتماد تفسیر ہے۔ اس کی جامعیت، ہمہ گیری اور خوبیاں اس میں موجود مذکور بالا خامیوں پر غالب ہیں، لہٰذا ہر دور میں علماء اور محققین نے "تفسیر ابن جریر" کو اولین اور قابل اعتماد تفسیری مصادر میں شمار کیا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں:

"تفسیر ابن جریر" جملہ کتب تفسیر سے افضل واعظم ہے۔ اس میں تفسیری اقوال کی توجیہ وترجیح، کلمات کی نحوی ترکیب اور استنباط مسائل سے تعرض کیا گیا ہے۔ اس طرح یہ تفسیر سابقہ کتب تفاسیر پر فوقیت رکھتی ہے۔"(۵)

ابوحامد الاسفرائینی کا قول ہے:

---

(۱) تفسیر ابن جریر: ۶/۱۹۲-۲۴/۱۶
(۲) نفس مصدر ۱۵/۳۳
(۳) لسان المیزان ۳/۷۵
(۴) تفسیر ابن جریر ۱۶/۱۳
(۵) الاتقان فی علوم القرآن ۲/۱۹۰

''اگر کوئی شخص ابن جریر حاصل کرنے کے لئے چین کا سفر بھی اختیار کرے تو یہ کچھ زیادہ نہیں ہے۔''(۱)

امام نووی فرماتے ہیں:

''اس امر پر پوری امت کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ ''تفسیر ابن جریر'' جیسی کوئی کتاب تصنیف نہیں کی گئی۔''(۲)

یاقوت الحموی فرماتے ہیں:

''حضرت ابن عباسؓ سے سن کر جو تفاسیر مرتب کی گئی تھیں ابن جریر نے اس کے پانچ طرق بیان کئے ہیں۔ سعید بن جبیر سے منقول تفسیر کی دو سندیں، مجاہد کی تین، حسن بصری اور عکرمہ کی تین، ضحاک بن مزاحم کی دو اور عبداللہ بن مسعود کی ایک سند کے علاوہ اس میں عبدالرحمان بن زید بن اسلم، ابن جریج اور مقاتل بن حیان کی مرتبہ کتب تفسیر سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ ''تفسیر ابن جریر'' میں حسب موقع ومقام مشہور اور مسند روایات بکثرت ہیں۔ ناقابل اعتماد اقوال کلیۃً مفقود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن جریر محمد بن سائب الکلبی، مقاتل بن سلیمان اور محمد بن عمر الواقدی کی کتب سے بالکل استفادہ نہیں کرتے۔ جہاں تک تاریخ وسیر اور اخبار عرب کا تعلق ہے، ابن جریر ان لوگوں سے اس سلسلہ میں ضرور نقل و روایت کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسروں سے یہ معلومات حاصل نہیں ہو سکتیں۔''(۳)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''تفسیر ابن جریر تفسیر بالماثور پر مشتمل کتب میں نہایت مرکزی اہمیت کی حامل ہے، بلکہ یہ نقلی تفسیر کا اولین مأخذ ہے۔ یہ ایک ایسی خصوصیت ہے جو کتب تفسیر میں سے کسی میں بھی نہیں پائی جاتی۔''(۴)

علامہ داودی، ابو محمد عبداللہ بن احمد الفرغانی سے ناقل ہیں کہ:

''ابن جریر نے اپنی تفسیر میں قرآن کریم کے احکام، ناسخ ومنسوخ، مشکل وغریب، نحوی مسائل، قصص واخبار اور عجیب وغریب اسرار ونکات بیان کئے ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ وہ ''تفسیر ابن جریر'' کی مدد سے دس کتب مرتب کرے گا جن میں سے ہر ایک جداگانہ علم وفن سے متعلق ہوگی تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔''(۵)

مشہور مستشرق گولڈزیہر بیان کرتا ہے کہ ۱۸۶۰ء میں جرمنی کے ایک مستشرق نولدیکی نے ''تفسیر ابن جریر'' کے چند فقرات دیکھ کر کہا تھا:

''اگر یہ تفسیر ہمارے ہاتھ لگ جاتی تو ہم متاخرین کی تمام تفاسیر سے بے نیاز ہو جاتے۔''(۶)

---

(۱) معجم الأدباء ۱۸/۴۲ (۲) الإتقان ۲/۱۹۰
(۳) معجم الأدباء للحموی ۱۸/۶۴ (۴) نفس مصدر ۱۸/۶۴
(۵) طبقات المفسرین للداودی، ص ۲۳ (۶) المذاهب الإسلامیة فی التفسیر، ص ۸۵

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''لوگوں میں جو کتب تفسیر متداول ہیں ''تفسیر ابن جریر'' ان سب سے صحیح تر ہے۔ ان میں علمائے سلف کے اقوال صحیح سند کے ساتھ مذکور ہیں۔ ابن جریر، مقاتل بن سلیمان اور کلبی جیسے کذاب راویوں سے روایت نہیں کرتے۔'' (۱)

اور حافظ ابن حجرؒ بیان کرتے ہیں کہ حافظ ابن خزیمہؒ نے ابن خالویہ سے ''تفسیر ابن جریر'' مستعار لی اور چند سال بعد مطالعہ کر کے واپس کی اور فرمایا کہ:

''میں نے از ابتداء تا انتہاء یہ تفسیر پڑھی ہے، میرے خیال میں روئے زمین پر ابن جریر سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں ہے۔'' (۲)

مزید تفصیلات کے لئے وفیات الاعیان (۳) لابن خلکان، طبقات الشافعیہ الکبری (۴) لابن السبکی اور طبقات المفسرین للسیوطی (۵) وغیرہ کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔

پس ثابت ہوا کہ جناب اصلاحی صاحب کی بیان کردہ تینوں کتب تفاسیر میں سے صرف ''تفسیر ابن جریر الطبری'' ہی ایک ایسی تفسیر ہے جسے بجا طور پر اصولی اور بنیادی اہمیت حاصل ہے، واللہ اعلم۔

حدیث کی امہات کتب

محترم اصلاحی صاحب نے حدیث پر فطری طریقہ سے تدبر کے لئے ''حدیث کی امہات کتب'' میں سے تین کتابوں کو بترجیح منتخب کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''کسی فن کی امہات کے معنی یہ ہیں کہ اس فن میں جن کتابوں کو مرکزی اور اصولی حیثیت حاصل ہے، جو گویا اس فن کی تمام کتابوں کی ماں ہیں کہ جن کے بغیر کام ہو نہیں سکتا ان کا نظر انداز کرنا قطعی ناممکن ہوتا ہے۔ ان کا مقام یہ ہوتا ہے کہ ان کو منتخب کر لینے اور پوری طرح سمجھ لینے کے بعد یہ توقع کی جاتی ہے کہ کام کا صحیح راستہ مل گیا ہے۔ چنانچہ کسی فن کی امہات کو منتخب کرنا، ان کو پڑھنا، ان کا سمجھنا اور ان پر وقت صرف کرنا از بس ضروری ہے۔ انتخاب کا یہ حق صرف انہی لوگوں کو دیا جا سکتا ہے، جن کو اس فن میں دخل ہے، جن کو اس کی مہارت ہے۔

اس مقصد کے لئے مرکزی اہمیت کن کتابوں کو دی جائے؟ اس سوال کے جواب میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ کسی کی رائے کچھ ہو سکتی ہے تو کسی کی رائے کچھ۔ بہر حال عمر بھر کے مطالعہ اور غور و فکر کے بعد ہماری رائے یہ ہے کہ حدیث کی امہات تین ہیں:

---

(۱) فتاوی لابن تیمیہ ۲/۱۹۲ (۲) لسان المیزان ۵/۱۰۰!
(۳) ۲/۲۲۳ (۴) ۲/۱۳۵
(۵) ص ۳

(۱) موطأ امام مالک، (۲) صحیح امام بخاری اور (۳) صحیح امام مسلم۔

ہمارے نزدیک اگر کسی کی ان تینوں پر تدبر کی نظر ہے تو گویا اس کی حدیث کے اصل بنیادی ذخیرے پر نظر ہے۔ان تینوں کا حقیقی مطالعہ حدیث کے طالب علم کو بہت بڑی حد تک اس فن کی اس قبیل کی دیگر چیزوں سے مستغنی کر دیتا ہے۔

ان چیزوں کو اس طرح پڑھیے کہ ان کی ہر چیز آپ کے سامنے آجائے۔آپ بخوبی یہ جان جائیں کہ ان کی کیا مشکلات ہیں، ان سے کیا سوالات پیدا ہوتے ہیں، کیا روایتیں ایسی ہیں کہ جو بالکل واضح طریقے سے دل نشین ہو جاتی ہیں اور کیا روایتیں ایسی ہیں جو دل میں کھٹک اور شبہ پیدا کرتی ہیں۔یعنی ان کے اوپر گویا آپ کا نشان ہو گیا ہے اس لئے ان پر غور کرنا اور رائے قائم کرنا ہے۔اس طرح سے بعض جگہیں گویا ایسی معین ہو جائیں گی کہ جہاں ڈیرہ ڈالنا پڑے گا اور گہری کھدائی کرنا پڑے گی۔اس مقصد کے لئے بڑی وسیع تحقیقات کی ضرورت پیش آئے گی۔اس وقت اس چیز کی تلاش کے لئے سارا ذخیرۂ احادیث آپ کی جولانگاہ بنے گا۔مطالعۂ حدیث میں اصل مرکز نگاہ یہی چیزیں ہیں۔مثلاً:

فرض کر لیجیے کہ آپ کو اپنے مطالعہ کے دوران میں ایک روایت ملی اور اس میں بڑی کھٹک پیدا ہوتی ہے۔اب اس مضمون کی روایت کا جہاں جہاں مظنہ ہو کہ کہاں کہاں مل سکتی ہے اس کی تلاش کرنا پڑے گی اور پھر یہ دیکھنا پڑے گا کہ وہ روایت کن کن طریقوں سے آئی ہے، کن رواۃ سے آئی ہے، کن لفظوں میں آئی ہے، اس میں اور اس میں کیا فرق ہے اور اس کے سمجھنے میں اس سے کس حد تک مدد مل سکتی ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اتنی محدود چیز کو سامنے رکھ کر پورے ذخیرۂ احادیث پر مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالنی پڑتی ہے۔اس طریقہ سے حدیث کی تمام کتابیں گرفت میں آجاتی ہیں اور آپ بخوبی یہ جان جاتے ہیں کہ کون کس پہلو سے کام آنے والی چیز ہے اور یوں کچھ عرصے کے بعد آپ، اپنے مطالعہ کی روشنی میں جان جائیں گے کہ کس کتاب کی کیا قدر و قیمت ہے۔

ان تینوں امہات فن کے بارے میں ایک جامع وجہ ترجیح تو یہ ہے کہ امت نے ہر دور میں ان کو حدیث کی دوسری کتابوں پر فی الجملہ ترجیح دی ہے اور یہ ترجیح جو اعتراف عظمت اور شہرت کی شکل میں ملی ہے کوئی اتفاقی چیز نہیں ہے بلکہ اس کے کچھ معقول اسباب ہیں جن میں سے بعض باتیں ہم بیان کرتے ہیں۔اس سے ان کی امتیازی شان واضح ہوگی۔''(۱)

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۴۶-۱۴۸

موطا امام مالک کی امتیازی خصوصیات اصلاحی صاحب کی نظر میں

آگے چل کر "موطا امام مالک کی امتیازی خصوصیات" کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

"سب سے پہلے مؤطا امام مالک کو لیجئے۔ حدیث کی جمع وترتیب کے سلسلے میں پہلی جو کامیاب کوشش ہوئی، جسے شہرت دوام حاصل ہوئی، وہ موطأ امام مالک ہے۔ یہ امام ابوعبداللہ مالک بن انس بن عامر رحمۃ اللہ علیہ (۹۳ھ-۱۷۹ھ) کی تدوین ہے جو امام اہل مدینہ ہیں۔ انہوں نے ایک لاکھ احادیث سے صحیح حدیثیں منتخب کر کے پنی موطا کو ترتیب دیا تھا جو کم وبیش ایک ہزار روایات پر مشتمل ہے۔ انہوں نے اس کتاب کی ترتیب میں چالیس سال کا عرصہ صرف فرمایا۔ وہ جب اس عظیم خدمت سے فارغ ہوئے تو انہوں نے مدینہ منورہ کے ستر جید فقہاء کو یہ کتاب دکھائی۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ جیسے جلیل القدر امام حدیث وفقہ کا ارشاد ہے کہ آسمان کے نیچے کتاب اللہ کے بعد کوئی کتاب موطأ امام مالک سے زیادہ صحیح نہیں ہے۔

امام مالکؒ سے ایک ہزار سے زائد تلامذہ نے یہ کتاب روایت کی ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے نسخوں میں ختلاف پیدا ہو گیا۔ اس کے تمام نسخوں کی تعداد تیس ہے، جن میں سے بیس زیادہ مشہور ہیں۔ یحیی بن یحیی لیثی اندلسی مصمودی کی روایت سب سے زیادہ مشہور ہے۔

حدیث کے باب میں ان کے قائم کردہ اصول، جن کا التزام انہوں نے برابر کیا ہے، ہمارے نزدیک نہایت قابل اعتماد ہیں جس سے ان کی کتاب کا رنگ بالکل مختلف ہو گیا ہے۔ ان کی احتیاطوں کی شان کتاب کے مطالعہ کے دوران محسوس ہوتی ہے۔

اس کتاب کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ مختصر اور جامع ہے۔ اس فن کی دوسری کتابوں کے مقابلہ میں مختصر نے کے باوجود اس کی جامعیت کی شان پوری طرح قائم رہتی ہے اور تمام ضروری موضوعات کا پوری طرح احاطہ ہو جاتا ہے۔

اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ امام مالکؒ روایت بالمعنی کے معاملہ میں نہایت محتاط ہیں۔ انہوں نے روایت بالمعنی کے بارے میں ایک معتدل اور متوسط زاویہ نگاہ اختیار کیا ہے۔ وہ کم از کم قول رسول کی حد تک روایت بالمعنی کی اجازت نہیں دیتے، بلکہ روایت باللفظ پر اصرار کرتے ہیں۔ یعنی وہ مرفوع احادیث کی روایت بالمعنی کو ناروا اور غیر مرفوع احادیث کی روایت بالمعنی کو روا قرار دیتے ہیں۔ مرفوع احادیث میں ان کی احتیاط کا یہ عالم تھا کہ با، تا اور یا تک کا خیال رکھتے تھے۔

اس کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ امام مالکؒ اصحاب بدعت سے روایت لینے کے معاملے میں دوسرے ائمہ

حدیث کے مقابل میں زیادہ محتاط بلکہ متشدد ہیں۔ وہ اس طرح کی کوئی قید نہیں لگاتے کہ وہ اپنے عقیدہ ومسلک کی داعی ہو یا نہ ہو۔ وہ بطور اصول اہل بدعت سے، بالعموم روایت نہیں لیتے۔

اس کی چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا ادبی معیار بہت ہی اونچا ہے۔ اس میں صدر اول کی خالص اور نہایت فصیح و بلیغ زبان پڑھنے کو ملتی ہے جس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے حدیث کے سمجھنے کا ذوق پیدا ہوتا ہے۔

یہاں اس امر کا بیان بھی ضروری ہے کہ موطأ میں چور دروازے سے آنے والی بعض روایتوں کی نوعیت بہر حال استثنائی ہے۔ اس لئے کہ اس کتاب کی روایت، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، متعدد واسطوں سے ہے تو اس میں کسی انمل بے جوڑ چیز کا گھسا دینا کوئی بعید بات نہیں ہے۔ بہر حال صاحب ذوق اسے بڑی آسانی سے نشان زد کر لیتا ہے۔ یہ کام چنداں مشکل نہیں ہے۔

مزید برآں یہ بات بھی ایک حقیقت ہے کہ اس کتاب کے لکھوانے میں بعض عباسی خلفاء کی اس مبارک خواہش کا خاص دخل رہا ہے کہ یہ ایک ایسی کتاب ہو جو امت کے اندر فقہی اختلافات کی بڑھتی ہوئی رو کو روکنے میں کارگر ثابت ہو۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری صدی ہجری میں جب مسلمانوں کے فقہی اختلاف بہت بڑھ گئے تو اس صورت حال سے متاثر ہو کر وقت کے خلیفہ، ابوجعفر منصور نے، جب کہ وہ ۱۴۸ھ میں حج کے لئے گیا، امام مالک سے فرمائش کی کہ امت میں اختلافات فقہی بہت بڑھتے جا رہے ہیں اور فساد برپا ہو رہا ہے اور اگر وہ اجازت دیں تو وہ تمام مسلمانوں کو امام موصوف کی فقہ پر مجتمع ہونے کے لئے تمام مملکت اسلامیہ میں حکم جاری کر دے۔ لیکن امام مالکؒ نے اس تجویز سے اتفاق نہیں کیا اور فرمایا کہ ہر گروہ کے اسلاف اور ائمہ الگ الگ ہیں۔ اس لئے اگر امیر المومنین ان کو موجودہ حال ہی پر چھوڑ دیں تو یہ بہتر ہے۔ ابوجعفر منصور امام مالکؒ کے اس جواب کے بعد اس وقت تو خاموش ہو گیا۔ لیکن اس خیال پر وہ برابر قائم رہا کہ امام مالکؒ کے ہاتھوں اسلامی قانون مدون ہو جائے۔ چنانچہ ۱۶۳ھ میں جب وہ پھر حج کے لئے گیا تو اس نے اپنی سابق تجویز امام صاحب کے سامنے نہایت تفصیل اور پورے زور وقوت کے ساتھ رکھی اور تدوین قانون سے متعلق اس نے اپنا نقطۂ نظر بھی ان الفاظ میں پیش کر دیا: ''اے ابوعبداللہ! (امام مالک کی کنیت ہے) آپ علم فقہ کو ہاتھ میں لیجئے اور اس کو الگ الگ ابواب کی صورت میں مدون کر ڈالئے۔ عبداللہ بن عمرؓ کے تشددات، عبداللہ بن عباسؓ کی رخصتوں اور عبداللہ بن مسعودؓ کی انفرادیات سے بچتے ہوئے ایک ایسا ضابطہ مدون کیجئے جو 'خیر الأمور أوسطها' کے اصول پر مبنی ہو اور جو ائمہ اور صحابہؓ کے متفق علیہ مسائل کا مجموعہ ہو۔ اگر آپ نے یہ خدمت انجام دے دی تو ان شاءاللہ آپ کی فقہ پر ہم مسلمانوں کو مجتمع کر دیں گے، اور اس کو تمام مملکت کے اندر جاری کر کے اعلان کر دیں گے کہ کسی حال میں اس کی خلاف ورزی نہ کی جائے''۔ کہا جاتا ہے کہ امام مالکؒ نے اس کی اس

خواہش کو مدنظر رکھ کر موطأ مرتب کی، لیکن وہ اس بات پر راضی نہ ہوئے کہ موطأ کو پوری مملکت کے لئے اسلامی قانون کی حیثیت دیدی جائے۔ تاریخوں سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہی خواہش اپنے زمانہ میں ایک دوسرے عباسی خلیفہ، ہارون الرشید نے بھی امام صاحب کے سامنے پیش کی تھی، لیکن انہوں نے اس کی خواہش بھی مسترد کردی۔

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب حکومت کی خواہش سے گریز کر گئے لیکن فی الحقیقت اس تحریک سے متاثر ہوکر انہوں نے موطأ مرتب کر کے امت کی ایک عظیم خدمت انجام دے دی جس میں اس اصول کو پیش نظر رکھا کہ امت کے فقہی اختلافات کم ہوں اور یہ چیز اس کے لئے فی الجملہ جامع ہو۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (۱۷۰۳ء-۱۷۶۳ء) نے اپنے زمانے میں حدیث کی جو خدمت کی اس میں موطأ امام مالکؒ کو بڑی اہمیت دی۔ اس کتاب کا غالباً یہی پہلو ہے جس کی بنا پر شاہ صاحب نے نہایت اہتمام سے، اپنے وقت کی عالم اسلامی کی سب سے بڑی دو زبانوں، یعنی عربی اور فارسی میں الگ الگ شرح لکھی۔ شاہ صاحب کے افکار پر جن لوگوں کی نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ فقہی اختلافات کے طبعی نقصانات سے امت کو محفوظ کرنے کے لئے انہوں نے بڑا قلمی جہاد کیا ہے۔ ان کا خاص مشن یہ تھا کہ امت کے اختلافات کو دور کرنے کے لئے فقہ اسلامی کو ایسے راستے پر لایا جائے کہ اس کے اختلافات دور ہوں۔ یہ ایک خاص فکر تھا جو ان کے سامنے تھا۔ اور اس طرح انہوں نے امام مالکؒ کی تحریک کو اپنے دور میں آگے بڑھایا۔ شاہ صاحب ہی سے متاثر ہوکر اس موضوع پر ہم نے اپنی کتاب ''اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل'' لکھی۔ (۱)

محترم اصلاحی صاحب کے ان ارشادات میں سے ہمیں پہلی جو چیز قابل وضاحت نظر آئی وہ یہ ہے کہ امام مالکؒ کا سنہ ولادت قطعی طور پر ۹۳ھ نہیں ہے جیسا کہ آں محترم نے درج فرمایا ہے بلکہ اس میں مورخین اور اصحاب سیر کا اختلاف ہے، اگرچہ امام ذہبی اور علامہ عبدالرحمان مبارکپوری رحمہما اللہ کا رجحان اسی طرف ہے۔ دوسری قابل وضاحت چیز ''الموطأ'' کی مرویات کی مجموعی تعداد اور اس کی مدت تالیف سے متعلق ہے۔ تیسری محل نظر چیز امام شافعیؒ کا ''الموطأ'' کے متعلق قول ہے۔ چوتھی چیز امام مالک سے ایک ہزار سے زائد تلامذہ کا ''الموطأ'' کو روایت کرنا ہے۔ ہمارے نزدیک اگرچہ امام مالکؒ سے ایک انبوہ کثیر نے ''الموطأ'' کا سماع کیا ہے لیکن آں رحمہ اللہ سے ''الموطأ'' کو روایت کرنے والے تلامذہ کی مجموعی تعداد حسب تصریح حافظ ابن ناصر الدین الدمشقی زیادہ سے زیادہ اناسی (۷۹) ہے۔ پھر اصلاحی صاحب کا ''الموطأ'' کے تمام نسخوں کی تعداد قطعی طور پر تیس ہی بتانا بھی محل نظر ہے کیونکہ امام مالکؒ سے ''الموطأ'' کو روایت کرنے والے بزرگوں میں سے جن کے نسخوں کی روایتیں بعد تک جاری رہیں وہ بعض کے نزدیک تیس (۳۰)، بعض کے نزدیک چوبیس (۲۴)، بعض کے نزدیک سولہ (۱۶) اور بعض کے نزدیک صرف

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۴۸-۱۵۱

گیارہ (۱۱) ہیں ـــــــ ذیل میں ہم ان تمام چیزوں کی تفصیلات اور بعض دوسرے مفید مباحث افادۂ قارئین کے پیش نظر درج کرتے ہیں:

امام مالکؒ اور ان کی 'الموطأ' کا مختصر تعارف

ولادت

امام دارالہجرہ، فقیہ الامۃ شیخ الاسلام ابوعبداللہ مالک بن انس بن مالک الاصبحی المدنیؒ (متوفی ۱۷۹ھ) کے سنہ ولادت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے۔ واقدی کا قول ہے کہ آپ ۸۹ھ میں پیدا ہوئے تھے، لیکن امام سخاویؒ فرماتے ہیں کہ "یہ قول غریب ہے۔" ابومسہر نے ۹۰ھ پر جزم اختیار کیا ہے، بعض نے ۹۱ھ ابوداؤد السجستانی نے ۹۲ھ اور بعض نے ۹۳ھ بھی بیان کیا ہے۔

ان اقوال میں سے آخرالذکر قول مشہورتر ہے۔ اس قول کو امام ابوداود کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے۔ یحیی بن بکیر نے اس پر جزم اختیار کیا ہے اور فرماتے ہیں کہ "میں نے خود امام مالکؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں ۹۳ھ میں پیدا ہوا تھا" امام ذہبی نے اسے "اصح الاقوال" بتایا ہے، ابن حزم نے اس پر "اجماع" کا دعوی کیا ہے لیکن بقول امام سخاویؒ "یہ دعوی مردود ہے۔" محمد بن عبدالحکم کا قول ہے کہ آپ ۹۳ھ یا ۹۴ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ اسماعیل بن ابی اویس نے ۹۴ھ کو آپ کا سنہ ولادت قرار دیا ہے۔ شیخ ابواسحاق نے امام ابن المدینیؒ سے نقلاً آپؒ کا سنہ ولادت ۹۵ھ بتایا ہے جبکہ ابومسہر وغیرہ کا ایک دوسرا قول ۹۶ھ کے حق میں بھی ملتا ہے۔ بعض اقوال ۹۷ھ کے حق میں بھی ملتے ہیں۔ (۱)

امام مالکؒ کے مشہور اساتذہ وتلامذہ

علامہ عبدالرحمان مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

"آپؒ نے نافع، مقبری، نعیم المجمر، زہری، عامر بن عبداللہ بن زبیر، ابن المنکدر اور عبداللہ بن دینار وغیرہم سے علم حدیث حاصل کیا تھا۔ آپ کے مشہور تلامذہ میں ابن مبارک، قطان، ابن مہدی، ابن وھب، ابن قاسم، قعنبی، عبداللہ بن یوسف، سعید بن منصور، یحیی بن یحیی نیشاپوری، یحیی بن یحیی الاندلسی، یحیی بن بکیر، قتیبہ، ابو مصعب زبیری اور ابوحذافہ سہمی وغیرہم تھے۔" (۲)

---

(۱) طبقات ابن سعد، ص ۴۳۴، ۴۴۴، المعارف، ص ۲۱۸، ۲۵۷، الثقات لابن حبان ۷/ ۴۵۹، طبقات الفقہاء للشیرازی، ص ۶۸، طبقات خلیفہ، ص ۲۷۵، مشاہیر علماء الأمصار، ص ۱۴۰، ترتیب المدارک ۱/ ۱۱۰-۱۱۲- ۲۳۷، الانتقاء، ص ۱۰- ۱۲، ۴۴- ۴۵، وفیات الأعیان ۴/ ۱۳۷-۱۳۸، مقدمہ ابن الصلاح، ص ۳۸۷، تذکرۃ الحفاظ للذہبی ۱/ ۲۱۲، العبر للذہبی ۱/ ۲۷۲، فتح المغیث للعراقی، ص ۴۵۸، فتح المغیث للسخاوی ۴/ ۳۴۰، ۳۴۱، تدریب الراوی ۲/ ۳۶۰، مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص ۸۷

(۲) مقدمہ تحفۃ الأحوذی للمبارکپوری، ص ۸۶

امام مالکؒ کے فضائل ومحاسن مشاہیر امت کی نظر میں

امام ذہبیؒ نے آپؒ کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے:

"الإمام الحافظ فقیه الأمة شیخ الإسلام۔"(۱)

امام بخاریؒ بیان کرتے ہیں کہ:

''مجھ سے میرے شیخ علی بن المدینیؒ نے سفیان الثوریؒ کا یہ قول نقل کیا کہ امام الحدیث تو بس مالکؒ ہیں اور یہی قول یحیی القطان کا بھی ہے۔''(۲)

امام بخاریؒ کا ایک اور قول ہے:

"أصح الأسانید کلها مالك عن نافع عن ابن عمر۔"(۳)

امام حاکمؒ فرماتے ہیں:

"قد شهد البخاری ومسلم لمالك أنه الحکم فی حدیث المدینیین وأنه یحکم لکل مایرویه فی الحدیث ،إذ لم یوجد فی روایاته إلا الصحیح خصوصا فی حدیث أهل المدینة وأهل النقل أجمعوا علی إمامته۔"(۴)

امام شافعیؒ کا قول ہے:

"مالك حجة الله علی خلقه بعد التابعین ۔"(۵)

یعنی ''امام مالکؒ تابعین کے بعد انسانوں پر اللہ تعالی کی حجت ہیں۔''

امام نسائیؒ نے آپ کا شمار ''فقہاء امت'' میں کیا ہے۔(٦)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''امام مالکؒ منجانب اللہ احادیث نبویہ کے محافظ اور امین مقرر کئے گئے ہیں۔''

آں رحمہ اللہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ:

''ہم نہیں جانتے کہ امام مالکؒ نے کسی ضعیف شخص یا ایسے شخص سے جو ضعف کے ساتھ مشہور ہو، حدیث روایت کی ہو بجز عاصم بن عبید اللہ، عمرو بن ابی عمرو، شریک بن ابی نمر کے۔ اور نہ ہی کسی متروک راوی سے آپ کا حدیث روایت کرنا ہمارے علم میں ہے سوائے عبدالکریم بن ابی مخارق البصری کے۔''(۷)

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۰۷، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸٦

(۲) التاریخ الصغیر ص ۲۰۳ (۳) تقریب التہذیب ۲/ ۲۲۳

(۴) المستدرک للحاکم ۱/ ۱٦۰، ۲/ ۳۹ (۵) التنکیل بمافی تأنیب الکوثری ۱/ ۳۸۵

(٦) تہذیب الأسماء ۲/ ۷٦ (۷) نصب الرایہ ۱/ ۱۳۷، ۲/ ۴۵۹، ۴/ ۴۱

امام شافعیؒ کا ایک مشہور قول ہے:

"إذا ذكر العلماء فمالك النجم۔"(۱)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

''جس روایت میں امام مالکؒ کو کسی بھی جگہ ذرا سا شک لاحق ہو جاتا تو ساری روایت کو ترک کر دیتے تھے۔''(۲)

امام شافعی اور امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کا اس بات پر اتفاق تھا کہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ سے کتاب وسنت نیز آثار صحابہ کا زیادہ علم رکھتے تھے۔(۳)

امام شافعیؒ کا ایک اور قول ہے کہ:

''اگر امام مالک اور ابن عیینہ نہ ہوتے تو حجاز کا علم باقی نہ رہتا۔''(۴)

ابن عیینہ اور عبدالرزاق وغیرہما نے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث: "يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل يطلبون العلم فلا يجدون أعلم من عالم المدينة۔"

(یعنی ''وہ زمانہ دور نہیں جبکہ لوگ سوختہ جگر اونٹوں پر سوار ہو کر علم کی تلاش میں نکلیں گے اور مدینہ کے عالم سے بڑھ کر کسی کو نہ پائیں گے۔'') سے مراد امام مالکؒ کو بتایا ہے۔(۵)

سفیان بن عیینہؒ کا قول ہے:

''امام مالکؒ صرف اسی حدیث کو روایت کرتے ہیں جو صحیح ہو۔ آپ ہمیشہ ثقہ راویوں سے ہی حدیثیں روایت کرتے ہیں۔''(۶)

قعنبیؒ بیان کرتے ہیں کہ میں ابن عیینہ کے پاس تھا کہ ان کے پاس یہ خبر پہنچی: ''نعی مالک'' یہ سن کر آپ رنجیدہ ہوئے اور فرمایا:

"ما ترك على ظهر الأرض مثله۔"(۷)

سفیان بن عیینہؒ کا ایک اور قول ہے:

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۰۸، المجروحین لابن حبان ۱/ ۴۱، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۶

(۲) الدیباج المذهب لابن فرحون، ص ۲۴، تہذیب الأسماء للنووی ۲/ ۷۶، تقدمۃ الجرح والتعدیل: ص ۱۴

(۳) التنکیل بمافی تأنیب الکوثری ۱/ ۳۸۵، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۷

(۴) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۰۸، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۶

(۵) التنکیل بمافی تأنیب الکوثری ۱/ ۳۸۵، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۶، مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ۲۰/ ۳۲۳

(۶) إضاءۃ الحالک، ص ۶۳ (۷) مقدمۃ [illegible] حوذی، ص ۸۶

"ما رأيت أحدا أجود أخذا للعلم من مالك وما كان أشدّ انتقائه للرجال۔"(۱)
یعنی "میں نے امام مالک سے بڑھ کر علم کو لینے والا نہیں دیکھا۔ رجال کے متعلق ان کا انتقاء کس قدر سخت تھا۔"
امام ذہبیؒ سفیان الثوریؒ کے ترجمہ میں صالح الجزرہؒ کا ایک قول یوں نقل کرتے ہیں:
"سفيان أحفظ و أكثر حديثا من مالك لكن مالكا ينتقي الرجال الخ۔"(۲)
یعنی "سفیان الثوریؒ حفظ حدیث اور کثرت روایت میں امام مالکؒ سے بڑھ کر ہیں، لیکن امام مالکؒ کا طریقہ انتخاب وتنقیہ رُجال بہت اعلیٰ معیار کا تھا۔"
آں رحمہ اللہ ابن ابی ذئب کے ترجمہ میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں:
"كان أفضل من مالك إلا أن مالكا أشدّ تنقية للرجال منه۔"(۳)
یعنی "ویسے تو ابن ابی ذئب امام مالکؒ سے افضل ہیں لیکن امام مالکؒ کا انتقاد رواۃ اور تنقیہ رُجال ان سے اعلیٰ ہے۔"
عبداللہ بن احمدؒ بیان کرتے ہیں کہ:
"میں نے اپنے والد (یعنی امام احمد بن حنبلؒ) سے پوچھا کہ اصحاب زہری میں سے اثبت کون ہے؟ انہوں نے فرمایا:
"مالك أثبت في كل شئ۔"(۴)
عبدالرحمان بن مہدیؒ کے متعلق مشہور ہے کہ آپ امام مالکؒ پر کسی کو بھی مقدم نہیں کرتے تھے۔(۵) آپ کا قول ہے کہ:
"امام مالکؒ حکم اور حماد سے زیادہ فقیہ ہیں۔"(۶)
آں رحمہ اللہ کا اس بارے میں ایک قول اس طرح بھی منقول ہے:
"روئے زمین پر امام مالکؒ سے بڑھ کر حدیث نبوی میں کوئی امانت دار نہیں ہے۔"(۷)
ابوقدامہؒ کا قول ہے:
"امام مالکؒ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے حافظ حدیث تھے۔"(۸)

---

(۱) الدیباج المذہب، ص ۴۱، تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص ۲۳، الجرح والتعدیل ۴/۱، ص ۲۰۴، تہذیب الأسماء ۲/۷۶
(۲) تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۰۶ (۳) نفس مصدر ۱/۱۹۱
(۴، ۵) تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۰۸، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۶
(۶) تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۰۸، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۶ (۷) تذکرۃ المحدثین لضیاء الدین اصلاحی ۱/۲۶
(۸) الانتقاء لابن عبدالبر، ص ۵

ابن وہبؒ کا قول ہے:

''اگر امام مالک اور امام لیث نہ ہوتے تو ہم بھٹک جاتے۔''(۱)

ابو مصعب بیان کرتے ہیں کہ:

''میں نے امام مالکؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے اس وقت تک فتوی نہ دیا جب تک کہ مجھے ستر (۷۰) مشائخ نے یہ شہادت نہ دے دی کہ میں اس کا اہل ہوں۔''(۲)

امام یحیی بن سعید القطانؒ کا قول ہے کہ: ''امام مالکؒ امام فی الحدیث تھے۔''

امام ابن معینؒ کا قول ہے:

''امام مالکؒ، نافع کی حدیث روایت کرنے میں میرے نزدیک ایوب اور عبید اللہ سے بھی زیادہ محبوب ہیں۔''(۳)

وھیبؒ بیان کرتے ہیں کہ:

''امام مالکؒ محدثین کے امام ہیں۔''(۴)

احمد بن خلیل بیان کرتے ہیں کہ:

''میں نے اسحاق بن ابراہیم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ اگر کسی معاملہ میں امام ثوری، امام مالک اور امام اوزاعی کا اتفاق ہو جائے تو وہ سنت ہے، خواہ اس بارے میں کوئی بھی نص وارد نہ ہو۔''(۵)

سعید بن ابی مریم نے اشہب بن عبد العزیز سے روایت کی ہے کہ:

''میں نے امام ابو حنیفہؒ کو امام مالکؒ کے سامنے اس طرح بیٹھے دیکھا ہے جس طرح کہ ایک بچہ اپنے باپ کے سامنے بیٹھتا ہے۔''

امام ذہبی اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہ بات امام ابو حنیفہؒ کے حسن ادب اور تواضع پر دلالت کرتی ہے، حالانکہ وہ امام مالکؒ سے عمر میں تیرہ سال بڑے تھے۔''(۶)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، امام مالکؒ کے متعلق مختلف مقامات پر یوں تحریر فرماتے ہیں:

"رأس المتقين وكبير المتثبتين."(۷)

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۰۸، مقدمۃ تحفۃ الاحوذی للمبارکفوری، ص ۸۶

(۲) نفس مصادر

(۳) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۰۸-۲۰۹، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۶

(۴، ۵) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۰۹، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۶

(۶) تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۲۰۹، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۶

(۷) تقریب التہذیب ۲/ ۲۲۳

"من كبار الحفاظ لا سيما فی حديث الزهری وزيادته مقبولة."(۱)

"هو أتقن لحديث أهل المدينة من غيره."(۲)

اور شاہ ولی اللہ دہلوی ایک مقام پر ائمہ اربعہ کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وآں دیگر شخصے است کہ اہل نقل اتفاق دارند بر آنکہ چوں حدیث بروایت او ثابت شد نداعلی صحت رسید۔''(۳)

یعنی ''اور وہ دوسرے (یعنی امام مالکؒ) ایک ایسے شخص ہیں کہ اہل نقل کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب حدیث ان کی روایت سے ثابت ہو جائے تو صحت کے اعلیٰ معیار پر پہنچ جاتی ہے۔''

''الموطا'' کا سبب تالیف

ابو مصعب بیان کرتے ہیں:

''میں نے امام مالکؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ میں امیر المومنین ابو جعفر کے پاس گیا، وہ بستر مرگ پر فراش تھے۔ انہوں نے مجھ سے حلال وحرام کے بارے میں کچھ دریافت کیا، پھر مجھ سے کہا کہ تم تمام انسانوں میں سب سے زیادہ ذی علم اور عقلمند ہو۔ میں نے کہا: نہیں امیر المومنین۔ انہوں نے کہا: ہاں یقیناً تم ہو، لیکن تم اس بات کو پوشیدہ رکھتے ہو۔ اگر میں زندہ رہا تو تمہارے اقوال (فتاویٰ) کو جس طرح کہ قرآن کو لکھوایا گیا تھا مدون کروا کر تمام عالم اسلام میں بھجوادوں گا اور لوگوں پر اسے نافذ کروں گا۔''(۴)

لیکن امام مالکؒ نے خلیفہ منصور عباسی کو اس جبر سے باز رکھا۔

اور علامہ جلال الدین سیوطیؒ بیان کرتے ہیں کہ:

قاضی عیاضؒ نے ''مدارک'' میں امام مالکؒ کے شاگرد حافظ ابو مصعب زہری سے نقل کیا ہے کہ خلیفہ منصور عباسی نے امام مالکؒ سے فرمائش کی تھی کہ: "ضع كتابا للناس أحملهم عليه." (آپ لوگوں کے لئے ایک ایسی کتاب لکھ دیجئے کہ جس پر عمل کے لئے میں ان کو آمادہ کروں) امام مالکؒ نے اس سلسلہ میں کچھ کہنا چاہا تو منصور نے باصرار کہا: "ضعه فما أحد اليوم أعلم منك" (آپ اسے ضرور تصنیف فرمائیں کیوں کہ آج آپ سے بڑھ کر کوئی اور عالم نہیں ہے)۔ آخر امام ممدوح نے ''الموطأ'' کی تصنیف شروع کر دی، لیکن اس کی تکمیل سے قبل ہی خلیفہ منصور عباسی نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ منصور کی وفات ٦/ ذی الحجہ ۱۵۸ھ کو ہوئی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد المہدی

---

(۱) فتح الباری ۳/۲۴۳، ٦/٦۰، ۱۲/۱٦۲ (۲) نفس مصدر ۱/۹۹، ھدی الساری، ص ۳۷۵

(۳) مقدمہ المصفی شرح الموطأ، ص ٦-۷

(۴) تقدمۃ الجرح والتعدیل ۱/۲۹، تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۰۹ (ملخصا)، الدیباج المذھب، ص ۲۵

مسند خلافت پر بیٹھا۔اس کی خلافت کے ابتدائی دور میں ''الموطا'' کی تصنیف پایہ تکمیل کو پہنچی۔''(۱)

وجہ تسمیہ

"وطّأ" کے معنی روندنے کے ہیں۔"وطأ الطريق" بمعنی راستہ کو ہموار کرنا۔اس کتاب کا نام ''الموطأ'' اس لئے ہے کہ یہ بہت سہل ہے جس طرح کہ ہموار شدہ راستہ ہوتا ہے۔جب امام رحمہ اللہ اس کی تصنیف سے فارغ ہو چکے تو آپؒ نے اس کتاب کو مدینہ منورہ کے ستر (۷۰) فقہاء کے سامنے پیش کیا۔فرماتے ہیں:

"فكلهم واطأني عليه" (یعنی ان سب نے اس کتاب کے سلسلہ میں میری موافقت کی) لہذا میں نے اس کا نام ہی ''الموطا'' رکھ دیا (یعنی وہ کتاب جس کو ہموار کیا گیا اور جس کی تنقیح کی گئی)۔''(۲)

موضوع کتاب

''الموطأ'' کا موضوع فقہی احکام ہیں اس لئے محدثین کی اصطلاح میں اس کو کتاب ''السنن'' کہا جا سکتا ہے لیکن چونکہ اس میں مسند اور غیر مسند ہر قسم کی روایات موجود ہیں اس لئے حافظ ابن صلاحؒ وغیرہ نے اس کو ''جوامع'' میں شمار کیا ہے۔امام مالکؒ نے ''الموطأ'' میں احادیث صحاح کو بناء اول اور آثار صحابہ نیز فتاوی تابعین کو بناء ثانی قرار دیا ہے۔

''الموطأ'' میں امام مالکؒ کی عادت یہ ہے کہ باب کے شروع میں جو احادیث اس سے متعلق وارد ہوتی ہیں انہیں درج کرتے ہیں، پھر صحابہ و تابعین کے اقوال و آثار سے اسے مؤکد کرتے ہیں، لیکن صحابہ و تابعین کے یہ اقوال بیشتر اہل مدینہ کے ہی ہوتے ہیں۔آپ شاذ و نادر ہی اہل مدینہ کے سوا اور کسی سے روایت کرتے ہیں۔بعض اوقات اہل مدینہ کے تعامل پر بھی روشنی ڈالتے ہیں جن کی مجموعی تعداد تقریباً چالیس (۴۰) ہے۔بعض اوقات آں رحمہ اللہ مشکل الفاظ اور جملوں کی شرح و تفسیر بھی فرماتے ہیں۔

تعداد روایات

چونکہ ''الموطأ'' کی روایت متعدد لوگوں نے کی ہے (جس کا تذکرہ آگے کیا جائے گا)، لہذا اس کے بعض نسخوں میں روایات کی تعداد کم و بیش پائی جاتی ہے، تقدیم و تاخیر کا اختلاف بھی نظر آتا ہے، چنانچہ حافظ صلاح الدین علائیؒ فرماتے ہیں:

''امام مالکؒ سے متعدد لوگوں نے ''الموطأ'' روایت کی ہے۔ان کی روایات میں تقدیم و تاخیر اور کمی و بیشی پر مشتمل بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔''الموطأ'' کا جو نسخہ بروایت ابن مصعب منقول ہے وہ بہت زیادہ اضافہ

---

(۱) تزیین الممالک للسیوطی، ص۴۳ (۲) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص۸۴.

پر مشتمل ہے۔ ابن حزمؒ کا قول ہے کہ ابن مصعب کے نسخہ میں یک صد احادیث زائد ہیں جو دوسرے نسخہ جات میں نہیں ہیں۔" (۱)

"الموطأ" کے مشہور اور متداول نسخوں میں اگر تمام مرویات کو شمار کیا جائے تو بقول شیخ عبدالغفار حسن صاحب:

"کل روایات کی تعداد ایک ہزار سات سو بیس (۱۷۲۰) ہے جن میں مرفوع ۶۰۰، مرسل ۲۲۲، موقوف ۶۱۷ اور اقوال تابعین ۲۷۵ ہیں۔" (۲)

لیکن ان سب کا مجموعہ ۱۷۲۰ نہیں بلکہ ۱۷۱۴ ہوتا ہے۔ شیخ محمد محمد ابو زہو نے "الحدیث والمحدثون" میں ابوبکر الابہری کے حوالہ سے اور عبدالغفار حسن صاحب کے فرزند جناب صہیب حسن صاحب (۳) نے موقوف احادیث کی تعداد ۶۱۳ اور تابعین کے اقوال کی تعداد ۲۸۵ بیان کی اور یہی تعداد راقم کے نزدیک بھی صحیح تر ہے۔

شیخ محمد زاہد الکوثری نے "الموطا" کی مرسلات کی تعداد تین صد بیان کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"موطأ امام مالکؒ میں تقریباً تین صد (۳۰۰) احادیث مرسل ہیں اور یہ تعداد "الموطأ" کی نصف مسانید سے زیادہ ہے۔" (۴)

مدت تالیف

"الموطأ" کی مدت تألیف کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے۔ حافظ ابن عبدالبرؒ نے عمر بن عبدالواحد صاحب اوزاعی سے تخریج کی ہے کہ فرمایا:

ہم نے امام مالکؒ کے سامنے "الموطأ" چالیس (۴۰) دنوں میں پڑھ کر سنائی تو آں رحمہ اللہ نے فرمایا:

"كتاب ألفته في أربعين سنة أخذتموه في أربعين يوما ماأقل ماتفقهون فيه." (۵) لیکن حافظ ابن عبدالبرؒ ہی اپنی مشہور کتاب "جامع بیان العلم" کے ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"امام مالکؒ نے الموطأ ۱۳۰ھ تا ۱۴۴ھ کے درمیان (یعنی چودہ (۱۴) سال کی مدت میں) تالیف فرمائی تھی۔" (۶)

شیخ عبدالغفار حسن رحمانی صاحب، حفظہ اللہ، کی تحقیق کے مطابق امام مالکؒ نے "الموطأ" کو دس سال کے عرصہ میں تألیف فرمایا تھا، چنانچہ لکھتے ہیں:

"اس دور میں حدیث کے بہت سے مجموعے مرتب ہوئے جن میں امام مالکؒ کی "موطا" کو نمایاں مقام

---

(۱) تدریب الراوی ۱/ ۱۰۹-۱۱۰ (۲) عظمت حدیث، ص ۱۷۲

(۳) Criticism of Hadith among Muslims with Reference to sunan Ibn Majah, Page:22

(۴) تقدمۃ نصب الرایہ ۱/ ۲۸

(۵) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ۸۴ (۶) جامع بیان العلم وفضلہ، ص ۶۷

حاصل ہے۔اس کا زمانہ تالیف ۱۳۰ھ اور ۱۴۰ھ کے درمیان ہے۔"(۱)

ان مختلف اقوال کے مابین یوں تطبیق پیدا کی جاسکتی ہے کہ امام مالکؒ نے "الموطأ" دس یا چودہ سال کی مدت میں تالیف تو فرمائی تھی، لیکن اس کی تہذیب اور نظر ثانی کا سلسلہ مسلسل چالیس (۴۰) سال تک چلتا رہا، واللہ اعلم، ورنہ یہ بات ماننی پڑے گی کہ آں رحمہ اللہ آٹھ دن اور کچھ گھنٹوں میں صرف ایک ہی حدیث لکھ پاتے تھے۔ ہمارے اس قول کو ابن الھباب کے مندرجہ ذیل بیان سے بھی تقویت ملتی ہے، فرماتے ہیں:

"امام مالکؒ نے ایک لاکھ احادیث روایت کی تھیں۔ ان میں سے "الموطأ" میں دس ہزار حدیثیں جمع کیں، پھر کتاب وسنت کی کسوٹی پر پرکھ کر بدستور ان میں کاٹ چھانٹ کرتے رہے حتیٰ کہ صرف پانچ صد احادیث باقی بچیں۔"(۲)

"الموطأ" کے نسخے

امام مالکؒ سے جن لوگوں نے "الموطا" کی روایت کی ہے ان کی مجموعی تعداد حسب تصریح حافظ ابن ناصر الدین الدمشقیؒ "اناسی (۷۹) ہے۔" حافظ موصوف نے اپنی کتاب "اتحاف السالک برواۃ الموطأ عن الإمام مالک" میں ان سب رواۃ کو نام بنام بقید نسب شمار کیا ہے۔(۳)

ان اناسی (۷۹) رواۃ میں سے جن کے نسخوں کی روایتیں بعد تک جاری رہیں وہ بعض محققین کے نزدیک تیس، بعض کے نزدیک چوبیس (۲۴)، بعض کے نزدیک سولہ (۱۶)، بعض کے نزدیک چودہ (۱۴)، اور بعض کے نزدیک صرف گیارہ (۱۱) بزرگ ہیں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے "بستان المحدثین" میں ان میں سے سولہ (۱۶) بزرگوں کی تفصیل رقم فرمائی ہے لیکن صاحب "کشف الظنون" فرماتے ہیں:

"ابوالقاسم محمد بن حسین الشافعیؒ کا قول ہے کہ امام مالکؒ سے "الموطأ" کے صرف گیارہ نسخے منقول ہیں۔ یہ تمام قریب المعنی ہیں۔ ان میں "الموطأ" بروایت یحیی بن یحیی، ابن بکیر، ابن مصعب احمد بن ابی بکر الزہری اور ابن وہب بہت مشہور اور مستعمل ہیں لیکن ان سب میں بھی مقبول ترین نسخہ یحیی کا ہے پھر ابن بکیرؒ کا۔"(۴)

علامہ امیر الیمانیؒ فرماتے ہیں:

"حافظ رزین عبدریؒ نے اپنی کتاب "التجرید للصحاح والسنن" میں، حافظ ابن شاہینؒ اور حافظ دار قطنیؒ نے "اختلاف نسخ الموطأ" کے نام سے جو کتابیں لکھی ہیں ان سے "الموطأ" کے تمام نسخوں کی روایتوں کو نقل کر دیا ہے اور یہی وہ روایتیں ہیں جو "تیسیر الوصول" اور "مشکوۃ المصابیح" میں رزین کے حوالہ سے درج ہیں۔ یہ

---

(۱) عظمت حدیث، ص ۱۷۲
(۲) الحدیث والمحدثون لمحمد محمد ابوزھو
(۳) کمافی تزیین الممالک للسیوطی، ص ۵۲-۵۳
(۴) کشف الظنون ۲/۳۷۰، اضاءۃ الحالک، ص ۴۰، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۵

سب روایتیں ''الموطا'' کے مختلف نسخوں میں مذکور ہیں۔''(۱)

واضح رہے کہ ''الموطأ'' کے ان تمام نسخوں میں سے اکثر نسخے ناپید ہو چکے ہیں، صرف ''الموطأ'' بروایت عبداللہ بن وہب کا قلمی نسخہ استانبول کے کتب خانہ میں اور ''الموطأ'' بروایت سوید بن سعید نیز ''الموطأ بروایت سوید بن سعید نیز الموطأ بروایت ابو مصعب الزہری کے قلمی نسخے مکتبہ الظاہریہ (دمشق) میں محفوظ ہیں۔ ''الموطأ'' کے مشہور اور متداول نسخے صرف دو ہیں: (۱) الموطأ بروایت محمد بن حسن الشیبانی اور (۲) ''الموطأ'' بروایت یحیی بن یحیی المصمودی اللیثی ـــــ لیکن حق یہ ہے کہ اول الذکر ''موطأ'' بہت سی احادیث واہیہ، شاذہ اور آثار منکرہ معلولہ پر مشتمل ہے، اس میں حذف وزیادت اور اوہام کے ساتھ ''موطا'' مالک پر ردود بھی موجود ہیں امام نسائیؒ وغیرہ نے اس کی سند پر جرح کی ہے۔

''الموطأ'' بروایت امام محمدؒ

امام محمد بن حسن الشیبانیؒ کے نسخہ میں کل ۱۱۸۰/روایات ہیں جن میں سے ۱۰۰۵/روایات امام مالکؒ کی ہیں۔ ''الموطأ'' کے دوسرے نسخوں کے مقابلہ میں ''موطأ امام محمدؒ'' میں ۱۷۵/احادیث زائد بیان کی جاتی ہیں جو ایسی سند کے ساتھ مروی ہیں جن میں امام مالکؒ شامل ہی نہیں ہیں۔ ان میں سے تیرہ احادیث امام ابوحنیفہؒ سے، چار قاضی ابو یوسفؒ سے اور باقی دوسروں سے منقول ہیں۔ (۲)

شاہ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں:

''واز موطائے امام محمد نیز احادیث آوردہ شد وآں حکم موطائے مالک دارد کہ کل اواست چہ امام محمد موطأ از امام مالک شنیدہ وآنچہ متعلق بمذہب حنفیہ است جدا نوشتہ موطائے امام محمد کہ گویند ایں است۔''(۳)

یعنی ''موطائے امام محمدؒ'' سے بھی اس کتاب میں حدیثیں لائی گئی ہیں اور یہ ''موطائے امام مالکؒ'' کا ہی حکم رکھتی ہیں کیونکہ یہ تمام تر وہ ہی کتاب ہے بایں طور کہ امام محمدؒ نے ''موطا'' کو امام مالکؒ سے سنا اور جو کچھ حنفی مذہب سے متعلق تھا اس کو جدا لکھا۔ ''موطائے امام محمدؒ جس کو کہتے ہیں یہ ہے۔''

غرض یہ کہ امام مالکؒ کی زندگی میں ''الموطأ'' میں اہل عراق کی روایتیں داخل نہ ہو سکیں لیکن امام محمدؒ نے اپنی دانست میں اپنی روایت میں اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اپنے نسخہ میں بالالتزام ہر روایت کے متعلق اپنا اور اپنے شیخ (یعنی امام ابوحنیفہؒ) کا مسلک بیان کرتے ہیں اور جہاں اختلافی مسائل آتے ہیں وہاں اہل عراق کے دلائل بہ تفصیل ذکر کرتے ہیں۔ اسی لئے ان کے نسخہ میں امام مالکؒ کے علاوہ اور بھی بہت سے شیوخ سے منقول چیزیں مل جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ کی روایت کو اہل علم حضرات ''موطا امام مالک'' کی بجائے ''موطأ امام محمدؒ'' کے نام

(۱) توضیح الافکار لمعانی تنقیح الأنظار لأمیر الیمانی ۱/۸۲-۸۳ (۲) کما فی مفتاح السنۃ للخولی، ص ۲۴

(۳) شرح سفر السعادۃ، ص ۱۸، طبع نولکشور لکھنؤ

سے جانتے ہیں اور یہی بات راقم کے نزدیک بھی راجح ہے کہ یہ ''موطأ'' امام محمدؒ کی ایک مستقل تصنیف ہے۔

مشہور و متداول روایتوں کی امتیازی خصوصیات

شیخ محمد زاہد الکوثری بیان کرتے ہیں:

"واشهر روايات فى هذا العصر رواية محمدبن الحسن بين المشارقة ورواية يحيى الليثى بين المغاربة فالأولى تمتاز ببيان ما أخذ به أهل العراق من أحاديث أهل الحجاز المدونة فى الموطأ وما لم يأخذوا به لأدلة أخرى ساقها محمد فى موطئه وهى نافعة جداً لمن يريد المقارنة بين آراء أهل المدينة وآراء أهل العراق وبين أدلة الفريقين والثانية تمتاز عن نسخ الموطأ كلها باحتوائها على آراء مالك البالغة نحو ثلاث آلاف مسئلة فى أبواب الفقه وهاتان الروايتان فى غاية الكثرة فى خزانات العالم شرقا و غربا." (۱)

یعنی ''اس دور میں ''الموطأ'' کی مشہور ترین روایت اہل مشرق میں امام محمد بن حسن کی روایت ہے اور اہل مغرب میں یحیی اللیثی کی روایت۔ پہلی کا امتیاز یہ ہے کہ اس میں اہل عراق نے اہل حجاز کی ''الموطأ'' میں مدون، جن احادیث کو لیا ہے اور جن کو دوسرے دلائل کی بناء پر امام محمد اپنی ''الموطا'' میں لائے ہیں، نہیں لیا ہے اس کا بیان ہے اور یہ چیز ان لوگوں کے لئے نہایت مفید ہے جو اہل مدینہ اور اہل عراق کے اجتہادی مسائل اور فریقین کے دلائل کا باہم موازنہ کرنا چاہتے ہیں اور دوسری روایت ''الموطا'' کی تمام روایتوں میں اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ وہ تین ہزار کے قریب امام مالکؒ کے ان اجتہادی مسائل پر مشتمل ہے جن کا تعلق فقہ کے مختلف ابواب سے ہے، اور یہ دونوں روایتیں دنیا کے کتب خانوں میں شرقاً و غرباً نہایت کثرت سے موجود ہیں۔''

''موطأ'' امام مالکؒ کی اہمیت مشاہیر کی نظر میں

علامہ یوسف بن عبدالبر القرطبی المالکیؒ (۴۶۳ھ) فرماتے ہیں:

"الموطأ لا مثيل له ولا كتاب فوقه بعد كتاب الله عز وجل." (۲)

یعنی قرآن کریم کے بعد نہ موطأ کے مثل کوئی دوسری کتاب ہے اور نہ اس سے بڑھ کر۔''

امام شافعیؒ کا قول ہے:

"ما على ظهر الأرض كتاب (فى العلم) بعد كتاب الله أصح من كتاب مالك." (۳)

(۱) مقالات الکوثری، ص ۷۹-۸۰ (۲) مقدمة استقصی فی سند حدیث الموطأ و مرسله لابن عبدالبر، ص ۵

(۳) تزیین الممالک بمناقب امام مالک للسیوطی۔ ص ۴۳، التمہید لابن عبدالبر ۱/۷۶-۷۹، مقدمة تنویر الحوالک شرح موطأ امام مالک للسیوطی، حلیة الأولیاء ۶/۳۲۹، تقدمة الجرح والتعدیل، ص ۱۲، تذکرة الحفاظ ۱/۲۰۸، الباعث الحثیث، ص ۳۰، تہذیب الاسماء ۱/۲-۷۷، فتاویٰ لابن تیمیة ۱۸/۴۷، النکت ۱/۶۹، ۲۷، ھدی الساری، ص ۱۰، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۸، مقدمة مصفی شرح موطأ، ص ۷

یعنی ''روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد موطأ امام مالک سے زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں ہے۔''

امام ابن حبانؒ نے امام شافعیؒ کا یہ قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"ما كتاب بعد كتاب الله عز وجل أنفع من موطأ مالك رحمه الله۔"(۱)

بعض دوسری روایات میں یہ الفاظ بھی ملتے ہیں:

"ما وضع على الأرض كتاب هو أقرب إلى القرآن من كتاب مالك۔" (۲)

اور

"ما فی الأرض بعد كتاب الله أكثر صوابا من موطأ مالك۔" (۳)

جناب ابوالحسنات عبدالحی لکھنویؒ، امام ذہبیؒ سے ناقل ہیں کہ فرمایا:

"إن للموطأ لوقعا في النفوس ومهابة في القلوب لا يوازيها شئ."(۴)

یعنی ''بلاشبہ موطأ کی دلوں میں جو وقعت ہے اور قلوب میں جو ہیبت ہے اس کا کوئی چیز مقابلہ نہیں کر سکتی۔''

امام ابوزرعہ الرازیؒ (م ۲۶۴ھ) کا قول ہے:

"لو حلف رجل بالطلاق على أحاديث مالك في الموطأ أنها صحاح لم يحنث۔"(۵)

یعنی ''اگر کوئی شخص حلف اٹھا کر یوں کہے کہ موطأ میں امام مالک کی جو حدیثیں ہیں وہ صحیح نہ ہوں تو میری بیوی کو طلاق ہے تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہ ہو۔''

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، امام ابوزرعہ الرازی، کے اس قول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''وایں وثوق واعتماد بر کتب دیگر نیست۔''(۶) یعنی ''یہ وثوق واعتماد دوسری کتابوں پر نہیں ہے۔''

لیکن حق تو یہ ہے کہ شاہ صاحب کا یہ دعویٰ محل نظر ہے۔ اگر آں موصوف ذرا دقت نظر سے کام لیتے تو بعینہ امام ابوزرعہؒ جیسا امام الحرمینؒ کا ایک قول صحیحین کے متعلق بھی ان کو ضرور دکھائی دیتا، بہرحال یہ موقع اس بحث میں الجھنے کا نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"فصنف الإمام مالك الموطأ وتوخى فيه القوى من حديث أهل الحجاز ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين ومن بعدهم۔"(۷)

یعنی ''پس امام مالکؒ نے الموطا تصنیف کی اور حدیث اہل حجاز میں سے قوی روایات کو تلاش کر کے اس کے

---

(۱) المجروحین لابن حبان ۱/۴۱
(۲-۳) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۴، مجموع فتاوی شیخ الاسلام ۲۰/ ۳۲۰-۳۲۲
(۴) مقدمۃ التعلیق الممجد علی موطأ الإمام محمد بحوالہ سیر أعلام النبلاء
(۵) تزیین الممالک ص ۴۴
(۶) بستان المحدثین، ص ۸
(۷) ھدی الساری، ص ۶

ساتھ صحابہ کے اقوال اور تابعین اور علماء مابعد کے فتوی کو بھی درج کیا۔"

علامہ زرقانیؒ، امام جلال الدین سیوطیؒ سے ناقل ہیں کہ:

"الموطأ صحيح كله على شرط مالك."(۱)

یعنی "موطأ امام مالکؒ کی شرط پر پوری صحیح ہے۔"

امام ابونعیم اصبہانیؒ کی مندرجہ ذیل روایت بھی "الموطأ" امام مالکؒ کی مقبولیت اور اہمیت پر روشنی ڈالنے کے لئے کافی ہے:

"امام مالکؒ نے بیان کیا کہ مجھ سے خلیفہ ہارون رشید نے مشورہ کیا کہ "الموطأ" کو کعبہ میں لٹکا دیا جائے اور لوگوں کو اس کے مندرجات کے مطابق عمل کرنے پر آمادہ کیا جائے۔ میں نے کہا: "لا تفعل فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان وكل مصيب."(یعنی "آپ ایسا نہ کریں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے اصحاب فروع میں اختلاف کرتے تھے اور مختلف علاقوں اور شہروں میں پھیل گئے تھے اور وہ سب مصیب تھے۔") یہ سن کر خلیفہ ہارون رشید نے کہا: "وفقك الله تعالى يا أبا عبدالله."(۲)

یہ قصہ اگرچہ بہت مشہور ہے لیکن اس کے آخر میں "وكل مصيب" ابونعیم کی روایت کے سوا کسی اور روایت (۳) میں موجود نہیں ہے۔ مزید یہ کہ ابونعیم کی اسناد میں ایک راوی مقدام بن داؤد ضعیف ہے، لہٰذا ابونعیم کی روایت میں یہ اضافہ لائق اعتبار نہیں ہے۔ اس بارے میں حافظ ابن کثیرؒ کی تحقیق زیادہ قابل اعتماد ہے جس میں امام مالکؒ کا قول یوں مروی ہے:

"إن الناس قد جمعوا واطلعوا على أشياء لم نطلع عليها."(۴)

شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۷۶ھ) اپنے وصیت نامہ میں فرماتے ہیں:

"چوں قدرت بزبان عربی یافت موطأ بروایت یحیی بن یحیی مصمودی بخواند و ہرگز آں را معطل نگزارند کہ اصل علم حدیث است وخواندن آں فیضہا دارد ما را سماع آں مسلسل است۔"(۵)

یعنی "جب طالب علم کو عربی زبان پر قدرت حاصل ہو جائے تو امام مالکؒ کی "الموطا" بروایت یحیی بن یحیی مصمودی پڑھائی جائے اور اسے ہرگز نہ چھوڑا جائے، کیونکہ یہ علم حدیث کی اساس واصل ہے۔ اس کے پڑھنے کے بہت سے فوائد اور فیوض ہیں۔ ہمیں اس کا مسلسل سماع حاصل ہے۔"

(۱) شرح الموطأ للزرقانی ۱/۹، الأجوبة الفاضلة لأبی الحسنات، ص ۹۵

(۲) حلیۃ الأولیاء ۶/۳۳۲، المدخل الفقہی للزرقانی ۱/۸۹، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۵

(۳) مثلاً الانتقاء لابن عبدالبر، ص ۴۱، کشف المغطا فی فضل الموطأ لابن عساکر، ص ۶-۷ وغیرہ

(۴) شرح اختصار علوم الدین لابن کثیر، ص ۳۱

(۵) وصیت نامہ، ص ۵۰، مطبع شاہ ولی اللہ اکیڈمی سندھ

شاہ صاحب ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''محدثین کا اتفاق ہے کہ اس کتاب کی تمام روایات امام مالکؒ اور ان کے موافقین کی رائے میں صحیح ہیں۔ اور دوسروں کی رائے بھی اس سلسلہ میں یہی ہے کہ ''الموطأ'' کی مرسل و منقطع روایات کی سند دوسرے طرق سے متصل ہے۔ پس اس میں کوئی شبہ نہ رہا اس اعتبار سے وہ سب صحیح ہیں۔''(۱)

آں موصوف ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''باید دانست کہ امروز در دست مردماں ہیچ کتابے نیست کہ مصنف آں از تبع تابعین باشد غیر موطأ۔''(۲)

یعنی ''جاننا چاہئے کہ آج لوگوں کے ہاتھوں میں بجز ''الموطأ'' کے کوئی کتاب ایسی نہیں ہے کہ جس کا مصنف تبع تابعین میں سے ہو۔''

''الموطأ'' کے ساتھ علماء کا خصوصی اعتناء فرمانا

اس امر میں کوئی شک نہیں کہ ''المؤطا'' حدیث کی ایک اہم اور قابل اعتناء کتاب ہے چنانچہ حافظ ابن الصلاحؒ نے ''معرفۃ آداب طالب الحدیث'' کے ذیل میں جن کتابوں کی طرف خصوصیت کیساتھ اعتناء کرنے کی ہدایت فرمائی ہے ان میں ایک کتاب ''الموطأ'' بھی ہے۔ آں رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"ولتقدم العناية بالصحيحين ثم بسنن أبى داؤد وسنن النسائى وكتاب الترمذى ضبطا لمشكلها وفهما لخفى معانيها ولا يخدعن عن كتاب السنن الكبيرللبيهقى فإنا لانعلم مثله فى بابه ثم سائر ماتمس حاجة صاحب الحديث إليه من كتب المسانيد كمسند أحمد ومن كتب الجوامع المصنفة فى الأحكام المشتملة على المسانيد وغيرها ومؤطأ ما لك هو المقدم منها۔" (۳)

یعنی ''اور سب سے پہلے صحیحین سے اعتناء کرنا چاہئے پھر ''سنن ابی داود، ''سنن النسائی'' اور کتاب ترمذی سے بایں طور کہ ان کے مشکل الفاظ کو ضبط کرے اور ان کے مخفی مطالب کو سمجھے اور بیہقی کی ''سنن الکبری'' سے غفلت نہ برتنی چاہئے کیونکہ اپنے موضوع پر اس کی نظیر ہمارے علم میں نہیں ہے۔ پھر ان ساری کتابوں کے ساتھ اعتناء کرنا چاہئے جن کی محدث کو ضرورت پڑتی ہے یعنی کتب مسانید مثلاً ''مسند احمد'' اور کتب جوامع جو کہ احکام کے متعلق ہیں اور مسند و غیر مسند ہر دو طرح کی روایات پر مشتمل ہیں اور ان میں ''الموطا'' امام مالک سب سے مقدم ہے۔''

شاید اسی باعث علماء نے دیگر کتب حدیث کے مقابلہ میں ''الموطا'' کے ساتھ خصوصی طور پر اعتناء کیا

---

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/۱۳۳ (۲) مقدمۃ مصفی شرح موطأ، ص ۳

(۳) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۲۱۳

ہے، چنانچہ قاضی عیاضؒ ''مدارک'' میں فرماتے ہیں:

"لم يعتن بكتاب من كتب الحديث والعلم اعتناء الناس بالموطأ."(۱)

''الموطأ'' کے بعض فنی نقائص اوران کی حقیقت

مذکورہ بالاتمام خوبیوں کے باوجودموطأ امام مالکؒ میں موجودبعض فنی نقائص کے باعث بعض محققین نے ''الموطأ'' کووہ درجہ نہیں دیاہے جوکہ علمائے حنفیہ اور مالکیہ نے دیاہے۔

حافظ ابن حزمؒ (۴۵۶ھ) اپنی کتاب ''مراتب الدیانۃ'' میں لکھتے ہیں:

"فيه نيف وسبعون حديثاً قد ترك مالك نفسه العمل بها وفيه أحاديث ضعيفة وهّاها جمهور العلما."(۲) یعنی ''الموطأ میں سے ستر (۷۰) سے اوپرایسی حدیثیں ہیں جن پرخودامام مالکؒ نے عمل نہیں کیا۔اس میں ضعیف احادیث بھی ہیں کہ جنہیں جمہورعلماء نے واہیات قراردیاہے۔''

اسی باعث آں رحمہ اللہ نے ''الموطأ'' کادرجہ مراتب کتب میں بہت مؤخرکردیاہے چنانچہ جولوگ ''الموطأ'' کو اس فن کی اجل مصنفات میں شمارکرتے ہیں ان کی تردیدکرتے ہوئے ''مراتب الدیانۃ'' میں لکھتے ہیں:

''بلکہ سب کتابوں میں تعظیم کی سب سے زیادہ مستحق ''صحیح البخاری''، ''صحیح مسلم''، ''صحیح سعید بن السکن''، ''المنتقی لابن جارود'' اور ''المنتقی لقاسم بن اصبغ ہیں۔'' پھران کتابوں کے بعدکتاب ''ابی داود''، کتاب ''نسائی''، مصنف قاسم بن اصبغ''، ''مصنف (ابی جعفر) الطحاوی''، ''مسندالبزار''، ''مسندابوبکربن ابی شیبہ''، ''مسندعثمان بن ابی شیبہ''، ''مسنداحمدبن حنبل''، ''مسنداسحاق بن راہویہ''، ''مسندالطیالسی''، ''مسندحسن بن سفیان''، ''مسندابن سنجر''، ''مسندعبداللہ بن محمدالمسندی''، ''مسندیعقوب بن شیبۃ''، ''مسندعلی بن المدینی''، ''مسندابن ابی عزرۃ'' اوراسی قسم کی وہ کتابیں ہیں کہ جوصرف کلام نبوی کے لئے مختص ہیں، پھروہ کتابیں کہ جن میں کلام نبوی کے ساتھ ساتھ اورلوگوں کا کلام بھی موجودہے (مثلاً صحابہ وتابعین وغیرہ کا) اوران میں وہ کتابیں زیادہ بلندپایہ ہیں، جن میں صحیح روایتیں درج ہیں جیسے ''مصنف عبدالرزاق''، ''مصنف ابوبکربن ابی شیبہ''، ''مصنف بقی بن مخلد''، کتاب ''محمدبن نصرمروزی''، ''ابن المنذرکی کتاب ''الاکبر'' اورکتاب ''الاصغر'' پھرمصنف حمادبن سلمہ''، ''مصنف سعیدبن منصور''، ''مصنف وکیع''، ''مصنف فریابی''، ''الموطأ مالک''، ''الموطأ''، ''ابن ابی ذئب''، ''الموطأ'' ابن وہب، ''مسائل احمدبن حنبل''، ''فقہ ابی عبید'' اور ''فقہ ابن ثور'' ہیں الخ۔''(۳) لیکن امام ذہبیؒ، حافظ ابن حزم اندلسیؒ کی اس عبارت پرتعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۵

(۲) جامع بیان العلم ۲/ ۱۴۸، شروط الأئمۃ الخمسۃ، ص ۴۹، تدریب الراوی ۱/ ۱۱۱، مقدمۃ ارشادالساری للقسطلانی ۱/ ۳۳، الأجوبۃ الفاضلۃ، ص ۹۵

(۳) تدریب الراوی ۱/ ۱۱۰، تذکرۃ الحفاظ ۳/ ۱۱۵۳

"قلت ما أنصف ابن حزم بل رتبة الموطأ أن يذكر تلو الصحيحين مع سنن أبی داؤد والنسائی."(۱)

یعنی"میں کہتا ہوں کہ ابن حزم نے انصاف سے کام نہیں لیا ہے کیونکہ "الموطأ" کا رتبہ تھا کہ اسے صحیحین کے بعد "سنن ابوداود" اور "سنن نسائی" کے ساتھ ذکر کیا جاتا۔"

"الموطأ" کے بعض نقائص کی نشاندہی کرتے ہوئے حافظ زین الدین عراقیؒ (۸۰۶ھ) فرماتے ہیں:

"إن مالكا رحمه الله لم يفرد الصحيح بل أدخل فيه المرسل والمنقطع والبلاغات و من بلاغاته أحاديث لا تعرف كما ذكره ابن عبدالبر فلم يفرد الصحيح إذا،والله أعلم."(۲)

یعنی"امام مالکؒ نے صرف صحیح حدیثوں کو الگ نہیں کیا ہے بلکہ اس میں مرسل، منقطع اور بلاغات کو بھی داخل کر دیا ہے، اور ان کی بلاغات میں بعض ایسی حدیثیں بھی ہیں کہ جن کا پتہ نہیں چلتا جیسا کہ حافظ ابن عبدالبرؒ نے بیان کیا ہے، لہذا ایسی صورت میں انہوں نے صرف صحیح حدیثوں کو علیحدہ نہیں کیا ہے، واللہ اعلم۔"

واضح رہے کہ حافظ ابن عبدالبرؒ (۴۶۳ھ) نے "الموطأ" میں مذکو مراسیل و بلاغات کی باقاعدہ تحقیق کی ہے اور اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ:

"الموطأ میں وہ تمام روایات جو بغیر اسناد کے یا" بلغنی "(یہ بات مجھے پہنچی) کے صیغہ سے نقل ہوئی ہیں ان کی تعداد اکسٹھ (۶۱) ہے۔ ان میں سے سوائے چار کے باقی تمام مرویات کی امام مالکؒ کے علاوہ دوسرے واسطوں سے غیر منقطع سند پائی گئی ہے، چناچہ سعید بن المسیب کی مرسل روایت سہیل بن ابی صالح عن ابیہ ابی صالح عن ابی ہریرہ کے واسطہ سے مسند پائی گئی......الخ۔"(۳)

حافظ ابن عبدالبرؒ نے اوپر جن چار احادیث کی طرف اشارہ کیا ہے علماء نے ان کو بحث و تمحیص کا محور بنایا ہے۔ حافظ ابن الصلاحؒ نے ایک مستقل تصنیف میں ان کو موصول قرار دیا ہے۔ حافظ خطیب بغدادیؒ نے بھی ان احادیث اربعہ کی اسانید کو ایک علیحدہ کتاب میں جمع کیا ہے۔ حافظ ابن ابی الدنیاؒ نے "اقلید التقلید" میں ان میں سے دو حدیثوں کو مسند قرار دیا ہے۔ اور قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ:

"حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے جتنی بھی بلاغات "الموطا" میں موجود ہیں وہ سب عبداللہ بن ادریس سے سنی ہوئی ہیں۔"(۴)

جبکہ حضرت علیؓ سے آنے والی بلاغات کے متعلق بھی شیخ عبدالقادر قرشی یہ فرماتے ہیں:

"وقد قيل إن جميع ما يرويه مالك فی الموطأ فيما بلغنی عن علي فيرسلها أن

---

(۱) کمافی الأجوبۃ الفاضلۃ، ص۹۵ (بحوالہ سیر اعلام النبلاء)
(۲) التقیید والإیضاح، ص۱۳، تدریب الراوی ۹۰/۱
(۳) تدریب الراوی ۲۱۲/۱
(۴) تزیین الممالک للسیوطی

سمعها من ابن ادريس۔"(۱)

''موطأ'' امام مالکؒ اور ''صحیح البخاری'' میں سے اَصح کونسی کتاب ہے؟

حافظ ابوبکر بن العربی المالکیؒ (۵۴۳ھ) ''جامع الترمذی'' کی شرح میں فرماتے ہیں:

"الموطأ هو الأصل الأول واللباب وكتاب البخاری هو الأصل الثانی فی هذا الباب وعليهما بنى الجميع كمسلم والترمذی." (۲)

''الموطأ اس فن میں اول اصل اور مغز ہے اور امام بخاری کی کتاب اصل ثانی ہے اور ان ہی دونوں پر سب نے اپنی کتب کی بناء رکھی ہے مثلاً امام مسلم اور امام ترمذی نے۔''

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''موطأ گویا اصل وام صحیحین است...... وصحیح بخاری وصحیح مسلم ہر چند در بسط وکثرت احادیث دہ چند موطأ باشد لیکن طریق روایت احادیث وتمیز رجال و رواۃ اعتبار واستنباط از موطأ آموختہ اند۔''(۳)

یعنی ''الموطأ گویا صحیحین کی اصل اور جڑ ہے...... اور ''صحیح بخاری'' و ''صحیح مسلم'' اگرچہ بسط وکثرت احادیث کے اعتبار سے الموطأ سے دس گنی ہیں لیکن روایت حدیث کا طریقہ، رجال کی تمیز اور اعتبار واستنباط کا ڈھنگ انہوں نے الموطأ سے ہی سیکھا ہے۔''

نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

''نزد شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ومن قال بقولہ اصح کتب در حدیث وفقہ موَطا است پستر بخاری پستر مسلم در اوائل مصفی شرح موَطا در ترجیح وے بر سائر کتب روئے زمین اطالت بسیار کردہ الخ۔''(۴)

یعنی ''شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان حضرات کے نزدیک جو ان کے ہمنوا ہیں حدیث وفقہ میں صحیح ترین کتاب المؤطا ہے، پھر بخاری پھر مسلم، چنانچہ شاہ صاحب نے ''مصفی شرح موَطا'' کے اوائل میں روئے زمین کی تمام کتابوں پر ''الموطأ'' کی ترجیح کے سلسلہ میں بڑی لمبی بحث کی ہے الخ۔''

لیکن راقم کے نزدیک علمائے مالکیہ، شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز وغیرہم کی مذکورہ بالا آراء انصاف پر نہیں بلکہ غلو پر مبنی ہیں۔ جہاں تک روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد ''المؤطا'' کو صحیح ترین کتاب قرار دینے والے ولی اللہی دعوی کا تعلق ہے تو جاننا چاہئے کہ آں موصوف سے صدیوں قبل یہی دعوی امام شافعی اور امام ابن عبد البرؒ نے بھی کیا تھا، لیکن امام شافعیؒ کے مذکورۃ الصدر قول پر تعاقب کرتے ہوئے حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

"وأما ما رويناه عن الشافعي رضي الله عنه من أنه قال ما أعلم فى الأرض كتابا

(۱) الجواہر المضیۃ ۱/۲۷۱-۲۷۲
(۲) تنویر الحوالک بحوالہ مقدمہ عارضۃ الأحوذی لابن العربی، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۸۴
(۳) عجالہ نافعہ، ص ۱۹ طبع نور محمد کتب خانہ
(۴) مسک الختام شرح بلوغ المرام ۱/۱۸ طبع شاہجہانی بھوپال ۱۳۰۶ھ

فی العلم أكثر صوابا من كتاب مالك ومنهم من رواه بغير هذا اللفظ فإنما قال ذلك قبل وجود كتابی البخاری ومسلم۔"(۱)

یعنی ''امام شافعیؒ سے جو یہ روایت ہمیں پہنچی ہے کہ انہوں نے یوں فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ روئے زمین پر کوئی کتاب اس علم میں امام مالکؒ کی کتاب سے صحت میں زیادہ ہے اور بعض لوگوں نے اس کو امام شافعیؒ سے دوسرے الفاظ میں بھی نقل کیا ہے، امام ممدوح کا یہ فرمانا امامین بخاری ومسلم کی کتابوں کے وجود میں آنے سے قبل کا ہے''۔۔۔۔ بقول امام ابن تیمیہؒ اس زمانے میں ابن جریج، سعید بن ابی عروبہ، حماد بن سلمہ، معمر، عبداللہ بن مبارک، عبداللہ بن وہب، وکیع بن الجراح، عبدالرحمان بن مہدی، عبدالرزاق اور سعید بن منصور وغیرہم کی تصانیف علماء کے درمیان معروف تھیں۔ امام شافعیؒ نے اصلاً ان ہی کتب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مقابلۃً یوں فرمایا تھا: "ليس بعد القرآن كتاب أكثر صوابا من موطأ مالك."(مجموع فتاوی ۲۰/۳۲۲ ملخصا)

واضح رہے کہ اس بارے میں حافظ زین الدین عراقی، حافظ سخاوی اور امام نووی وغیرہم رحمہم اللہ کی تحقیق بھی یہی ہے۔(۲) امام ابن تیمیہؒ امام شافعیؒ کا مذکورہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وهذا لايعارض ما عليه أئمة الإسلام من أنه ليس بعد القرآن كتاب أصح من صحيح البخاری و مسلم۔"(مجموعہ فتاوی ۲۰/۳۲۰) آں رحمہ اللہ بعض اور مقامات پر فرماتے ہیں: "فإن الذی اتفق عليه أهل العلم أنه ليس بعد القرآن كتاب أصح من كتاب البخاری ومسلم."(نفس مصدر ۲۰/۳۲۱) اور "وأما كتب الحديث المعروفة مثل البخاری ومسلم فليس تحت أديم السماء كتاب أصح من البخاری ومسلم بعد القرآن الخ."(نفس مصدر ۱۸/۷۴)

موطأ امام مالکؒ کے فنی نقائص کے بارے میں حافظ زین الدین عراقیؒ کی جو رائے اوپر بیان کی جا چکی ہے اس پر شیخ مغلطائی حنفی تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لا يحسن هذا جوابا لوجود مثل ذلك فی كتاب البخاری۔"(۳)

حافظ سیوطیؒ نے مغلطائی کے اس اعتراض کو بایں الفاظ بھی نقل کیا ہے:

"لا فرق بين الموطأ والبخاری فی ذلك لوجوده أيضا فی البخاری من التعاليق ونحوها۔"(۴) یعنی ''اس بارے میں موطأ اور بخاری میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ یہ چیزیں تو بخاری میں بھی ہیں، چنانچہ اس میں تعلیقات اور اسی قسم کی چیزیں موجود ہیں۔''

---

(۱) مقدمۃ ابن الصلاح، ص۱۴، ھدی الساری، ص۱۰، تدریب الراوی ۱/۹۱، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص۵۶

(۲) فتح المغیث للعراقی، ص۱۴، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۸، تہذیب الاسماء ۲/۷۷

(۳) تدریب الراوی ۱/۹۰ (۴) تزیین الممالک للسیوطی، ص۴۷

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے مغلطائی کے ان اقوال پر یوں نکتہ سنجی فرمائی ہے:

"كتاب مالك صحيح عنده وعند من يقلده على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما لاعلى الشرط الذى استقر عليه العمل فى حد الصحة والفرق بين ما فيه من المنقطع وبين ما فى البخارى أن الذى فى الموطأ هو كذلك مسموع لمالك غالبا وهو حجة عنده والذى فى البخارى قد حذف اسناده عمداً لاغراض قررت فى التعاليق ."(۱)

یعنی "امام مالکؒ کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے مقلدین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتجاج کی مقتضی ہے اور صحت کی تعریف میں جس شرط پر کہ عمل قرار پایا ہے اس کے مطابق صحیح نہیں ہے اور الموطأ اور بخاری دونوں کی منقطع روایات میں فرق یہ ہے کہ الموطأ میں جو روایتیں ہیں وہ اکثر امام مالکؒ کی اسی طرح سنی ہوئی ہیں اور بخاری میں جو روایتیں ہیں ان کی اسناد بالارادۃ ان وجوہ کی بناء پر حذف کر دی گئی ہیں جن کی میں نے تعلیقات کے باب میں تقریر کی ہے۔"

حافظ ابن حجرؒ کے اس بیان پر شیخ صالح الفلانیؒ "ألفية" السیوطی کے حواشی میں لکھتے ہیں کہ:

"وما قاله الحافظ من الفرق بين بلاغات الموطأ ومعلقات البخارى نظر فلوأمعن النظر فى الموطأ كما أمعن النظر فى البخارى لعلم أنه لا فرق بينهما وما ذكره من أن مالكاً سمعها كذلك غير مسلم لأنه يذكر بلاغا فى رواية يحيى مثلا أو مرسلا فيرويه غيره عن مالك موصولا مسندا وما ذكره من كون مراسيل الموطأ حجة عند مالك دون غيرهم مردود بأنها حجة عند الشافعى وأهل الحديث لاعتضادها كلها بمسند كما ذكره ابن عبدالبر والسيوطى وغيرهما وما ذكره العراقى من أن من بلاغات ما لايعرف مردود بأن ابن عبدالبر ذكر جميع بلاغاته ومراسيله ومنقطعاته كلها موصولة بطرق صحاح إلا أربعة وقد وصل ابن الصلاح الأربعة بتأليف مستقل وهو عندى وعليه خطه فظهر بهذا أن لا فرق بين الموطأ والبخارى."(۲)

یعنی "اور حافظ ابن حجر نے بلاغات "الموطأ" اور تعلیقات البخاری میں جو فرق بیان کیا ہے وہ محل نظر ہے۔ اگر حافظ رحمہ اللہ "الموطأ" کا بھی اس طرح گہری نظر سے مطالعہ کرتے جس طرح کہ انہوں نے "صحیح البخاری" کا کیا ہے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ واقعی ان دونوں کتابوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور یہ جو وہ فرماتے ہیں کہ

(۱) تدریب الراوی ۱/۹۰-۹۱، تزیین الممالک ص ۴۷

(۲) الرسالۃ المستطرفۃ لبیان مشہور کتب السنۃ المشرفۃ لمحمد بن جعفر الکتانی ص ۵

امام مالکؒ نے ان روایات کا اسی شکل میں سماع کیا ہے تو یہ مسلم نہیں ہے کیونکہ ''الموطأ'' کی ایک حدیث مثلاً یحییٰ کی روایت اگر بلاغاً یا مرسلاً مذکور ہوتی ہے تو دوسرے لوگ اسی حدیث کو امام مالک سے موصولاً ومسنداً بھی روایت کرتے ہیں اور جو حافظ صاحب نے کہا ہے کہ ''الموطا'' کی مراسیل امام مالکؒ کے نزدیک حجت ہیں، دوسروں کے نزدیک نہیں تو یہ بات بھی قابل رد ہے، اس لئے کہ مراسیل امام شافعی اور محدثین کے نزدیک بھی حجت ہیں کیونکہ ان سب کی تائید مسند احادیث میں موجود ہے جیسا کہ ابن عبدالبر اور سیوطی وغیرہما نے ذکر کیا ہے۔ اور عراقی نے جو یہ بیان کیا ہے کہ ''الموطا'' کی بعض بلاغات ایسی ہیں کہ جن کا پتہ نہیں چلتا تو یہ اس لئے قابل رد ہے کہ ابن عبدالبر نے بجز چار روایتوں کے ''الموطا'' کی جملہ بلاغات، مراسیل اور منقطعات کو باسانید صحیحہ موصولا ذکر کیا ہے۔ اور ان بقیہ چار کے اتصال پر بھی ابن الصلاح نے ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے جو میرے پاس موجود ہے اور اس پر خود ان کے قلم کی تحریر بھی ہے، لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ ''الموطأ'' اور بخاری میں کوئی فرق نہیں ہے۔''

اس بارے میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کا مندرجہ ذیل بیان کافی باوزن ہے:

"فقد استشكل بعض الأئمة إطلاق أصحية كتاب البخارى على كتاب مالك مع اشتراكهما فى اشتراط الصحة والمبالغة فى التحرى والتثبت وكون البخارى اكثر حديثا لا يلزم منه أفضلية الصحة ،والجواب عن ذلك أن ذلك محمول على أصل اشتراط الصحة فمالك لايرى الانقطاع فى الإسناد قادحا فلذلك يخرج المراسيل والمنقطعات والبلاغات فى أصل موضوع كتابه،والبخارى يرى أن الانقطاع علة فلا يخرج ما هذا سبيله إلا فى غير أصل موضوع كتابه كالتعليقات والتراجم ولاشك أن المنقطع وإن كان عند قوم من قبيل ما يحتج به فالمتصل أقوى منه إذا اشترك كل من رواتهما فى العدالة والحفظ فبان بذلك شفوف كتاب البخارى ،وعلم أن الشافعى إنما أطلق على المؤطا أفضلية الصحة بالنسبة إلى الجوامع الموجودة فى زمنه كجامع سفيان الثورى ومصنف حماد بن سلمة وغير ذلك وهو تفضيل مسلم لا نزاع فيه ." (۱)

''بعض ائمہ نے امام مالکؒ کی کتاب سے امام بخاریؒ کی کتاب کو اصح بتانے میں اشکال کیا ہے کیونکہ صحت کو مشروط رکھنے اور انتہائی احتیاط اور وثوق سے کام لینے میں دونوں شریک ہیں۔ اور جہاں تک ''صحیح البخاری'' میں زیادہ حدیثیں ہونے کا تعلق ہے تو یہ چیز صحت کی افضلیت کو مستلزم نہیں ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ''بخاری'' کی اصحیت دراصل اشتراط صحت ہی کی بناء پر ہے۔ امام مالکؒ چونکہ انقطاع اسناد کو قادح صحت خیال نہیں

---

(۱) ھدی الساری، ص ۱۰

کرتے اس لئے وہ مراسیل، منقطعات اور بلاغات کی تخریج اصل موضوع کتاب میں کرتے ہیں جب کہ امام بخاریؒ انقطاع اسناد کو علت قادحہ سمجھتے ہیں، لہذا وہ ایسی روایات کو اصل موضوع کتاب کی بجائے اور سلسلہ میں لاتے ہیں جیسے کہ تعلیقات وتراجم میں، اور اس میں شک نہیں کہ منقطع روایت اگرچہ ایک قوم کے نزدیک قابل احتجاج ہے مگر پھر بھی اس کی بہ نسبت متصل روایت جب کہ دونوں کے رواۃ عدالت اور حفظ میں مشترک ہوں زیادہ قوی ہے۔ پس اس سے بخاریؒ کی کتاب کی افضلیت عیاں ہوئی۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ نے ''الموطأ'' کو جو صحت میں افضل قرار دیا ہے تو وہ ان مجموعوں کے لحاظ سے تھا جو ان کے زمانہ میں موجود تھے، مثال کے طور پر ''جامع سفیان الثوری'' اور ''مصنف حماد بن سلمہ'' وغیرہ، اور ان مجموعوں پر ''الموطأ'' کی تفضیل بلا کسی نزاع کے مسلم ہے۔''

پس ''الموطأ'' کو کتب حدیث میں جو فوقیت حاصل ہے وہ صحاح کے اعتبار سے نہیں بلکہ بقول حافظ خطیب البغدادیؒ ''جوامع اور مسانید کے اعتبار سے ہے''، چنانچہ جلال الدین سیوطیؒ لکھتے ہیں:

"قال الخطيب وغيره بأن الموطأ مقدم على كل كتاب من الجوامع والمسانيد." (۱) یعنی ''خطیب بغدادیؒ وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ ''الموطأ'' جوامع ومسانید میں سے ہر ایک کتاب پر مقدم ہے۔'' چنانچہ ''الموَطا'' کا جو درجہ ہے وہ بقول امام سیوطی: ''صحیح حاکم کے بعد ہے'' ("فعلى هذا هو بعد صحيح الحاكم"). (۲)

اس بارے میں بھی علماء کا کافی اختلاف رہا ہے کہ صحاح ستہ کی چھٹی کتاب ''الموطا'' امام مالک ہے یا ''سنن ابن ماجہ'' یا کہ ''سنن الدارمی''؟

حافظ ابوجعفر بن زبیر الغرناطیؒ فرماتے ہیں:

" أولى ما أرشد إليه ما اتفق المسلمون على اعتماده وذلك الكتب الخمسة والموطأ الذى تقدمها وضعا ولم يتأخر عنها رتبة ." (۳)

یعنی ''جو کچھ بتایا گیا ہے ان سب میں اولی وہ کتابیں ہیں کہ جن کے اعتماد پر مسلمانوں کا اتفاق ہے اور یہ وہی کتب خمسہ ہیں اور ''الموطأ''، کہ جو تصنیف میں ان سے مقدم ہے اور رتبہ میں ان سے پیچھے نہیں ہے۔''

عبدالغنی النابلسیؒ (۱۱۴۳ھ) لکھتے ہیں:

"وقد اختلف فى السادس فعند المشارقة هو كتاب السنن لأبى عبدالله محمد بن ماجة القزوينى وعند المغاربة كتاب الموطأ للإمام مالك بن انس الأصبحى." (۴)

---

(۱) تدریب الراوی ۱/۱۰۹، الأجوبۃ الفاضلۃ، ص ۹۳ (۲) تدریب الراوی ۱/۱۰۹
(۳) نفس مصدر ۱/۱۷۰ (۴) مقدمۃ ذخائر المواریث فی الدلالۃ علی مواضع الحدیث للنابلسی

''چھٹی کتاب کے بارے میں اختلاف ہے۔ اہل مشرق کے نزدیک وہ ابوعبداللہ محمد بن ماجہ قزوینی کی کتاب ''السنن'' ہے اور اہل مغرب کے نزدیک امام مالک بن انس اصحی کی کتاب ''الموطأ'' ہے''۔

علامہ رزین بن معاویہ العبدری المالکیؒ (۵۳۵ھ) صاحب ''تجرید الصحاح والسنن'' اور ابن اثیرؒ نے ''جامع الاصول'' میں امام مالکؒ کی ''الموطا'' کو ہی صحاح ستہ کی چھٹی کتاب قرار دیا ہے۔(۱)

علامہ محمد بن اسماعیل امیر الیمانیؒ فرماتے ہیں:

"وقد ألحق بالخمسة الموطأ كما صنعه ابن الأثير فی جامع الأصول وغيره ألحق بها عوضا عنه سنن ابن ماجة وعلى هذا بنى الحافظ المزی فی تهذيب الكمال ومن تبعه من مختصری كتابه كالحافظ ابن حجر والخزرجی."(۲)

یعنی ''اور کتب خمسہ کے ساتھ ''الموطأ'' کا بھی الحاق کیا گیا ہے جیسا کہ ابن الاثیر نے ''جامع الاصول'' میں کیا ہے اور دیگر علماء نے ان کتابوں کے ساتھ ''الموطا'' کی بجائے ابن ماجہ کو رکھا ہے اور اسی پر ''تہذیب الکمال'' میں حافظ مزیؒ کی بنیاد ہے اور ان کے متبعین کی بھی جنہوں نے ''تہذیب الکمال'' کا اختصار کیا ہے، مثلاً حافظ ابن حجرؒ اور خزرجیؒ۔''

حافظ صلاح الدین خلیل بن کیکلدی العلائی (۷۶۱ھ) کا خیال ہے کہ:

"ينبغی أن يكون كتاب الدارمی سادسا للخمسة بدله فإنه قليل الرجال الضعفاء نادر الأحاديث المنكرة والشاذة وإن كانت فيه أحاديث مرسلة وموقوفة فهو مع ذلك أولى منه."(۳)

یعنی ''بجائے ''سنن ابن ماجہ'' کے مناسب یہ ہے کہ دارمیؒ کی کتاب پانچوں کتابوں کے ساتھ مل کر چھٹی کتاب ہو کیونکہ اس میں ضعیف راوی کم اور منکر و شاذ حدیثیں نادر ہیں۔ اگرچہ اس میں احادیث مرسلہ و موقوفہ موجود ہیں تاہم وہ ''سنن ابن ماجہ'' سے زیادہ بہتر ہے۔''

امام سخاویؒ نے حافظ علائی کا یہ قول اس طرح نقل کیا ہے:

"قال صالح العلائی إنه لو جعل مسند الدارمی بدله كان أولىٰ ."(۴)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی حافظ صلاح الدین العلائیؒ کی اس رائے سے اتفاق ظاہر کیا ہے، چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ ناقل ہیں:

"قال شيخ الإسلام ليس دون السنن (الأربعة) فی الرتبة بل لو ضم إلى الخمسة لكان

---

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۱/۱۰۲
(۲) توضیح الافکار للیمانی ۱/۵۵
(۳) النکت ۱/۲۷۹، فتح المغیث للسخاوی ۱/۱۰۲
(۴) فتح المغیث للسخاوی ۴/۳۴۷

أمثل من ابن ماجة فإنه أمثل منه بكثير."(۱)

یعنی ''شیخ الاسلام کا قول ہے کہ دارمیؒ کی کتاب رتبہ میں ''سنن'' (اربعہ) سے کم نہیں ہے بلکہ اگر اس کو کتب خمسہ کے ساتھ ملا دیا جائے تو ابن ماجہ کی بہ نسبت یہ امثل ہے کیونکہ وہ ''سنن ابن ماجہ'' سے کہیں بڑھ کر ہے۔''

لیکن ان تمام حقائق کے باوجود علماء کے نزدیک صحاح ستہ میں ''دارمی'' کو وہ مقام حاصل نہ ہوا جو ''الموطأ'' امام مالک اور ''سنن ابن ماجہ'' کو ملا ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ کتب خمسہ کے بالمقابل ''سنن ابن ماجہ'' کو چھٹا مقام دینے والے پہلے شخص حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر المقدسیؒ (۵۰۷ھ) تھے (۲) پھر حافظ عبد الغنیؒ نے کتاب الکمال فی اسماء الرجال''، کہ جس کی تہذیب حافظ مزیؒ نے کی ہے، میں ''سنن ابن ماجہ'' کو کثرت زوائد کے باعث ''الموطأ'' پر مقدم کیا۔ (۳) مگر یہ رائے بھی ابتداءً عند المحققین زیادہ مقبول نہ ہو سکی، چنانچہ حافظ ابن الصلاحؒ (۶۴۲ھ) اور امام نوویؒ (۶۷۶ھ) وغیرہما نے ''سنن ابن ماجہ'' کو نظر انداز کرتے ہوئے معتمد علیہ کتابوں کے ضمن میں ان ہی اصحاب کتب خمسہ کی وفیات ذکر کی ہیں۔ (۴)

امام سخاویؒ، حافظ ابن الصلاحؒ کی طرف سے ''سنن ابن ماجہ'' کو نظر انداز کرنے کا سبب یہ بیان کرتے ہیں:

"هو كونه ساذجا عما حرص عليه أصحاب الكتب الخمسة من المقاصد التى بتدبرها يتمرن المحدث خصوصا وفيه أحاديث ضعيفة جدا بل منكرة."(۵)

یعنی ''یہ ان مقاصد سے خالی ہے جن پر مصنفین کتب خمسہ نے بڑی توجہ دی ہے اور جن پر غور و تدبر سے محدث کو مشق ہوتی ہے خاص طور پر جبکہ اس میں نہایت ضعیف بلکہ منکر حدیثیں تک ہیں۔''

علامہ سیوطیؒ ''سنن ابن ماجہ'' کو نظر انداز کرنے کے ضمن میں امام نوویؒ کے رویہ پر یوں استدراک فرماتے ہیں:

"لم يدخل المصنف سنن ابن ماجة فى الأصول وقد اشتهر فى عصر المصنف وبعده جعل الأصول ستة بإدخاله فيها ."(۶)

یعنی ''امام نوویؒ نے ''سنن ابن ماجہ'' کو بنیادی کتب (اصول) میں داخل نہیں کیا حالانکہ خود ان کے عہد میں اور ان کے بعد ''سنن ابن ماجہ'' کو داخل کر کے چھ کتابوں کا بنیادی (اصول) قرار دیا جانا شہرت پا چکا تھا۔''

لیکن متاخرین علمائے مشرق کے نزدیک چھٹی کتاب بلا نزاع ''سنن ابن ماجہ'' ہی ہے، چنانچہ علامہ ابو القاسم

---

(۱) تدریب الراوی ۱/۱۷۴ (۲) فتح المغیث للسخاوی ۱/۱۲۰، تدریب الراوی ۱/۱۰۲، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۵۶

(۳) فتح المغیث للسخاوی ۱/۱۲۰، مقدمہ تحفۃ الأحوذی ص ۵۶، ۹۵

(۴) مقدمہ ابن الصلاح ص ۳۸۷-۳۸۸، تقریب النواوی مع تدریب ۲/۳۶۱-۳۶۴

(۵) فتح المغیث للسخاوی ۴/۳۵۰ (۶) تدریب الراوی ۱/۱۰۲

الرافعی (۶۲۳ھ) کا قول ہے:

"والحفاظ يقرنون كتابه بالصحيحين وسنن ابی داود والنسائی ويحتجون بما فيه ."(۱)

''حفاظ حدیث امام ابن ماجہ کی کتاب کو ''صحیحین''، ''سنن ابی داود'' اور ''سنن النسائی'' کے برابر رکھتے ہیں اور جو روایات اس کتاب میں موجود ہیں ان سے سند پکڑتے ہیں۔''

ابن خلکانؒ (۶۸۱ھ) امام ابن ماجہؒ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

"وكتابه فی الحديث أحد الصحاح الستة ."(۲)

یعنی ''حدیث میں ان کی کتاب صحاح ستہ میں سے ایک ہے۔''

حافظ ابن کثیر (۷۷۴ھ) اور امام سخاوی رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

"وأبوعبدالله محمد بن يزيد ابن ماجة القزوينی صاحب السنن التی كمل بها الكتب الستة والسنن الأربعة بعد الصحيحين التی اعتنی بأطرافها الحافظ ابن عساكر وكذلك شيخنا الحافظ المزی اعتنی برجالها وأطرافها ."(۳)

یعنی ''ابوعبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ القزوینیؒ اس ''سنن'' کے مصنف ہیں کہ جس سے ''صحاح ستہ'' نیز ''صحیحین'' کے بعد ''سنن اربعہ'' کی تکمیل ہوجاتی ہے جس کے اطراف سے حافظ ابن عساکرؒ نے اعتناء کیا ہے اور اسی طرح ہمارے شیخ حافظ مزیؒ نے بھی ان کے رجال واطراف کو جمع کیا ہے۔''

امام ابن کثیرؒ نے ''البدایہ والنہایہ'' (۴) میں بھی ''سنن ابن ماجہ'' کو ''صحاح ستہ'' کا رکن بیان کیا ہے۔

شیخ عبدالقادر قرشی حنفی (۷۷۵ھ) فرماتے ہیں:

"إذا قال المحدث فی حديث رواه الشيخان أو الإمامان وأطلق فالمراد بهما البخاری ومسلم وإذا قيل رواه الأئمة الستة وأطلق فالمراد بهم البخاری ومسلم وأبوداود والترمذی والنسائی وابن ماجة وإذا قيل رواه الخمسة فالمراد بهم البخاری ومسلم و أبوداود والترمذی والنسائی ." (۵)

یعنی ''جب محدث کسی حدیث کے متعلق صرف ''رواہ الشیخان'' یا رواہ الامامان'' کہتا ہے تو اس سے بخاریؒ و مسلمؒ مراد ہوتے ہیں، جب صرف ''رواہ الائمۃ الستۃ'' کہا جاتا ہے تو بخاریؒ، مسلمؒ، ابوداودؒ، ترمذیؒ، نسائیؒ، اور ابن ماجہؒ مراد ہوتے ہیں اور جب صرف ''رواہ الخمسہ'' کہا جاتا ہے تو اس سے مراد بخاریؒ، مسلمؒ، ابوداودؒ، ترمذیؒ اور نسائیؒ ہوتے ہیں۔''

(۱) حاشیہ السندی علی ابن ماجہ باب ذکر الدیلم وفضل قزوین
(۲) وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان
(۳) الباعث الحثیث، ص ۹۰، فتح المغیث للسخاوی ۴/ ۳۴۷
(۴) البدایۃ والنہایۃ ۱۱/ ۵۲
(۵) الکتاب الجامع مع الجواہر المضیہ ۲/ ۴۲۶-۴۲۷

آں موصوف ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"أئمة الحديث الستة أصحاب الكتب المعتمدة البخاری ومسلم و أبوداود والترمذی والنسائی وابن ماجة ."(۱)

شیخ ابوالحسن سندھیؒ نے ''الموطا'' کو صحاح ستہ سے خارج سمجھا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"غالب المتأخرين على أنه سادس الستة ."(۲)

یعنی ''اکثر متاخرین اسی طرف ہیں کہ ''سنن ابن ماجہ'' صحاح ستہ کی چھٹی کتاب ہے۔''

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (۱۲۳۹ھ) بھی ''سنن ابن ماجہ'' کو صحاح ستہ میں شمار کرتے ہیں۔(۳) نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ نے ''الحطة فی ذکر الصحاح الستة''(۴) میں ''سنن ابن ماجہ'' کو ہی صحاح ستہ کی چھٹی کتاب قرار دیا ہے۔آں رحمہ اللہ اپنی ایک دوسری کتاب میں فرماتے ہیں:

''وایں ہر شش کتاب را اصول ستہ وصحاح ستہ وکتب ستہ وامہات ستہ خوانند۔شیخ عبدالحق محدث دہلوی در اشعة اللمعات گفتہ کتب ستہ کہ مشہور اند در اسلام گفتہ اند صحیح بخاری وصحیح مسلم وجامع ترمذی وسنن ابی داود وسنن نسائی وسنن ابن ماجہ است ونزد بعضے موطأ است بدل ابن ماجہ وصاحب جامع الاصول موطأ را اختیار کردہ ودریں کتب آنچہ اقسام حدیث است از صحاح وحسان وضعاف ہمہ موجود است وتسمیہ آں بصحاح بطریق تغلیب است۔''(۵)

یعنی ''ان چھ کتابوں کو ''اصول ستہ''، ''صحاح ستہ''، ''کتب ستہ'' اور ''امہات ستہ'' کہتے ہیں شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے ''اشعة اللمعات'' میں کہا ہے کہ چھ کتابیں جو اسلام میں مشہور ہیں یہ بتائی جاتی ہیں: ''صحیح بخاری''، ''صحیح مسلم''، جامع ترمذی''، ''سنن ابی داود''، ''سنن نسائی''، اور ''سنن ابن ماجہ''۔بعض کے نزدیک بجائے ''ابن ماجہ'' کے ''الموطأ'' ہے اور صاحب ''جامع الاصول'' نے ''الموطأ'' کو ہی اختیار کیا ہے اور ان کتابوں میں حدیث کی جتنی اقسام ہیں صحیح، حسن اور ضعیف سب موجود ہیں۔ان کو صحاح کہنا تغلیب کے طور پر ہے۔''

شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں:

''وہ چھ کتابیں جو مشہور ہیں اور اہل اسلام میں پڑھی پڑھائی جاتی ہیں ان کو صحاح ستہ کہا جاتا ہے۔اور وہ ہیں ''صحیح بخاری''، ''صحیح مسلم''، ''جامع ترمذی''، ''سنن ابی داود''، سنن نسائی''، ''سنن ابن ماجہ'' اور بعض کے نزدیک چھٹی کتاب ''ابن ماجہ'' کی جگہ ''موطأ'' امام مالک ہے۔صاحب ''جامع الاصول من احادیث الرسول'' (علامہ ابن الأثیر الجزریؒ (۶۰۶ھ) نے بھی ''الموطأ'' ہی کو اختیار کیا ہے......اور بعض کے خیال میں ''دارمی'' کو چھٹی کتاب شمار کیا جانا زیادہ

---

(۱) الکتاب الجامع مع الجواہر المضیة ۲/ ۴۲۰
(۲) مقدمة شرح سنن ابن ماجہ لابی الحسن السندی
(۳) بستان المحدثین، ص ۱۱۲
(۴) الحطة فی ذکر الصحاح الستة، ص ۱۱۰
(۵) مسک الختام شرح بلوغ المرام ۱/ ۱۷

مناسب اور لائق ہے اس لئے کہ اس کے رجال میں ضعف کم اور اس کی احادیث میں منکر و شاذ حدیثیں نادر ہیں۔ اس کی سندیں عالی ہیں اور اس کی ثلاثیات ''بخاری'' کی ثلاثیات سے زیادہ ہیں۔''(۱)

علامہ عبدالرحمان مبارکپوریؒ نے بھی صحاح ستہ میں ''الموطأ'' امام مالک کی بجائے ''سنن ابن ماجہ'' کو ہی شمار کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"الكتب الستة المعروفة بالصحاح الستة أعنى صحيح البخارى وصحيح مسلم وسنن أبى داود وجامع الترمذى وسنن النسائى وسنن ابن ماجة الخ . "(۲)

آں رحمہ اللہ بعض اور مقامات پر فرماتے ہیں:

"وأما سنن ابن ماجة فهو سادس الصحاح الستة . "(۳)

اور

"وكتابه فى الحديث أحد الصحاح الستة."(۴)

لیکن شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے کتب حدیث کو پانچ طبقات میں تقسیم کیا ہے اور طبقہ اولی میں ''الموطأ'' امام مالک اور ''صحیحین'' کو رکھا ہے جبکہ ''سنن ابن ماجہ'' کو طبقہ ثالثہ میں رکھا ہے۔(۵) گویا شاہ صاحب کے نزدیک ''سنن ابن ماجہ''، ''صحاح ستہ'' سے خارج تھی۔

ابوالکلام آزاد شاہ صاحب کی اس تقسیم پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے ''حجۃ اللہ البالغہ'' وغیرہ میں جو تصریحات اس بارے میں کردی ہیں وہ قدماء کی تصنیفات سے مستغنی کردیتی ہیں۔ انہوں نے باعتبار صحت و شہرت و قبول، کتب احادیث کو چار درجوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول درجے میں وہ موطأ امام مالک اور صحیحین کو قرار دیتے ہیں اور بقیہ کتب صحاح ستہ کو دوسرے درجے میں رکھتے ہیں۔ اس کے بعد دارمی، ابو یعلی، ابن حمید، ابو داود الطیالسی کے مسانید اور عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، حاکم، بیہقی اور طبرانی وغیرہ کے مجموعے ہیں۔ انہیں تیسرے درجے میں قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں رطب و یابس ہر طرح کا ذخیرہ ہے، یہاں تک کہ موضوع حدیثیں بھی شامل ہیں۔ شاہ صاحب نے ''سنن ابن ماجہ'' کو بھی اسی درجہ میں قرار دیا ہے مگر اس کے خلاف رائیں زیادہ ملیں گی۔ چوتھے درجے میں کتب حدیث کا تمام بقیہ حصہ داخل ہے علی الخصوص تصانیف حاکم، ابن عدی، ابن مردویہ و خطیب بغدادی و ''تفسیر ابن جریر طبری''، فردوس دیلمی، ابونعیم صاحب ''حلیہ''، ابن عساکر وغیرہ۔ عام کتب تفاسیر و دلائل اور خصائص و قصص کا سرچشمہ یہی کتابیں ہیں۔''(۶) ●●●

---

(۱) مقدمہ در مصطلحات حدیث مترجم مع مشکوۃ مترجم، ص ۱۰-۱۱
(۲) مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۵۶
(۳) نفس مصدر، ص ٦٦
(۴) نفس مصدر، ص ٦٧
(۵) حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۰۵-۱۰۷، الحطۃ بذکر الصحاح الستہ ص ۵٦، العجالۃ النافعۃ لعبد العزیز الدہلوی، قواعد التحدیث للقاسمی ص ۲۳۹-۲۴۳
(٦) إیلاء و تخییر، ص ١٦-١٨ مطبع کریمی لاہور

صحیحین کا مقام و مرتبہ اصلاحی صاحب کی نظر میں

آگے چل کر محترم اصلاحی صاحب اگلے ذیلی عنوان: ''صحیحین کا مرتبہ و مقام'' کے تحت فرماتے ہیں:

''صحیح بخاری'' اور ''صحیح مسلم'' کے متعلق یہ بات مشہور عوام و خواص ہے کہ ان دونوں کتابوں میں جو چند ہزار حدیثیں لی گئی ہیں وہ لاکھوں حدیثوں کے انبار میں سے چھانٹ کر لی گئی ہیں۔ ذرا اندازہ کیجئے کہ ان عظیم خادمان حدیث کی اس محنت شاقہ کا جو رطب و یابس روایات کے انبار میں سے ان چند ہزار جواہر ریزوں کو چھانٹنے میں ان کو برداشت کرنی پڑی ہوگی، ان کی اس جاں گداز محنت ہی کی بدولت آپ کو یہ روایات ان کتابوں میں اس شکل میں ملتی ہیں کہ ثقہ کی ثقہ سے روایت کے زینہ سے چڑھتے ہوئے آپ بغیر کسی شائبہ ارسال و انقطاع اور بدون کسی اندیشۂ تدلیس کے جناب رسالت مآب ﷺ کی بارگاہ قدس تک پہنچ جاتے ہیں۔

بہر حال ان اماموں کی خدمت کی داد دیجئے۔ ان کی یہ خدمت اتنی بڑی ہے کہ ہم ان کے سامنے گردن نہیں اٹھا سکتے۔ ان کے معیار صحت کی بنیاد پر امت نے ''صحیحین'' کو یہ درجہ دیا ہے کہ ان کا مقام صدر اول سے فن حدیث کی امہات کے طور پر رہا ہے اور یہ مقام ''موطأ'' امام مالک کے سوا کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔ ان کے بعد اگر کچھ اور لوگوں نے بھی کام کیا ہے تو ان ہی کی اتباع میں کیا ہے۔

یہاں سے اس امر کا بیان بھی ضروری ہے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے ایسی تمام احادیث کا ذکر کرنے کا التزام نہیں کیا جن کو محدثین کی اصطلاح میں صحیح سمجھا جاتا ہے۔ معدودے چند احادیث ایسی ہیں جن کی صحت کا اعتراف کرنے کے باوجود امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے انہیں اپنی کتابوں میں ذکر نہیں کیا وہ یا تو سنن اربعہ میں مذکور ہیں یا دیگر کتب حدیث میں جن کو صحیح تصور کیا جاتا ہے۔

امت کے ایک گروہ نے ''صحیح بخاری'' کو ترجیح دی ہے اور دوسرے نے ''صحیح مسلم'' کو۔ ''صحیح بخاری'' کو ترجیح دینے والے زیادہ ہیں، لیکن مغاربہ نے ''صحیح مسلم'' کو ترجیح دی ہے۔ ہماری رائے میں ان دونوں کو یکساں اہمیت حاصل ہے اور دونوں کی خوبیاں الگ الگ ہیں۔ یہ چنداں ضروری نہیں ہے کہ ایک کو دوسری پر لازماً ترجیح دی جائے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ دونوں کو اپنی اپنی جگہ پر ترجیح حاصل ہے، جیسا کہ ہم آگے مفصل بیان کریں گے۔''(۱)

ان سطور میں فاضل مصنف نے بجا طور پر ''صحیحین'' کے مقام و مرتبہ پر دل کھول کر داد تحسین دینے کی کوشش کی ہے، لیکن اس اقتباس کی چند باتیں راقم کے نزدیک لائق وضاحت ہیں:

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص۱۵۲-۱۵۳

پہلی (۱) تو یہ کہ شیخین رحمہما اللہ سے جو لاکھوں احادیث کے انبار میں سے اپنی ''صحیح'' کی چند ہزار احادیث کو منتخب کرنا منقول ہے، تو اس سے باعتبار متن لاکھوں حدیثیں نہیں بلکہ باعتبار اسناد لاکھوں حدیثیں ہیں، جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا۔

دوسری (۲) بات یہ کہ ''صحیحین'' کو امت میں جو مقام و مرتبہ حاصل رہا ہے وہ ''الموطا'' کو کبھی بھی حاصل نہ ہوا، چنانچہ صحیح حدیث کی اعلیٰ اقسام کی ترتیب جو محدثین سے منقول ہے اس میں ''موطأ'' امام مالک کا سرے سے کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ اس پر بحث ان شاء اللہ ذرا آگے ''صحیحین کی عظمت و اصحیت'' کے زیر عنوان پیش کی جائے گی۔

تیسری (۳) بات یہ ہے کہ زیر مطالعہ باب میں ''حدیث کی امہات کتب'' کا تعارف پیش کرتے ہوئے ''الموطأ'' کو اولیت دی گئی ہے، ہوسکتا ہے کہ یہ اولیت باعتبار اصحیت نہ ہو بلکہ باعتبار زمانہ تدوین ہو، ورنہ حق تو یہ ہے کہ جمہور علمائے امت کی طرح محترم اصلاحی صاحب کے نزدیک بھی حدیث کی تمام امہات کتب میں ''صحیح البخاری'' کو ہی اولیت کا مقام حاصل ہے، چنانچہ اپنے ایک مضمون بعنوان ''صحیح بخاریؒ'' کے تحت لکھتے ہیں:

''یہ کتاب حدیث کی امہات میں سرفہرست ہے۔''(۱)

چوتھی (۴) بات یہ ہے کہ محترم اصلاحی صاحب کا یہ فرمانا واقعی لائق تحسین ہے کہ ''......ان کی یہی خدمت اتنی بڑی ہے کہ ہم ان کے سامنے گردن نہیں اٹھا سکتے۔'' لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی ان کا یہ گراں بہا احسان ہمیشہ اصلاحی صاحب کے پیش نظر رہا ہے؟ میں تو کہتا ہوں کہ اصلاحی صاحب موصوف کا عمومی رویہ ان کی اپنی تحریروں میں ان خوشنما الفاظ کے بالکل برعکس بلکہ تضحیک آمیز رہا ہے۔ شیخین کے تئیں آپ کی عدم ممنونیت اور سوئے ادب کی چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

۱- "باب الفتيا وهو واقف على ظهر دابة أو غيرها."(۲) (یعنی ''کسی جانور یا دوسری سواری پر بیٹھے ہوئے فتوی دینا'')۔ اس باب کے تحت آں موصوف فرماتے ہیں:

''اس باب کی اہمیت میری سمجھ میں نہیں آئی۔ فتوی دینے کے لئے سواری پر سوار ہونا فتوی میں رکاوٹ بن سکتا ہے، یہ خیال تو شاید ہی کسی کے ذہن میں آئے۔ دین کی بات ہر جگہ کی جاسکتی ہے۔ جب نماز سواری پر ادا کرنا جائز ہے تو فتوی دینے میں کیا قباحت ہوسکتی ہے......امام صاحب کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے باب ان اہم چیزوں پر نہیں باندھا بلکہ یہ باندھا کہ سواری پر بھی فتوی دینا جائز ہے حالانکہ یہ عقل عام کی بات ہے کہ آپ بیٹھے، کھڑے اور سواری پر ہر حال میں فتوی دے سکتے ہیں۔ یہ شبہ کس کو ہوگا کہ اگر مفتی صاحب سواری پر ہوں تو وہ فتوی پوچھنے والے کو جواب دیں گے کہ ٹھہرو میں ذرا سواری سے اتر لوں، پھر تمہارے سوال کا جواب دیتا ہوں۔''(۳)

---

(۱) رسالہ ''تدبر'' لاہور عدد شمارہ ۳۰، ص ۱۵ مجریہ ماہ دسمبر ۱۹۸۹ء (۲) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱/۱۸۰

(۳) رسالہ ''تدبر'' عدد شمارہ ۴۷، ص ۱۷-۱۸ مجریہ ماہ جولائی ۱۹۹۴ء

۲-"باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس."(۱) (''یعنی فتوی کا جواب ہاتھ یا سر کے اشارے سے دینے کے بارے میں'')۔اس باب کے تحت آں محترم فرماتے ہیں:

''یہ وہی پچھلی روایت ہی ہے۔الفاظ بدلے ہوئے ہیں۔جب سوال کرنے والے قدرے دور ہوں تو ہاتھ یا سر کے اشارے سے ان کو جواب دیا جاتا ہے۔معلوم ہوتا ہے ہجوم میں نبی ﷺ نے بھی بعض سوالوں کا جواب اسی طرح دیا۔اسی ضمنی بات پر امام صاحب نے باب باندھ دیا ہے،حالانکہ ہاتھی میں سب سے اہم اس کی دم نہیں ہوتی بلکہ دوسری چیزیں ہوتی ہیں۔''(۲)

اس طرح کی اور بھی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں لیکن فی الحال ہم صرف ان ہی دو مثالوں پر اکتفاء کرتے ہیں۔یہاں اصلاحی صاحب کے ان مذکورہ اعتراضات،کہ جن کی حیثیت ایک ضمنی تذکرہ سے زیادہ کچھ نہیں،کا جواب دینا شاید قارئین کرام کو اصل موضوع بحث سے دور لے جانے کا باعث ہو،لہٰذا ہم اس سے گریز کرتے ہوئے فقط یہ عرض کرنا چاہیں گے کہ آں موصوف کے قول وفعل میں مطابقت نہیں پائی جاتی۔دعوی تو ان کے سامنے گردن نہ اٹھاسکنے کا کرتے ہیں لیکن حقیقت میں جب کوئی بات ان کی اپنی سمجھ میں نہ آئے تو بھی دل کھول کر مذاق اڑانے سے نہیں چوکتے۔

پانچویں (۵) بات یہ ہے کہ آیا ''صحیح البخاری'' کو ''صحیح مسلم'' پر ترجیح حاصل ہے یا نہیں؟ اس پر تفصیلی بحث ان شاء اللہ آگے ''امام بخاریؒ اور ان کی الجامع الصحیح کا تعارف'' نیز ''صحیح البخاری،حدیث کی صحیح ترین کتاب ہے'' کے زیر عنوانات پیش کی جائے گی،اصلاحی صاحب کی اس رائے کہ ''ان دونوں کو یکساں اہمیت حاصل ہے'' پر بھی ضمنی طور پر تبصرہ پیش کیا جائے گا۔البتہ فاضل مصنف کا یہ فرمانا قطعاً درست ہے کہ ''دونوں کی خوبیاں الگ الگ ہیں۔''

فی الحال ذیل میں ہم ''صحیحین کی عظمت واصحیت''۔نیز اس سے متعلق بعض دوسرے مفید،دلچسپ اور اہم مباحث کو افادۂ قارئین کے پیش نظر پیش کرتے ہیں:

صحیح احادیث صرف صحیحین ہی میں محصور نہیں ہیں،متفق علیہ احادیث سے محدثین کی مراد اور حدیث کی اعلیٰ اقسام کی ترتیب

''صحیحین'' کی عظمت اور اصحیت کے بیان سے قبل یہ بتا دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ صحیح احادیث صرف ''صحیحین'' ہی میں محصور نہیں ہیں اور نہ ہی شیخین میں سے کسی نے صحیح احادیث کے استقصاء کا دعوی کیا ہے،بلکہ حق یہ ہے کہ دونوں اماموں سے عدم استیعاب کی صراحت منقول ہے،چنانچہ امام بخاریؒ کا قول ہے: "ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح وتركت من الصحاح خشية أن يطول الكتاب."(۳)

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری ۱/۱۸۱ (۲) رسالہ تدبر،عدد شمارہ ۴۷،ص ۱۸-۱۹ مجریہ جولائی ۱۹۹۴ء

(۳) تاریخ بغداد ۲/۸-۹،تہذیب الاسماء ۱/۱،ص ۷۴،مقدمۃ الکامل،ص ۲۱۰،طبقات الحنابلہ ۱/۲۷۵،طبقات السبکی ۲/۲۲۱،فتح المغیث للعراقی،ص ۱۵،سیر اعلام النبلاء ۱۲/۴۰۲،ھدی الساری،ص ۷،تہذیب التہذیب ۹/۴۹،مقدمۃ ابن الصلاح،ص ۱۴-۱۵،فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۳

''میں اپنی کتاب ''الجامع'' میں صرف صحیح احادیث ہی لایا ہوں اور بہت سی احادیث بخوف طوالت کتاب چھوڑ بھی دی ہیں۔''

اسی طرح امام مسلمؒ کا قول ہے:

"إنما أخرجت هذا الكتاب وقلت هو صحاح ولم أقل إن ما لم أخرجه من الحديث فيه ضعيف."(۱)

''میں اپنی اس کتاب میں جو احادیث لایا ہوں وہ سب صحیح ہیں تاہم میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ جن احادیث کو میں نے چھوڑ دیا ہے وہ ضعیف ہیں۔''

شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''صحیح احادیث صرف ''بخاری'' و ''مسلم'' میں ہی محصور نہیں ہیں۔ نہ ان دونوں نے صحیح احادیث کا استقصاء ہی کیا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ ان میں جو احادیث ہیں وہ سب صحیح ہیں اور بہت سی احادیث ایسی ہیں جو ان کے نزدیک صحیح تھیں اور ان کی شرائط کے مطابق بھی تھیں لیکن اس کے باوجود وہ اپنی کتابوں میں نہیں لائے چہ جائے کہ ایسی احادیث لاتے جو ان کے علاوہ دوسروں کے نزدیک صحیح تھیں ......اس ترک واخذ میں وجوہ صحت اور دیگر مقاصد کو سامنے رکھا گیا ہے، اور ان ہی کے مطابق ایسا کیا گیا ہے۔''(۲)

''متفق علیہ'' احادیث کی تعریف بیان کرتے ہوئے حافظ ابن الصلاحؒ لکھتے ہیں:

"يقول فيه أهل الحديث كثيرا صحيح متفق عليه يطلقون ذلك ويعنون به اتفاق البخاری ومسلم لا اتفاق الأمة عليه لكن اتفاق الأمة عليه لازم من ذلك وحاصل معه لاتفاق الأمة على تلقى ما اتفقا عليه بالقبول."(۳)

''جس حدیث کی تخریج شیخین (امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ دونوں) نے کی ہو اس پر اکثر محدثین ''صحیح متفق علیہ'' کا اطلاق کرتے ہیں اور اس کے معنی یہ لیتے ہیں کہ اس حدیث پر امام بخاری اور امام مسلم کا اتفاق ہے۔ اس سے ان کی مراد امت کے اتفاق سے نہیں ہوتی، لیکن اس سے اس حدیث پر امت کا اتفاق لازم ہے جو شیخین کی متفق علیہ حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہونے پر امت کے اتفاق کے سبب اس کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتا ہے۔''

ایسی متفق علیہ احادیث کی مجموعی تعداد کے متعلق شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''محدثین نے کہا ہے کہ متفق علیہ احادیث دو ہزار تین سو چھبیس ہیں۔''(۴)

---

(۱) مقدمہ شرح مسلم للنووی ۱/۲۶، شروط الأئمۃ الخمسۃ للحازمی، ص ۵۸، سیر اعلام النبلاء ۱۲/۵۷۱، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۳-۳۴

(۲) مقدمہ در مصطلحات حدیث (مترجم) مع مشکوۃ المصابیح، ص ۱۰

(۳) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۲۸، تدریب الراوی ۱/۱۳۱

(۴) مقدمہ در مصطلحات حدیث (مترجم) مع مشکوۃ المصابیح، ص ۹

اہل اصول کا یہ اصولی مسئلہ اصول کی کتابوں میں بکثرت لکھا جاتا ہے:

"أصح الروايات ما اتفق عليه الشيخان ثم ما انفرد به البخاری ثم ما انفرد به مسلم الخ."

شاہ عبدالحق محدث دہلوی صحیح حدیث کی اعلیٰ اقسام کی ترتیب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جس حدیث پر شیخین متفق ہوں وہ دوسری حدیثوں پر مقدم ہے۔ دوسرے نمبر پر وہ احادیث ہیں جنہیں صرف امام بخاریؒ نے روایت کیا، پھر وہ جنہیں صرف امام مسلمؒ نے روایت کیا۔ ان کے بعد ان احادیث کا نمبر ہے جو بخاری و مسلم کی شرطوں کے مطابق ہیں۔ اس کے بعد وہ جو صرف امام بخاری کی شرط پر ہوں، پھر وہ جو صرف امام مسلم کی شرط کے مطابق ہوں۔ اس کے بعد ان کے علاوہ ان ائمہ کی روایت کردہ حدیثیں جنہوں نے صحت کا التزام کیا ہے اور ان کی تصحیح کی ہے۔ اس طرح یہ کل سات قسمیں ہوں گی۔''(۱)

حافظ ابن الصلاحؒ وغیرہ نے ''اقسام اصحیح (متفاوتہ بحسب شرط صحت'') کی ترتیب یوں بیان کی ہے:

''وہ جن پر شیخین متفق ہوں، پھر وہ جنہیں روایت کرنے میں امام بخاری منفرد ہوں، پھر وہ جن کی روایت میں امام مسلم منفرد ہوں، پھر وہ جو بخاری و مسلم کی شرطوں کے مطابق صحیح ہوں، لیکن ان میں سے کسی نے اس کی تخریج نہ کی ہو، پھر وہ جو صرف بخاری کی شرط کے مطابق ہوں، پھر وہ جو مسلم کی شرط پر صحیح ہوں، پھر وہ جو ان دونوں کے علاوہ دوسرے ائمہ کے نزدیک صحیح ہوں۔''(۲)

شیخ ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی اس ترتیب کے متعلق فرماتے ہیں:

''اس ترتیب کے موافقت پر اس قدر محدثین کے اقوال موجود ہیں کہ یہ گمان ہونے لگتا ہے گویا یہ تمام متبحرین کے نزدیک مجمع علیہ قاعدہ ہو۔ اس ترتیب سے کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے سوائے (علمائے حنفیہ میں سے) ابن ہمام، (ان کے شاگرد) ابن امیر الحاج اور ان کے متبعین کے۔''(۳)

فاضل لکھنوی نے اوپر جن علماء کی موافقت کا تذکرہ کیا ہے ان میں حافظ ابن کثیر، قسطلانی، ملا علی قاری (''شرح نخبۃ الفکر'' میں)، شیخ اکرم سندھی (''شرح نخبۃ الفکر'' میں) اور شاہ عبدالحق محدث دہلوی وغیرہم کے اسماء گرامی قابل ذکر ہیں، البتہ اس ترتیب سے اختلاف رکھنے والے علمائے حنفیہ میں سے ابن الھمام، حافظ ابن الصلاحؒ کا مذکورہ کلام نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"هذا تحكم لا يجوز التقليد فيه إذ الأصحية ليست إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التى اعتبراها فإن فرض وجود تلك الشروط فى رواة حديث فى غير الكتابين

---

(۱) مقدمہ مصطلحات حدیث (مترجم) مع مشکوۃ المصابیح، ص ۹ (۲) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۲۸، تقریب النواوی مع تدریب الراوی ۱/۱۲۲-۱۲۳؛ قواعد التحدیث، ص ۸۲، الأجوبۃ الفاضلۃ، ص ۲۰۲، قواعد فی علوم الحدیث، ص ۶۴

(۳) الأجوبۃ الفاضلۃ، ص ۲۰۲-۲۰۴ (بتصرف یسیر)

أفلا يكون الحكم بأصحية ما في الكتابين عين التحكم؟"(۱)

یعنی ''صحیحین کی اَرجحیت ان کے رجال کی معتبر شروط کی وجہ سے ہے۔اگر وہی شروط ان رواۃ کی ان احادیث میں بھی پائی جائیں جو حدیث کی دوسری کتابوں میں ہیں تو پھر ما فی الصحیحین پر اَصحیت کا حکم لگانا سراسر تحکم ہے (یعنی ''صحیحین'' کو راجح کہنا خلاف واقعہ ہے)۔''

اور ابن امیر الحجاج حنفی فرماتے ہیں:

"ثم مما ينبغي التنبه له أن أصحيتهما على ما سواهما تنزلا إنما تكون بالنظر إلى من بعدهما لا المجتهدين المتقدمين عليهما فإن هذا مع ظهوره قد يخفى على بعضهم أو يغالط به ."(۲)

شیخ زاہد کوثری نے بھی ''تعلیق علی شروط الأئمۃ الخمسۃ للحازمی'' (۳) میں ابن امیر الحاج کا یہ قول نقل کر کے اس کا دفاع کرنے کا مسلکی فریضہ انجام دیا ہے۔لیکن علامہ محمد معین سندھیؒ نے ''دراسات اللبیب فی الأسوۃ الحسنۃ بالحبیب'' (۴) (فصل گیارہ) میں فقہائے احناف کے اس اختلاف پر بہت تفصیل سے تعاقب کیا ہے جو کہ لائق مراجعت ہے۔مولوی عبدالرشید نعمانی صاحب نے ''التعقیبات علی صاحب الدراسات'' (۵) اور ''تعلیق علی ذب ذبابات'' (۶) میں علامہ سندھیؒ کے تعاقب کا جواب دینے کی کوشش کی ہے لیکن علامہ سندھیؒ کا تعاقب اور نعمانی صاحب کے جوابات کو بغور پڑھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نعمانی صاحب ان اختلافات کا کوئی معقول جواز نہیں پیش کر سکے ہیں۔اس ضمن میں آنجناب نے جو کچھ رقم فرمایا ہے وہ ان کے شدید مسلکی تعصب کا آئینہ دار ہے۔پس واضح ہوا کہ محدثین کے نزدیک بالاتفاق صحیح حدیث کا اعلیٰ ترین درجہ وہ ہے جس پر شیخین کا اتفاق ہو بلکہ عند المتبحرین ایسی حدیث مجمع علیہ ہوتی ہے جیسا کہ علامہ ابوالحسنات عبدالحی لکھنویؒ نے صراحت فرمائی ہے۔(۷)

صحیحین کی عظمت و اَصحیت علماء و محدثین کی نظر میں

ابو اسحاق اسفرائینی (۴۱۸ھ) کا قول ہے:

"أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بصحة أصولها ومتونها ولا يحصل الخلاف فيها بحال وإن حصل فذاك اختلاف في طرقها ورواتها ،قال : فمن خالف حكمه خبرا منها و ليس له تأويل سائغ للخبر نقضنا حكمه لأن هذه الأخبار تلقتها الأمة بالقبول "(۸)

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ باب النوافل ۱/ ۳۱۷-۳۱۸، ۳/ ۱۸۶، التحریر فی أصول الفقہ، فصل فی التعاریض ۳/ ۳۰

(۲) التقریر والتحبیر فی شرح کتاب التحریر ۳/ ۳۰، (بتصرف یسیر)

(۳) تعلیق علی شروط الأئمۃ الخمسۃ، ص ۵۹

(۴) دراسات اللبیب لمحمد معین السندی، ص ۳۲۸-۳۷۴

(۵) التعقیبات علی صاحب الدراسات، ص ۲۷۴-۳۹۰

(۶) تعلیق علی ذب ذبابات ۲/ ۲۴۰-۲۴۲

(۷) الأجوبۃ الفاضلۃ، ص ۲۰۲-۲۰۳

(۸) النکت علی ابن الصلاح للزرکشی ورقہ ۱۳، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۵۱، قواعد التحدیث، ص ۸۵، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۵۷

یعنی ''محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ''صحیحین'' میں مشمولہ احادیث باعتبار صحت اصول ومتون قطعی ہیں۔اس بارے میں بہرحال کوئی اختلاف نہیں ہے ،اگر تھوڑا بہت اختلاف پایا بھی جاتا ہے تو وہ ان کی اسناد اور راویوں کے بارے میں ہے۔مزید فرماتے ہیں کہ ایسی حالت میں جس کسی کا حکم ''بخاری'' و ''مسلم'' کی احادیث کے خلاف ہوا اور اس کی کوئی معقول تاویل نہ ہوسکتی ہو تو ہم لوگ اس کا حکم توڑ دیں گے کیونکہ ان حدیثوں کو امت میں تلقی بالقبول حاصل ہے۔''

امام الحرمین الجوینیؒ (۴۷۸ھ) سے منقول ہے:

"إنه لوحلف إنسان بطلاق امرأته أن ما فی کتاب البخاری ومسلم مما حکما بصحته من قول النبیﷺ لما ألزمته الطلاق ولاحنثته لإجماع علماء المسلمین علی صحتهما ."(۱)

''اگر کوئی شخص قسم کھائے اپنی عورت کی طلاق پر کہ ''بخاری'' اور ''مسلم'' کی جو حدیثیں صحیح ہیں وہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہیں تو اس کی عورت پر طلاق نہ پڑے گی کیونکہ (حقیقت میں ان دونوں کتابوں کی حدیثیں صحیح ہیں اور) علماء نے اجماع کیا ہے ان کی صحت پر (یعنی تمام علمائے اسلام نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ جس حدیث کی صحت پر بخاری اور مسلم دونوں کا اتفاق ہے وہ صحیح ہے۔)''

ابوعبداللہ الحمیدیؒ اپنی کتاب "الجمع بین الصحیحین" میں فرماتے ہیں:

"لم نجد من الأئمة الماضین رضی الله عنهم أجمعین من أفصح لنا فی جمیع ما جمعه بالصحة إلا هذین الإمامین ."(۲)

حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

"وکتابهما أصح الکتب بعد کتاب الله العزیز ."(۳)

یعنی ''امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کی کتابیں کتاب اللہ العزیز (یعنی قرآن) کے بعد صحیح ترین کتب ہیں''

مزید فرماتے ہیں:

"وهذا القسم جمیعه مقطوع بصحته والعلم الیقینی النظری واقع به ."(۴)

یعنی ''جن احادیث کی بخاری ومسلم یا ان میں سے کسی ایک امام نے تخریج کی ہے وہ تمام مقطوع الصحت ہیں اور ان سے علم یقینی نظری واقع ہوتا ہے۔''

---

(۱) مقدمہ شرح صحیح مسلم، ص ۱۹، التقیید والإیضاح، ص ۲۶، قواعد التحدیث، ص ۸۵، تدریب الراوی ۱/۱۳۱-۱۳۲

(۲) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۲۶ (۳) نفس مصدر، ص ۱۳

(۴) نفس مصدر، ص ۲۸

اور فرماتے ہیں:

"هو الصحيح لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ والأمة فی إجماعها معصومة من الخطأ ."(۱)

(''ان کتابوں پر عمل بالظن کا واجب ہونا) درست ہے کیونکہ جو خطا سے معصوم ہو اس کا ظن بھی غلط نہیں ہوتا اور امت کا جب کسی چیز پر اتفاق ہو جائے تو وہ خطا سے محفوظ ہے۔''

علامہ زیلعی نے امام حاکمؒ کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ:

"أعلى الاسناد على شرط الشيخين ."(۲)

لیکن امام رحمہ اللہ کا یہ قول راقم کو ''المستدرک'' میں کہیں نہیں مل سکا۔

علامہ ابن قیسرانی (۵۰۷ھ) فرماتے ہیں:

"أجمع المسلمون على قبول ما أخرج فی الصحيحين لأبی عبدالله ولأبی الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوری أو ما كا ن على شرطهما ولم يخرجاه ."(۳)

''ابوعبداللہ البخاریؒ اور ابوالحسین مسلم بن الحجاج النیسابوریؒ نے ''صحیحین'' میں جن احادیث کی تخریج کی ہے یا جو احادیث ان کی شروط پر صحیح ہیں لیکن انہوں نے ان کی تخریج نہیں کی ہے، ان کی قبولیت پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔''

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"أما كتاب الترمذی وحده على أربعة أقسام : قسم صحيح مقطوع به وهو ماوافق فيه البخاری ومسلما ."(۴)

قاضی ابویعلی الفراء حنبلیؒ فرماتے ہیں:

"الاستدال يوجب العلم من أربعة أوجه۔أحدها: أن تتلقاه الأمة بالقبول فدل ذلك على أنه حق لأن الأمة لا تجتمع على الخطأ ولأن قبول الأمة يدل على أن الحجة قد قامت عندهم بصحته ."(۵)

علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں:

"الشيخان هما العمدة فی التصحيح ."(۶)

امام نوویؒ نے ''المجموع'' (۷) میں، علامہ بدرالدین عینی حنفیؒ نے ''عمدۃ القاری'' (۸) میں، امام ابن تیمیہؒ

---

(۱) مقدمہ ابن الصلاح: ص ۲۹، تدریب الراوی ۱/۱۳۱
(۲) نصب الرایہ للزیلعی ۴/۳۲۰
(۳) صفوۃ التصوف لابن طاہر (مخطوط) ورقہ ۸۷-۸۸
(۴) شروط الأئمۃ الخمسۃ، ص ۱۵
(۵) العدۃ فی أصول الفقہ ۳/۹۰۰
(۶) کمافی نصب الرایہ ۱/۱۷۹
(۷) المجموع ۷/۳۰۱
(۸) عمدۃ القاری ۲۴/۲۴

نے ''مجموع الفتاوی'' (۱) میں، امام بیہقیؒ نے (امام احمد سے نقلاً) ''المعرفۃ'' (۲) میں اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ''شرح نخبۃ الفکر'' (۳) میں بھی اس امر کی صراحت فرمائی ہے۔

امام نوویؒ (ت ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

''کتاب اللہ العزیز کے بعد ''صحیحین'' کا مرتبہ ہے اور امت کے نزدیک دونوں کتابوں کو تلقی بالقبول حاصل ہے البتہ ''صحیح البخاری'' دیگر فوائد ومعارف کے لحاظ سے سب سے فائق وممتاز ہے۔'' (۴)

امام ابن تیمیہ الحرانیؒ (۷۲۸ھ) فرماتے ہیں:

"إن جمهور ما فی البخاری ومسلم مما يقطع بأن النبیﷺ قاله لأن غالبه من هذا ولأنه قد تلقاه أهل العلم بالقبول والتصديق والأمة لاتجتمع على خطأ......وإذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجبا للقطع به فالاعتبار فی ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث كما أن الاعتبار فی الإجماع على الأحكام بإجماع أهل العلم بالأمر والنهی والإباحة." (۵)

یعنی ''بخاری'' و ''مسلم'' میں جو حدیثیں موجود ہیں ان کے بارے میں یہ یقین ہے کہ نبی ﷺ ہی کے فرمودات ہیں اور ان کی بڑی اکثریت اسی قبیل سے ہے جس کا تذکرہ ہم کر رہے ہیں۔ اہل علم نے قبول وتصدیق کے ساتھ ان کا خیر مقدم کیا ہے اور معلوم ہے کہ امت کا اجماع غلطی پر نہیں ہو سکتا۔ (حدیث اگر جھوٹی ہے اور امت اسے قبول وتصدیق کی سند بخش رہی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ امت نے ایک ایسی بات پر اجماع کر لیا ہے جو فی نفسہ کذب ودروغ ہے۔ یہ اجماع غلطی پر ہوگا حالانکہ ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ امت غلطی کرے اور اس پر اتفاق کرے۔ اگر ہم اجماع کا علم ہونے سے پہلے کسی حدیث کے متعلق جائز سمجھتے ہیں کہ غلط ہوگی یا کذب محض ہوگی تو ہمارا یہ سمجھنا ایسا ہی ہے کہ اجماع کا علم ہونے سے پہلے ہم کسی ایسے حکم کے بارے میں جو ظاہر یا قیاس باطنی سے ثابت ہے جائز سمجھتے ہیں کہ حقیقت میں وہ حکم ویسا نہ ہو جیسا ہم سمجھ رہے ہیں) لیکن جب اس حکم پر اجماع کا علم ہو جاتا ہے تو ہم یقین کر لیتے ہیں کہ وہ حکم ظاہر ہی میں نہیں حقیقت میں بھی ثابت ہے۔ پس تمام اہل علم محدثین کا اس بارے میں اتفاق ہو چکا ہے کہ خبر واحد پر اگر امت قبول وتصدیق کے ساتھ عمل کرنے لگے تو اس حدیث کا اعتبار کیا جائے گا جس طرح کہ احکام مثلاً اوامر ونواہی اور اباحات وغیرہ میں تمام اہل علم کے اجماع کا اعتبار کیا جاتا ہے۔''

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

---

(۱) مجموع الفتاوی ۱/۲۵۵-۲۵۶ (۲) المعرفۃ ۱/۳۶۲
(۳) شرح نخبۃ الفکر ص ۲۱ (۴) مقدمۃ شرح مسلم للنووی ص ۱۳
(۵) مقدمۃ فی اصول التفسیر ص ۶۶-۶۹ (ملخصا)، مجموع الفتاوی ۱۸/۴۰-۴۸، المسودۃ فی اصول الفقہ لآل ابن تیمیہ ص ۲۱۶-۲۲۴

"ولهذا كان أكثر متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علما قطعيا أن النبی ﷺ قاله تارة لتواتره عندهم وتارة لتلقی الأمة له بالقبول ." (۱)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"قد نظر أئمة هذاالفن فی كتابيهما ووافقوهما علی صحتهما صححاه الا مواضع يسيرة." (۲)

یعنی "ائمہ حدیث نے صحیحین کو بغور دیکھا اور ان دونوں کتابوں کی صحت پر اتفاق کیا سوائے چند مواقع کے۔"

حافظ ابن قیمؒ (۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

"جان لو کہ "بخاری" و "مسلم" کی تمام احادیث اس باب سے ہیں جیسا کہ شیخ ابوعمرو اور ان سے قبل کے علماء، مثلاً ابو طاہر سلفی وغیرہ نے کہا ہے۔ پس جنہیں محدثین اور علمائے حدیث نے قبول کیا اور ان کی تصدیق کی ہے وہ احادیث محصل علم اور مفید یقین ہیں۔ اس بارے میں متکلمین اور علمائے اصول نے جو ان کی مخالفت کی ہے وہ غیر معتبر ہے کیونکہ دینی امور میں سے ہر معاملہ میں صرف دین کے اہل علم حضرات کے اجماع کا ہی اعتبا ہوتا ہے، دوسروں کا نہیں۔ پھر جس طرح کہ احکام شرعیہ میں صرف علمائے شریعت کے اجماع کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے، نہ کہ متکلمین، نحاۃ، اور اطباء وغیرہم کا، ٹھیک اسی طرح حدیث کے صدق وعدم صدق پر اجماع کے سلسلہ میں بھی صرف حدیث، طرق حدیث اور علل حدیث کے ماہرین کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔" (۳)

حافظ صلاح الدین کیکلدی العلائی (۷۶۱ھ) فرماتے ہیں:

"أحاديث الصحيحين لإجماع الأمة علی صحتها وتلقيها بالقبول تفيد العلم النظری كما يفيده الخبر المحتف بالقرائن وهذا هو اختيار الأستاذ أبی اسحاق الإسفرائينی وإمام الحرمين وقرره ابن الصلاح وقد ذكرته بدلائله فی مقدمة نهاية الأحكام." (۴)

"صحت حدیث پر اجماع امت اور تلقی بالقبول کے باعث "صحیحین" کی احادیث بھی محتف بالقرائن خبر کی طرح علم نظری کا ہی فائدہ دیتی ہیں اس چیز کو استاذ ابو اسحاق اسفرائینیؒ اور امام حرمینؒ نے اختیار کیا ہے۔ حافظ ابن الصلاحؒ نے بھی اس کی توقیر کی ہے۔ میں نے اس کا مدلل تذکرہ "مقدمۃ نہایۃ الاحکام" میں کیا ہے۔"

حافظ ابن کثیرؒ (۷۷۴ھ) فرماتے ہیں:

"ثم حكی ابن الصلاح أن الأمة تلقت هذين الكتابين بالقبول سوی أحرف يسيرة

---

(۱) فتاویٰ لابن تیمیہ ۱۸/۴۱
(۲) منہاج السنۃ ۴/ ۵۸
(۳) مختصر الصواعق المرسلۃ ۲/ ۳۷۴
(۴) تحقیق المراد فی أن النھی یقتضی الفساد للعلائی، ص ۱۱۴

انتقدها بعض الحفاظ كالدارقطني وغيره ثم استنبط من ذلك القطع بصحة ما فيهما من الأحاديث لأن الأمة معصومة عن الخطأ فما ظنت صحته ووجب عليها العمل به لابد أن يكون صحيحا فی نفس الأمر و هذا جيد . وقد خالف فی هذه المسألة الشيخ محی الدين النووی وقال لايستفاد القطع بالصحة من ذلك قلت وأنا مع ابن الصلاح فيما عول عليه وأرشدإليه ،والله أعلم ."(۱)

آں رحمہ اللہ شیخ الاسلامؒ سے ناقل ہیں کہ فرمایا:

''جس حدیث کو امت اسلامیہ نے بالاتفاق قبول کیا ہو اس کے قطعی ویقینی ہونے کا نظریہ علماء متأخرین کی ایک جماعت سے منقول ہے، مثلاً قاضی عبدالوہاب مالکی، شافعیہ میں سے شیخ ابوحامد الغزالی، قاضی ابوطیب طبری اور شیخ ابواسحاق شیرازی، حنابلہ میں سے ابوحامد، ابویعلی بن الفراء، ابوالخطاب اور ابن زاغونی، حنفیہ میں سے شمس الأئمہ سرخسی اور اکثر اشعری متکلمین کا مسلک بھی یہی ہے، مثلاً ابواسحاق اسفرائینی اور ابن فورک وغیرہما جملہ محدثین اور علمائے سلف بھی اسی کے قائل ہیں''۔(۲)

علامہ سراج الدین بلقینی (۸۰۵ھ) کا قول ہے:

''امام نووی، ابن عبدالسلام اور ان دونوںؒ کے متبعین نے جو بیان کیا ہے وہ ممنوع ہے۔ پس بعض متاخرین حفاظ نے شافعیہ کی ایک جماعت مثلاً اسفرائینی، ابواسحاق، ابوحامد، قاضی ابوطیب اور ان کے شاگرد ابواسحاق شیرازی، حنفیہ میں سے سرخسی، مالکیہ میں سے قاضی عبدالوہاب، حنابلہ کی ایک جماعت مثلاً ابویعلی، ابوالخطاب، ابن حامد، ابن زاغونی، اکثر اشعری اہل الکلام مثلاً ابن فورک وغیرہ، اہل حدیث قاطبہ اور عام مذہب سلف سے نقل کیا ہے کہ یہ تمام لوگ ان احادیث کی قطعیت کے قائل تھے جنہیں امت میں تلقی بالقبول حاصل ہے۔''(۳)

علامہ ابوالفیض الفارسی حنفی (۸۳۷ھ) فرماتے ہیں:

"ما روياه أو واحد فهو مقطوع بصحته أی يفيد العلم القطعی نظرا لاضرورة وقيل لايفيد إلا الظن وعليه الأكثرون ."(۴)

علامہ محمد بن ابراہیم الوزیرؒ فرماتے ہیں:

"فقد اشتهر القول بصحة مسندات صحيح البخاری ومسلم وادعى غير واحد من

(۱) الباعث الحثیث، ص۳۵، تدریب الراوی ۱/۱۳۴ (مختصراً)
(۲) الباعث الحثیث، ص۳۵، تدریب الراوی ۱/۱۳۲-۱۳۳، وکذا فی اختصار علوم الحدیث، ص۳۸ وتوجیہ النظر، ص۱۲۷
(۳) محاسن الاصطلاح للبلقینی، ص۱۰۱، تدریب الراوی ۱/۱۳۲ (ملخصا)
(۴) جواہر الأصول لابی الفیض الفارسی الہروی، ص۲۰-۲۱

ثقات المحدثين انعقاد الإجماع على ذلك . "(۱)

یعنی ''تمام محدثین میں مشہور ہے کہ ''صحیح البخاری'' اور ''صحیح مسلم'' کی تمام مسند روایات صحیح ہیں اور اس پر بہت سے ائمہ حدیث نے اجماع امت کا قول نقل کیا ہے۔''

حافظ ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

''جس خبر کی صحت پر ہر طرف سے قرائن موجود ہوں وہ خبر مفید یقین ہوتی ہے برخلاف ان کے جنہوں نے اس کا انکار کیا ہے۔ اس کی چند قسمیں ہیں، ایک قسم ''بخاری'' و ''مسلم'' کی ان احادیث کی ہے جو حد تواتر کو نہیں پہنچتیں کیونکہ ان احادیث کو ہر طرف سے قرائن گھیرے ہوئے ہیں جنمیں سے امام بخاری و مسلم کی جلالت شان، حدیث صحیح کی تمیز میں ان دونوں کا سب سے مقدم ہونا اور تمام علماء کا ان دونوں کی کتابوں کو قبول کرنا ایک ایسی بات ہے جو مفید یقین ہونے میں اس کثرت طرق سے جو حد تواتر سے کم ہے کہیں بڑھ کر ہے، مگر یہ ان حدیثوں میں ہے جن کو کسی حافظ نے ہدف تنقید نہیں بنایا ہے یا جو متعارض بلا ترجیح نہیں ہیں، ان کے ماسوا کے صحیح ماننے پر اجماع ہو چکا ہے اور جو کسی نے کہا ہے کہ اجماع وجوب عمل پر ہوا ہے، صحت پر نہیں ہوا، تو یہ بات نا قابل قبول ہے کیونکہ وہ اجماع تو ہر صحیح حدیث کے واجب العمل ہونے پر ہوا ہے اگر چہ وہ حدیث ''صحیحین'' کی نہ بھی ہو۔ پس ''صحیحین'' کو نفس صحت کے بارے میں اوروں پر کیا فوقیت ہوئی۔''(۲)

اور

''جن لوگوں نے ''بخاری'' و ''مسلم'' کی احادیث کو مفید یقین کہا ہے ان میں استاذ ابو اسحاق اسفرائینی اور ائمہ حدیث میں سے ابو عبد اللہ الحمیدی اور ابو الفضل بن طاہر وغیرہم کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ''بخاری'' و ''مسلم'' کو جو فوقیت حاصل ہے وہ اس لحاظ سے ہو کہ ان میں مشمولہ احادیث اصح الصحیح ہیں۔''(۳)

ایک اور مقام پر امام نوویؒ کے قول: ''ابن الصلاحؒ نے جو چیز اختیار کی ہے وہ محققین اور اکثروں کے خلاف ہے'' پر ''تعاقبا'' تحریر فرماتے ہیں:

''امام نوویؒ نے جو ''شرح صحیح مسلم'' میں بیان کیا ہے وہ اکثریت کی جہت سے تو درست ہے لیکن محققین ہرگز اس کے قائل نہیں ہیں۔ ابن الصلاحؒ نے اصلاً محققین کی موافقت کی ہے۔''(۴)

ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"فكأنه مال بهذا إلى أنه ليس فيهما ضعيف . "(۵)

---

(۱) الباعث الحثیث، ص ۳۵، تدریب الراوی ۱/۱۳۴ (ملخصا)

(۲) شرح نخبۃ الفکر، ص ۳۰-۳۳، حاشیہ بر مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۵۸

(۳) شرح نخبۃ الفکر، ص ۳۳، حاشیہ بر مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۵۸

(۴) تدریب الراوی ۱/۱۳۳ (۵) نفس مصدر ۱/۱۳۴

ایک اور مقام پر ''صحیحین'' کے فضل و مرتبہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لم يبق سبيل إلى ضبط ما راعاه واحتاطاه على مبلغ كمالهما وخبرتهما فى دقائق التصحيح والعلل فى كتابيهما وقد ثبت انهما أخرجاهما عن ألوف من الصحاح الثابتة عندهما حتى قال البخارى احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتى الف حديث غير صحيح و قال مسلم ليس عندى كل شيء من الصحيح وضعته ههنا وإنما وضعت ههنا ما اجمعوا عليه فد قا النظر فى التصحيح عندهما وأخرجا منهما اللب . "

یعنی ''انتہائی احتیاط اور فن تصحیح و علل میں کمال واقفیت کی بناء پر شیخین نے اپنی ''صحیحین'' میں احادیث درج کرنے میں اپنی محنت میں کوئی کمی نہیں کی اور نہ ہی تحقیق کے سلسلہ میں کوئی دقیقہ فروگزاشت کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انہوں نے لاکھوں صحاح احادیث سے ان روایات کو اپنی کتابوں میں درج کرنے کے لئے منتخب کیا ہے۔ امام بخاریؒ کا قول ہے کہ مجھے ایک لاکھ صحیح اور دو لاکھ غیر صحیح احادیث حفظ ہیں اور امام مسلمؒ نے فرمایا کہ میں نے اس کتاب میں تمام صحیح احادیث جمع نہیں کر دی ہیں بلکہ صرف وہ احادیث درج کی ہیں جن کی صحت پر اجماع ہے۔ امام بخاری اور امام مسلم نے ان احادیث کی صحت کی چھان پھٹک میں انتہائی دقت نظر سے کام لیا ہے۔''

علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں:

"إن هذا الذى قاله ابن الصلاح هو قول جماهير الأصوليين من أصحابنا وغيرهم . "(۱)

حافظ سخاویؒ فرماتے ہیں:

"وسبقه إلى القول بذلك فى الخبر المتلقى بالقبول الجمهور من المحدثين والأصوليين و عامة السلف بل وكذا غيرواحد فى الصحيحين . "(۲)

''ابن الصلاحؒ سے قبل جمہور محدثین، علمائے اصول اور عامۃ السلف نے تمام متلقی بالقبول احادیث کے متعلق یہ بات کہی ہے، بلکہ ''صحیحین'' کے متعلق بھی متعدد علماء سے ایسا ہی منقول ہے۔''

آں رحمہ اللہ مزید تفصیل کے ساتھ فرماتے ہیں:

''جو حدیثیں امام بخاری اور امام مسلم باتفاق یا منفرداً اپنی اپنی سند متصل سے لائے ہیں، بعض مستثنیٰ جن کا تذکرہ آگے آئے گا اور تعلیقات وغیرہ کو چھوڑ کر باقی سب یقیناً صحیح ہیں کیونکہ امت محمدی جو اپنے اجماع میں خطاً سے معصوم ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی امت کی صفت بیان کی ہے کہ میری امت گمراہی پر کبھی متفق نہ ہوگی

---

(۱) النکت للزرکشی (علی ابن الصلاح) مخطوط ورقہ ۱۳ (۲) فتح المغیث للسخاوی ۱/۵۱، قواعد التحدیث ص ۸۵

، نے ان حدیثوں کو از روئے صحت وعمل دونوں طرح باتفاق قبول کیا ہے۔ جب تک عمل سے نسخ اور تخصیص وغیرہ مانع نہ ہو اور جس حدیث کا درجہ متواتر سے کم ہے جب اس کو امت محمدی نے قبول کر کے لے لیا ہے تو وہ حدیث یقین بالدلیل کو مفید ہوتی ہے، یہی حافظ ابن الصلاحؒ کا مذہب ہے۔ اسی کو انہوں نے اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ٹھیک ہے ورنہ ابن الصلاحؒ سے پہلے جمہور محدثین اور علمائے اصول اور عامۃ السلف نے جس حدیث کو تلقی بالقبول حاصل ہو اس کے بارے میں یہ بات کہی ہے بلکہ عموماً ''صحیحین'' کے متعلق اکثر علماء نے یہ بات کہی ہے۔ شیخ ابو اسحاق اسفرائینی کا قول ہے کہ محدثین اس پر متفق ہیں کہ ''صحیحین'' کی حدیثوں کے اصول ومتون سب یقیناً صحیح ہیں اور اس بارے میں ہرگز کبھی اختلاف نہیں رہا۔ اگر اختلاف ہے بھی تو طرق اور رواۃ میں ہے۔ ایسی حالت میں جب کسی کا حکم ''بخاری'' و''مسلم'' کی حدیث کے خلاف ہو جس کی کوئی تاویل نہ بنتی ہو ہم اس کا حکم توڑ دیں گے کیونکہ ان حدیثوں کو امت نے قبول کیا ہے۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ ''صحیحین'' کی حدیثیں ظناً صحیح ہیں کیونکہ وہ حدیثیں اصل میں امت کے قبول کرنے سے قبل خبر آحاد ہونے کے باعث مفید ظن ہی تو تھیں تو امت کے تلقی بالقبول سے قطعی نہیں ہو جائیں گی ...... یہ بات حسب قول امام نووی اکثر محققین کے نزدیک ہے لیکن ابن الصلاح نے جو کہا ہے کہ متاخرین کی جماعت اسی کے موافق ہے اور اس بارے میں کہ ''بخاری'' و''مسلم'' کی حدیثوں پر اجماع ہے صرف حافظ ابن الصلاح متفرد نہیں ہیں بلکہ امام الحرمین کے کلام میں بھی بایں لفظ منقول ہے کہ ''بخاری'' و''مسلم'' کی صحت پر علمائے مسلمین کے اجماع کرنے کے سبب'' اور ایسا ہی شیخ ابن طاہر وغیرہ کے کلام میں بھی ہے۔

اور جیسا کہ عطاء نے کہا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جس پر امت نے اتفاق کیا ہے وہ سندوں سے کہیں قوی تر ہے۔ اسی طرح ہمارے شیخ (حافظ ابن حجرؒ) نے کہا ہے کہ جس حدیث کے صحیح کہنے پر اجماع ہو وہ مفید یقین ہونے میں کثرت طرق سے کہیں زیادہ قوی ہے۔ اور ایسے ہی ان قرائن سے جن کے مفید یقین ہونے کی اکثر علماء نے تصریح کی ہے کہ اجماع قوی ہے: خصوصا اس اجماع کے ساتھ جو ''بخاری'' و''مسلم'' کی صحت پر ہوا ہے ...... تحقیقی بات یہ ہے ''صحیحین'' کی حدیثوں کے قطعی الصحت اور ظنی الصحت ہونے میں جو اختلاف ہے وہ محض لفظی ہے کیونکہ جن لوگوں نے یقیناً کہا ہے انہوں نے یقین نظری یعنی یقین بالاستدلال کی قید لگائی ہے اور جنہوں نے انکار کیا ہے انہوں نے یقین کو متواتر کے ساتھ خاص کیا ہے۔ ان کے نزدیک متواتر کے سوا ہر خبر ظنی ہے، لیکن وہ اس امر کی نفی نہیں کرتے کہ جس خبر میں ہر طرف سے قرائن موجود ہوں وہ اس خبر کے مقابلہ میں کہیں قوی تر ہے جو ان قرائن سے خالی ہے۔''(۱)

امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"إن أصح مصنف فى الحديث بل فى العلم مطلقا الصحيحان للإمامين القدوتين

(۱) فتح المغیث للسخاوی ۱/۵۱

ابی عبداللہ محمد بن اسماعیل البخاری وأبی الحسین مسلم بن الحجاج القشیری رضی اللہ عنھما فلیس لھما نظیر فی المصنفات ."(۱)

"بے شک حدیث بلکہ علم کی صحیح ترین کتاب مطلقا امامین قدوتین ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل البخاری اور ابو الحسین مسلم بن الحجاج القشیری رضی اللہ عنہما کی "صحیحین" ہیں۔ مصنفات میں یہ دونوں کتابیں بے مثال ہیں۔"

علامہ جلال الدین زیلعی کا قول ہے:

"أعلی درجة الصحیح عند الحفاظ ما اتفق علیه الشیخان ."(۲)

علامہ ابن الترکمانی نے "الجوہر النقی"(۳) میں، علامہ بدر الدین عینی نے "عمدۃ القاری"(۴) میں اور ابوحفص میانجی نے "مالا یسع المحدث جھله"(۵) میں بھی یہی بات درج کی ہے۔ اس بارے میں حافظ جلال الدین سیوطیؒ (۹۱۱ھ) حافظ ابن الصلاحؒ کے ساتھ حافظ ابن کثیرؒ کی موافقت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"وھو الذی اختارہ ولا اعتقد سواہ ."(۶) یعنی "یہی وہ چیز ہے جسے میں نے بھی اختیار کیا ہے اور میں اس کے سوا کوئی دوسری بات تسلیم نہیں کرتا۔"

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"والنووی رجح فی التقریب ظنا به والقطع ذو تصویب ."(۷)

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

"اتفقت العلماء علی تلقی الصحیحین بالقبول وإنھما أصح الکتب المؤلفة ثم الجمھور علی أن صحیح البخاری أرجحھما وأصحھما ."(۸)

علامہ بدر الدین عینیؒ فرماتے ہیں:

"اتفق علماء الشرق والغرب علی أنه لیس بعد کتاب اللہ أصح من صحیحی البخاری ومسلم ."(۹)

"مشرق و مغرب کے تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب اللہ کے بعد "صحیح بخاری" اور "صحیح مسلم" سے زیادہ صحیح تر کوئی کتاب نہیں ہے۔"

علامہ قسطلانیؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) أعلام النبلاء ۱۲/ ۵۷۷
(۲) نصب الرایہ للزیلعی ۱/ ۴۲۱
(۳) الجوھر النقی ۱۰/ ۲۸۴
(۴) عمدۃ القاری ۶/ ۱۱۵
(۵) مالا یسع المحدث جھلہ، ص ۲۳
(۶) تدریب الراوی ۱/ ۱۳۴
(۷) الفیہ فی علم الحدیث للسیوطی بتحقیق احمد شاکر ۳
(۸) المرقاۃ ۱/ ۱۵، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۵۵
(۹) عمدۃ القاری ۱/ ۸، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۵۵

"قد اتفق الأمة على تلقى الصحيحين بالقبول۔"(۱)
یعنی "صحیحین" کو تلقی بالقبول حاصل ہونے پر امت کا اتفاق ہے۔"
علامہ شوکانیؒ (م ۱۲۵۰ھ) ایسی خبر واحد کہ جسے امت میں تلقی بالقبول حاصل ہو، کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ومن هذا القسم أحاديث صحيحى البخارى ومسلم فإن الأمة تلقت ما فيهما بالقبول ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول ."(۲)
آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"اعلم أن ما كان من الأحاديث فى الصحيحين أو فى أحدهما جاز الاحتجاج به من دون بحث لأنهما التزما الصحة وتلقت ما فيهما الأمة بالقبول ."(۳)
یعنی "چونکہ شیخین نے "صحیحین" میں احادیث صحیحہ لانے کا واقعی التزام کیا ہے اور امت نے اس کو درجہ تلقی بالقبول دیا ہے لہٰذا اب ہمیں ان کی احادیث سے احتجاج واستدلال کے لئے کسی بحث ونظر کی ضرورت نہیں ہے۔"
ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"فقد أجمع أهل هذا الشأن على أن أحاديث الصحيحين أو أحدهما كلها من المعلوم صدقه بالقبول المجمع على ثبوته و عند هذه الإجماعات تندفع كل شبهة وتزول كل تشكيك ."(۴)
یعنی "ائمہ فن حدیث کا اس امر پر اجماع ہے کہ "صحیحین" کی احادیث یا ان میں سے کسی ایک کتاب کی احادیث یقیناً صحیح اور مفید علم ہیں۔ ایسے اجماع کی موجودگی میں ہر قسم کا شک وشبہ دور ہو جاتا ہے۔"
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:

"أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع و أنهما متواتران إلى مصنفيهما وانه كل من يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين ."(۵)

---

(۱) ارشاد الساری ۱/ ۲۰
(۲) ارشاد الفحول، ص ۴۹-۵۰
(۳) نیل الأوطار (شرح منتقی الأخبار) ۱/ ۱۲۰
(۴) قطر الولی علی حدیث الولی للشوکانی، ص ۲۳۰، حاشیہ فوائد العوائد للنواب صدیق حسن خاں، ص ۲۳۹
(۵) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۳۴، حاشیہ بر مقدمۃ تحفۃ الأحوذی لأبی الفضل المبارکپوری، ص ۱۵۸

یعنی ''صحیحین'' کے متعلق محدثین کا اتفاق ہے کہ ان میں جو مرفوع متصل روایات ہیں وہ قطعی طور پر صحیح ہیں اور یہ دونوں اپنے مصنفین تک متواتر ہیں اور جو بھی ان دونوں کی توہین کرتا ہے وہ بدعتی ہے اور مومنوں کے راستے کے علاوہ کسی دوسرے راستہ کا پیروکار ہے۔''

علامہ محمد معین الدین سندھیؒ فرماتے ہیں:

''صحیح بخاری'' اور ''صحیح مسلم'' کی تمام احادیث صحیح اور واجب العمل ہیں۔ تمام اصحاب بصیرت اور علماء ومحدثین کا اس پر اتفاق ہے۔''(۱)

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''ایں ہر دو کتاب مخدوم لائفتہ انام وجمیع علمائے اسلام اند ودر شہرت وتلقی بالقبول بدرجۂ علیا رسیدہ اند۔''(۲)

نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

''واقع است اجماع بر تلقی ایں ہر دو کتاب بالقبول والتسلیم زیرا کہ شیخین مقدم اند برائمہ عصر مابعد در معرفت علل وغوامض ایں۔''(۳)

یعنی ''صحیح بخاری'' و ''صحیح مسلم'' کی صحت پر تلقی بالقبول اور تسلیم عام حاصل ہے کیونکہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ اپنے زمانے اور مابعد کے ائمہ پر احادیث کی علل اور اس کی باریکیوں کی معرفت وتمیز میں سب پر مقدم اور فائق تھے۔''

آں رحمہ اللہ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"واتفق جمهور أهل العلم بتلقيهما بالقبول وتقديمهما بعد القرآن الكريم على جميع المصنفات ."(۴)

یعنی ''ان دونوں کی تلقی بالقبول اور قرآن کریم کے بعد تمام مصنفات پر ان دونوں کی تقدیم پر جمہور اہل علم کا اتفاق ہے۔''

اور فرماتے ہیں:

"وهما أصح الكتب ومن يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين وهذه صحف الفحول تنطق بذلك ."(۵)

یعنی ''صحیحین'' صحیح ترین کتب ہیں۔ جو ان کی توہین وتخفیف کرتا ہے وہ بدعتی اور مومنوں کی راہ سے برگشتہ

---

(۱) دراسات اللبیب، ص ۲۸۴

(۲) عجالہ نافعہ، ص ۵

(۳) اتحاف النبلاء، ص ۴۸

(۴) السراج الوھاج، ص ۳

(۵) نفس مصدر، ص ۴

ہے تمام ائمہ واکابر نے اپنی مصنفات میں اس کی صراحت کی ہے۔''

جناب ابوالحسنات عبدالحیٔ لکھنویؒ حافظ ابن الصلاح اور امام نووی رحمہما اللہ کے کلام نقل کرنے کے بعد امام نوویؒ کے کلام کی رد میں حافظ بلقینیؒ اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کے مذکورۃ الصدر اقتباسات نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"والإجماع حاصل على أن لهما مزية فيما يرجع إلى نفس الصحة . "(۱)

یعنی ''اس پر اجماع ہوا ہے کہ ''بخاری'' و ''مسلم'' کو صحت حدیث کے بارے میں خاص فضیلت حاصل ہے۔''

علامہ محمد جمال الدین قاسمیؒ فرماتے ہیں:

"صحة الحديث توجب القطع به كما اختاره ابن الصلاح فى الصحيحين وجزم بأنه هو القول الصحيح . "(۲)

''صحت حدیث موجب قطعیت ہے جیسا کہ حافظ ابن الصلاحؒ نے ''صحیحین'' کے بارے میں موقف اختیار کیا ہے اور بالجزم اس قول کو صحیح بتایا ہے۔''

علامہ احمد محمد شاکرؒ فرماتے ہیں:

"إن احاديث الصحيحين صحيحة كلها ليس فى واحد منها مطعن ولا ضعف."(۳)

یعنی ''صحیحین'' کی تمام احادیث صحیح ہیں۔ ان میں نہ کوئی مطعن ہے اور نہ ضعف۔''

جناب محمد انور شاہ کشمیری (۱۳۵۲ھ) فرماتے ہیں:

"اختلفوا فى أن أحاديث الصحيحين هل تفيد القطع أم لا؟ فالجمهور إلى أنها لا تفيد القطع وذهب الحافظ ،رضى الله عنه إلى أنها تفيد القطع وإليه جنح شمس الأئمة السرخسى من الحنفية والحافظ ابن تيمية من الحنابلة والشيخ ابن الصلاح وهؤلاء وإن كانوا أقل عدداً إلا أن رأيهم هو الرأى . "(۴)

یعنی ''اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا ''صحیحین'' کی احادیث قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں یا نہیں؟ جمہور کی رائے ہے کہ یہ قطعیت کے لئے مفید نہیں ہیں لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی رضی اللہ عنہ اس طرف گئے ہیں کہ ''صحیحین'' کی احادیث قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں۔ حنفیہ میں سے شمس الأئمہ سرخسیؒ اور حنابلہ میں سے حافظ ابن تیمیہؒ نیز ابن الصلاحؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ اگر چہ یہ لوگ تعداد میں بہت کم ہیں لیکن ان کی رائے ہی میرے نزدیک درست رائے ہے۔''

جناب شبیر احمد عثمانیؒ علامہ جزیریؒ کا قول نقل فرماتے ہیں:

---

(۱) ظفر الأمانی شرح مختصر الجرجانی، ص ۶۴ طبع چشمہ فیض
(۲) قواعد التحدیث، ص ۸۵
(۳) الباعث الحثیث، ص ۲۲
(۴) فیض الباری ۱/ ۴۵

''امت کا اجماع اس پر ہے کہ ''صحیحین'' کی احادیث دوسری کتابوں کی احادیث کے مقابلہ میں اصح ہیں اور اہل فن پر یہ مخفی نہیں ہے کہ دوسروں کی نسبت اصح ہونا بعض اوقات فی نفسہ صحت کو مستلزم نہیں ہوتا۔''(۱)

آں محترم اس سے قبل فرما چکے ہیں کہ:

"إن ما تفرد به البخاری ومسلم مندرج فی قبیل ما یقطع بصحته لتلقی الأمة کل واحد من کتابیهما بالقبول."(۲)

یعنی ''بخاری و مسلم کی منفرد روایات بھی قطعی الصحت احادیث کے زمرہ میں داخل ہیں کیونکہ امت نے ان میں سے ہر کتاب کو تلقی بالقبول کا درجہ دیا ہے۔''

یہاں یہ بتانا بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ شیخین نے ''صحیحین'' میں جن احادیث کی تخریج وتصحیح فرمائی ہے ان احادیث کی صحت پر ان کے ہم عصر اور ان سے قبل کے ائمہ حدیث کا اتفاق تھا، چنانچہ امام بخاریؒ کا اپنی ''الجامع الصحیح'' کو علی بن المدینیؒ، احمد بن حنبلؒ اور ابن معینؒ وغیرہم جیسے مقتدر ائمہ کے سامنے اور امام مسلم کا اپنی ''صحیح'' کو امام احمد بن حنبل، امام یحیی بن معینؒ، امام عثمان بن ابی شیبہؒ اور امام سعید بن منصور الخراسانیؒ وغیرہم کے سامنے پیش کرنا اور ان ائمہ کا ان دونوں کتب میں درج احادیث کی صحت سے اتفاق کرنا مشہور و معروف ہے۔

علامہ ابن خلدونؒ فرماتے ہیں:

"وجاء محمد بن اسماعیل البخاری امام المحدثین فی عصره فخرج أحادیث السنة علی أبوابها فی مسنده الصحیح واعتمد منها ما أجمعوا علیه دون ما اختلفوا فیه ثم جاء الإمام مسلم بن حجاج القشیری فألف مسنده الصحیح حذا فیه حذو البخاری فی نقل المجمع علیه."(۳)

یعنی ''پھر اپنے وقت کے امام المحدثین محمد بن اسماعیل البخاریؒ آئے اور انہوں نے سنن نبویہ کو اپنی ''المسند الصحیح'' میں ابواب پر تخریج کیا اور انہی احادیث پر اعتماد کیا جن کی صحت پر اس دور کے محدثین کا کوئی اختلاف نہیں بلکہ اجماع تھا۔

پھر امام مسلم بن حجاج القشیری آئے اور انہوں نے بھی ایک ''مسند الصحیح'' تالیف فرمائی اور نقل روایت کے معاملہ میں انہوں نے بھی امام بخاریؒ کی روش کے مطابق صرف مجمع علیہ احادیث کا ہی التزام کیا۔''

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"أحادیث البخاری ومسلم رواها غیرهما من العلماء والمحدثین من لا یحصی عددهم

---

(۱) مقدمۃ فتح الملہم ۱/۱۰۷ (۲) نفس مصدر ۱/۱۰۶

(۳) مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۸۶

إلا الله ولم ينفرد واحد منهما بحديث بل ما من حديث إلا وقد رواه قبل زمانه وفى زمانه وبعد زمانه طوائف ،إلى قوله والمقصود أن أحاديثهما نقدها الأئمة الجهابذة قبلهم وبعدهم رواها خلائق لايحصى عددهم إلا الله فلم ينفرد الا برواية ولابتصحيح والله سبحانه وتعالى وهو الحفيظ يحفظ هذ الدين كما قال تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ."(۱)

یعنی ''صحیح بخاری'' اور ''صحیح مسلم'' کی احادیث صرف ان دونوں نے ہی روایت نہیں کی ہیں بلکہ بے شمار علماء اور محدثین ان کے راوی اور ناقل ہیں۔ ان سے قبل کے لوگ، ان کے اہل زمانہ اور ان کے بعد آنے والوں نے بھی نہ صرف ان کو روایت کیا ہے بلکہ ان کو خوب جانچا اور اچھی طرح پرکھا بھی ہے۔ پھر یہ ناقدین بھی بڑے بڑے نقادان فن تھے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ''صحیحین'' کی روایات کو بیان کرنے میں نہ یہ دونوں امام منفرد ہیں اور نہ ہی صحیح قرار دینے والوں میں منفرد ہیں، (اور ایسا کیسے ہوسکتا ہے کہ مشکوک حدیثیں رواج پا جائیں جب کہ) اللہ تعالیٰ نے، جو کہ ''الحفیظ'' ہے، (قیامت تک کے لئے) اپنے دین کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے، ارشاد ہوتا ہے ﴿إ نا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ ۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:

"ويجرده لما حكم العلماء بالصحة قبل البخارى وفى زمانه الخ۔"(۲)

اور نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ، شاہ صاحب سے ناقل ہیں:

"الشيخان لا يذكران إلا حديثا قد تناظرا فيه مشائخهما وأجمعوا على القول به التصحيح له ."(۳)

یعنی ''شیخین کسی حدیث کو اس وقت تک ذکر نہیں کرتے جب تک کہ اس کے متعلق اپنے مشائخ سے مباحثہ نہ کر لیتے اور ان کا اس کی تصحیح کے متعلق کسی ایک رائے پر اتفاق نہ ہو جاتا۔''

علامہ محمد معین ابن محمد امین سندھیؒ نے "دراسات اللبيب"(۴) اور "غاية الإيضاح فى المحاكمة بين النووى وابن الصلاح" میں اس موضوع پر کافی طویل اور مفید بحث درج فرمائی ہے۔ ان کے علاوہ اس موضوع پر علامہ ابراہیم بن الحسن کورانی (۱۱۰۱ھ) نے اپنی کتاب "أعمال الفكر والروايات فى شرح حديث إنما الأعمال بالنيات." میں، علامہ نواب صدیق حسن خاں قنوجی ثم بھوپالیؒ نے ''السراج

---

(۱) منہاج السنۃ ۴/ ۵۸-۵۹
(۲) رسالہ شرح تراجم ابواب بخاری، ص ۱۳
(۳) إتحاف النبلاء، ص ۱۳۸
(۴) دراسات اللبیب: ص ۳۰۸ - ۳۲۷

الوھاج'' (۱)، ''منہج الوصول'' (۲)، ''حصول المأمول'' (۳)، ''فوائد العوائد'' (۴) اور ''الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ'' (۵) میں، علامہ ابوالحسن محمد صادق سندھیؒ نے ''بہجۃ النظر علی شرح نخبۃ الفکر'' (مخطوط) (٦)، علامہ یحیی بن ابی بکر الیمنی نے ''الریاض المستطابۃ فی جملۃ من روی فی الصحیحین من الصحابۃ'' میں، ابونصر عبدالرحیم بن عبدالخالق یوسفی قاضی احمد محمد شاکر مصریؒ نے ''الباعث الحثیث'' (۷) اور ''تعلیقات علی ألفیۃ السیوطی'' (۸) میں، علامہ محمد بن ابراہیم الوزیر (۸۴۰ھ) نے ''الرد فی الذب عن سنۃ ابی القاسم'' (۹) میں، شیخ عبداللہ بن ابراہیم علوی شنقیطی نے ''نشر البنود علی مراقی السعود'' (۱۰) میں، شیخ محمد امین بن مختار شنقیطی نے ''مذکرۃ أصول الفقہ'' (۱۱) میں، شیخ محمد عبدالعزیز رحیم آبادی نے ''حسن البیان فیما فی سیرۃ النعمان'' (۱۲) میں، شیخ محمد حسین ہزاروی نے ''تصحیح النظر فی توضیح نخبۃ الفکر'' (۱۳) میں، حافظ محمد گوندلوی (۱۴۰۵ھ) نے ''بغیۃ الفحول فی شرح مختصر الأصول'' (۱۴) میں، شیخ محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی (صاحب ''التعلیقات السلفیہ علی سنن النسائی'') نے ''تصحیح النظر'' (۱۵) کے حاشیہ پر، ڈاکٹر صبحی صالح نے ''علوم الحدیث ومصطلحہ'' (۱٦) میں، علامہ شیخ محمد ناصر الدین الالبانی نے ''الحدیث حجۃ بنفسہ فی العقائد والأحکام'' (۱۷) میں، ڈاکٹر محمود الطحان نے ''أصول التخریج ودراسۃ الأسانید'' (۱۸) میں اور ڈاکٹر محمد عجاج الخطیب نے ''لمحات فی المکتبۃ والبحث والمصادر'' (۱۹) وغیرہ میں ''صحیحین'' کی اصحیت اور عظمت پر وافر مقدار میں دلائل جمع کئے ہیں جن کا یہاں تذکرہ طول محض کا باعث ہوگا، لہذا ہم ان حوالہ جات پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ احادیث ''صحیحین'' کی اصحیت، ارجحیت اور قطعیت پر اجماع امت ہے اور دلالت اجماع خبر مشہور سے اقوی ہوتی ہے جیسا کہ علامہ بدرالدین عینی وغیرہ نے تصریح فرمائی ہے۔ (۲۰)

صحیحین کی ارجحیت کے چند اسباب

۱- شیخین کسی حدیث کی تصحیح صرف راوی کی عدالت اور اتصال سند کی بنا پر ہی نہیں کر دیتے بلکہ اس راوی کی اپنے مروی عنہ سے طول ملازمت اور اس کی حدیث کے جملہ کوائف پر گہری بصیرت رکھنے کی بنا پر کرتے ہیں۔

۲- بعض اوقات شیخین ان ثقہ راویوں سے بھی روایت کرتے ہیں جن کو صرف مخصوص راوی سے روایت

---

(۱) ۵/۱ (۲) ص ۳۱-۳۲ (۳) ص ۴۹
(۴) ص ۲۳۹ (۵) ص ۱۲٦ (٦) ورقہ ۲۴-۲۵ (مخطوط)
(۷) ص ۳۵-۳۷ (۸) ۴-۵ (۹) ۴/۷۸
(۱۰) ۲/۳۷ (۱۱) ص ۱۰۳ (۱۲) ص ۹۵-۱۰۰
(۱۳) ص ٦۲-٦٦ (۱۴) ۸۱-۸۲ (۱۵) ص ٦۵
(۱٦) ص ۱۵۱ (۱۷) ص ۱٦ (۱۸) ۲۱۱
(۱۹) ص ۱۷۱ (۲۰) عمدۃ القاری ۲/۲۳۳

کرنے میں ضعیف قرار دیا گیا ہے، مثلاً ہشیم فی نفسہ ثقہ ہے لیکن جب وہ زہری سے روایت کرے تو اس کی روایت ضعیف ہوتی ہے یا ہمام ثقہ ہے لیکن جب ابن جریج سے روایت کرتا ہے تو اس کی روایت ضعیف ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ دونوں راوی ''صحیحین'' کے رجال میں سے ہیں لیکن شیخین نے ان کی عن زہری یا عن ابن جریج کوئی روایت قبول نہیں کی ہے، چنانچہ حافظ ابن الصلاح فرماتے ہیں:

"من حكم بشخص بمجرد رواية مسلم عنه فى صحيحه بأنه من شرط الصحيح فقد غفل و أخطأ بل ذلك بتوقف على النظر فى كيفية رواية لمسلم عنه وعلى اى وجه اعتمد عليه."(۱)

یعنی ''جو شخص فقط امام مسلم کے کسی راوی سے اپنی ''صحیح'' میں روایت لانے کو اس بات کا پیمانہ بنالے کہ یہ راوی تو علی شرط الصحیح ہے تو وہ شخص غافل اور غلطی پر ہے۔ اس کو معلوم کرنا چاہیئے کہ امام مسلم نے کس کیفیت میں اس سے حدیث لی ہے اور کس بنا پر اس پر اعتماد کیا ہے؟''

۳۔ شیخین کی کسی راوی سے قبل از اختلاط لی ہوئی روایت کی بنا پر اسی راوی کی بعد از اختلاط روایت کو علی شرط احدہما نہیں کہا جا سکتا، مثال کے طور پر احمد بن عبدالرحمان ابن اخی عبداللہ بن وہب امام مسلم کے رجال میں سے ہے لیکن وہ ۲۵۰ھ کے بعد مختلط ہو گیا تھا، لہٰذا اس کے بعد کی اس کی روایات کو علی شرط مسلم کہنا غلط ہے۔

۴۔ امام مسلمؒ نے بعض ضعفاء کی صحیح روایات کو بھی اپنی ''صحیح'' میں درج کیا ہے لیکن ایسی روایات چونکہ اصالۃً نہیں بلکہ متابعات وشواہد یا تعالیق میں لائی گئی ہیں، لہٰذا اخلاف مقصد کتاب نہیں ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی روایات کو بھی علی شرط مسلم نہیں کہا جا سکتا۔

۵۔ بعض اوقات امام مسلم علو اسناد کی بنا پر غیر اثبات کی اس روایت کو بھی لے لیتے ہیں جسے اثبات نے بھی انہی شیوخ سے لیکن بسند نازل روایت کیا ہوتا ہے، مثال کے طور پر جب امام ابوزرعہ الرازیؒ نے اسباط بن نصر، قطن اور احمد بن عیسی کی روایت پر ملامت کی تو امام مسلمؒ نے یہ عذر پیش کیا تھا:

"إنما أدخلت من حديثهم ما رواه الثقات عن شيوخهم إلا أنه ربما وقع إلي عنهم بارتفاع ويكون عندى برواية أوثق منهم بنزول فأقتصره على ذلك."(۲)

یعنی ''میں نے اپنی ''صحیح'' میں ان ثقہ راویوں کی حدیثوں کو جمع کیا ہے جنہیں وہ اپنے ثقہ شیوخ سے روایت کریں الا یہ کہ میرے پاس کسی راوی کی عالی سندوں والی روایت موجود ہو اور اس سے اوثق کی بھی نازل سند کے ساتھ روایت موجود ہو تو میں عالی سند کی روایت کو درج کرتا ہوں اور اوثق کی روایت کو نازل ہونے کے سبب

---

(۱) مقدمۃ شرح مسلم، ص ۸ (۲) نفس مصدر

ترک کردیتا ہوں۔"

۶-اگر کوئی روایت ''صحیحین'' کے رجال سے باسناد ملفق آئے (یعنی شیخین نے ان رواۃ سے انفرادا تو احتجاج کیا ہو لیکن اجتماعانہ کیا ہو) تو اسے علی شرط الشیخین نہیں کہا جاتا، مثال کے طور پر سماک بن حرب عن عکرمہ عن ابن عباس، حالانکہ سماک بن حرب مسلم کے رجال میں سے ہے اور عکرمہ بخاری کے رجال میں سے۔

۷-شیخین نے اپنے بعض ثقات کی ان روایات سے گریز کیا ہے جن میں تفرد یا دوسرے ثقات کی مخالفت پائی جاتی ہے، مثال کے طور پر امام مسلمؒ نے العلاء بن عبد الرحمان عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے نسخہ سے صرف وہ روایات قبول کی ہیں جن میں تفرد نہیں پایا جاتا، لہٰذا باوجود ایک ہی نسخہ ہونے کے اس کی باقی روایات کو علی شرطہما نہیں کہا جاسکتا۔

۸-''صحیحین'' کو بتواتر تلقی بالقبول کی جو خصوصیت حاصل ہے وہ کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہے اور یہ خصوصیت نفس صحت کے ساتھ وابستہ ہے، چنانچہ ''صحیحین'' کی آحاد بھی وجوب عمل کے لئے قطعی الدلالت ہیں۔ جہاں تک ''صحیحین'' کی منتقد احادیث کا تعلق ہے تو جاننا چاہیئے کہ ان پر ناقدین کی جرح غیر معتبر ہے۔ شیخین نے ان روایات کی تدقیق میں اپنی پوری صلاحیتوں کو صرف کیا ہے، لیکن یہ اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔

۹-اگر دوسری کتب احادیث کی بعض اسانید کو ''صحیحین'' کی اسانید کے مساوی فرض کر لیا جائے تو بھی وہ مرویات ''صحیحین'' کے ہم پلہ نہیں ہوسکتیں کیونکہ ان کے متون کی علل کی معرفت میں ان کے مصنفین کا مقام شیخین کے مقابلہ میں بہت فروتر ہے۔ حافظ ابن الصلاحؒ وغیرہ نے اپنے ''مقدمہ'' میں ایسی روایات کی مثالیں بیان کی ہیں جو صحت سند کے باوجود معلول ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ''صحیحین'' کی روایات میں ارجحیت کا جو وصف موجود ہے اس میں کوئی دوسری کتاب کسی بھی طرح ان کی سہیم نہیں ہوسکتی۔

صحیحین کی اصحیت کا انکار اور اس کا جائزہ

ابتداءً مشہور محدث امام دارقطنیؒ وغیرہ نے ''صحیحین'' کی تقریباً (۲۱۰) احادیث کی اسناد پر نقد وجرح کی تھی لیکن اس نقد وجرح کو محققین نے کبھی بھی تسلیم نہیں کیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، امام نوویؒ سے ناقل ہیں کہ فرمایا:

"قد استدرك الدارقطنی علی البخاری ومسلم أحادیث فطعن فی بعضها وذلك الطعن مبنی علی قواعد لبعض المحدثین ضعیفة جدا مخالفة لما علیه الجمهور من أهل الفقه والأصول وغیرهم فلا تغتر بذلك ."(۱)

یعنی ''امام دارقطنیؒ نے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کی (متصل ومسند) احادیث پر استدراک کیا ہے اور ان

(۱) ھدی الساری، ص ۳۴۶

میں سے بعض احادیث پر طعن کیا ہے لیکن یہ طعن بعض محدثین کے انتہائی ضعیف قواعد پر مبنی ہے، بلکہ جمہور فقہاء اور علمائے اصول وغیرہم کے متفقہ اصول کے خلاف بھی ہے، لہٰذا نا قابل قبول ہے۔''

حافظ ابوبکر خطیب البغدادیؒ فرماتے ہیں:

"ما احتج البخاری ومسلم به من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على أنه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب . "(۱)

یعنی ''امام بخاریؒ و مسلمؒ نے جن لوگوں سے اپنی کتابوں میں بطور استدلال روایتیں لی ہیں اگر ان میں سے کسی پر دوسروں نے جرح کی ہے تو وہ جرح مبہم اور غیر مؤثر ہے۔''

حافظ صلاح الدین العلائیؒ فرماتے ہیں:

"إذا جزم بالخبر وصححه واطلع غيره فيه على علة قادحة فيه قدمت على تصحيح ذاك ما عدا تصحيح الشيخين لا تفاق الأمة على تلقى ذلك منهما بالقبول"(۲)

علامہ جمال الدین زیلعی فرماتے ہیں:

"صاحبا الصحيح رحمهما الله إذا أخرجا لمن تكلم فيه فإنهم ينتقون من حديثه ما توبع عليه وظهرت شواهده وعلم أن له أصلا ولايروون ماتفرد به سيما إذا خالفه الثقات."(۳)

امام شوکانیؒ فرماتے ہیں:

"وقد دفع أكابر الأمة من تعرض للكلام على شئ مما فيهما وردوه ابلغ ردوبينوا صحته أكمل بيان فالكلام على إسناده بعد هذا لا يأتى بفائدة يعتدبها فكل رواته قد جاوز القنطرة وارتفع عنهم القيل والقال وصاروا أكبر من أن يتكلم فيهم بكلام أويتناولهم طعن طاعن أو توهين موهن."(۴)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"فبتقدير توجيه كلام من انتقد عليهما يكون قوله معارضا لتصحيحهما ولاريب فى تقديمهما فى ذلك على غيرهما فيندفع الاعتراض من حيث الجملة . "(۵)

علامہ ابن دقیق العیدؒ نے ''الاقتراح'' (۶) میں اور علامہ بدرالدین عینی نے ''عمدۃ القاری'' (۷) میں بھی

(۱) شرح مسلم للنووی ۱/۲۵، قواعد التحدیث، ص ۱۹۰ (۲) جامع التحصیل للعلائی، ص ۸۱
(۳) نصب الرایہ للزیلعی ۱/۳۴۱ (۴) قطر الولی علی حدیث الولی للشوکانی، ص ۲۳۰، ۲۳۱
(۵) ھدی الساری، ص ۳۴۷ (۶) ص ۳۲۵-۳۲۷ (۷) ۱/۸، ۱۹، ۳۹، ۲۱۴، ۲۳۶، ۲/۵۴، ۴/۱۴۷، ۱۰/۱۲۰

اس رائے سے اتفاق کیا ہے امام دارقطنیؒ اور وہ علماء جنہوں نے ''صحیحین'' پر تنقید کی ہے ان کا مرتبہ صناعۃ الحدیث اور معرفت علل وغیرہ میں شیخین کے بمقابلہ انتہائی پست ہے، مزید یہ کہ ایسے علماء کی تعداد بھی احادیث ''صحیحین'' کی صحت پر مجمعین کی تعداد کی بہ نسبت بہت قلیل ہے اور مخالفت ضئیلہ انعقاد اجماع پر جمہور اصولیین کے نزدیک لائق قدح نہیں ہے جیسا کہ علامہ بدرالدین عینیؒ نے صراحت فرمائی ہے۔(۱)

''صحیحین'' کی جن احادیث پر نقد و جرح کی گئی ہے انہیں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے چھ اقسام میں تقسیم کیا ہے۔(۲)

اور پھر ان تمام اقسام نقد و جرح میں سے ''بخاری'' پر کی گئی امام دارقطنیؒ کی ایک ایک تنقید کا تفصیلی جواب دیا ہے۔(۳) اگر کوئی منصف مزاج ان جوابات کو بنظر غائر دیکھے تو اسے یقیناً ان تمام اعتراضات کا شافی جواب مل جائے گا۔

جہاں تک معلقات پر نقد و جرح کا تعلق ہے تو وہ تو متابعات اور شواہد قسم کی احادیث ہوتی ہیں، لہٰذا ''صحیحین'' کے اصل موضوع سے خارج ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام دارقطنیؒ جیسے ناقد نے بھی ''بخاری''، ''مسلم'' کی معلق احادیث پر جرح نہیں کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"الجواب عما يتعلق بالمعلق سهل لأن موضوع الكتابين إنما هو للمسندات والمعلق ليس بمسند ولهذا لم يتعرض الدارقطنى فيما يتبعه على الصحيحين إلى الأحاديث المعلقة التى لم توصل فى موضع آخر لعلمه بأنها ليست من موضوع الكتاب وإنما ذكرت استيناسا واستشهادا."(۴)

اور علامہ عبدالرحمان مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

"فعلم من هذا أن جميع ما فى البخارى صحيح و ليس فيه حديث ضعيف ولامختلف فيه وأما التعليقات فهى خارجة عن موضوع الكتاب ومقاصده ومع ذلك هى محكومة بالصحة إلا ما ورد بصيغة التمريض الخ ."(۵)

''پس اس سے معلوم ہوا کہ ''بخاری'' کی تمام مشمولہ احادیث صحیح ہیں۔ اس میں نہ کوئی ضعیف حدیث ہے اور نہ مختلف فیہ۔ جہاں تک تعلیقات کا تعلق ہے تو وہ کتاب کے موضوع اور مقاصد سے خارج ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ

---

(۱) عمدۃ القاری ۲/ ۲۵، ۴۲

(۲) ھدی الساری ص ۳۴۷-۳۴۸، تدریب الراوی ۱/ ۱۳۶-۱۴۰ (۳) ھدی الساری: ص ۳۴۶-۴۶۴

(۴) ھدی الساری، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی: ص ۱۵۵

(۵) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی: ص ۱۵۷

محکوم بالصحت بھی ہیں، سوائے ان کے جو بصیغہ تمریض وارد ہیں۔''

اسی طرح ''صحیح مسلم'' کی جن احادیث پر نقد وجرح کی گئی ہے ائمہ حدیث نے ایک ایک کر کے ان سب کا بھی جواب دیا ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ:

''صحیح مسلم'' کی ضعیف احادیث سے متعلق میں نے ایک مستقل کتاب دیکھی ہے۔ شیخ ولی الدین عراقیؒ نے اس کی تردید میں ایک کتاب لکھی ہے۔ بعض حفاظ حدیث نے ذکر کیا ہے کہ ''صحیح مسلم'' میں ایسی احادیث بھی ہیں جو شرائط صحت کے خلاف ہیں۔ بعض احادیث کے راویوں میں ابہام پایا جاتا ہے۔ بعض اسانید میں ارسال وانقطاع ہے اور بعض میں وجادہ پایا جاتا ہے جو کہ انقطاع ہی کے حکم میں ہوتا ہے۔ بعض میں مکاتبہ بھی پایا جاتا ہے۔ (شیخ ابو الحسین) رشید الدین عطار (مالکی ت ۶۶۲ھ) نے ایک مستقل کتاب ("الفوائد المجموعة فی شأن ما وقع فی مسلم من الأحادیث المقطوعة") لکھی ہے جس میں ''صحیح مسلم'' پر وارد کردہ جملہ اعتراضات کو نقل کرتے ہوئے ایک ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ یہ کتاب میں نے دیکھی ہے۔''(۱)

''صحیح مسلم'' پر اعتراض کا جواب

ایک اعتراض عام طور پر یہ کیا جاتا ہے کہ جب امام مسلمؒ نے اپنی ''صحیح'' میں صرف صحیح احادیث کا ہی التزام کیا ہے تو پھر ضعیف اور طبقہ ثانیہ کے متوسط درجہ کے راویوں سے کیوں روایت کرتے ہیں؟ــــــ ذیل میں اس اعتراض کا مختصراً جواب پیش خدمت ہے:

۱- اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ بعض رواۃ امام مسلمؒ کے نزدیک ثقہ لیکن دوسرے ائمہ کے نزدیک ضعیف ہیں۔ یہاں اس اعتراض کی گنجائش نہیں ہے کہ جرح مقدم ہوتی ہے یا تعدیل؟ کیونکہ اس اصول پر اس جگہ عمل کیا جاتا ہے جہاں اسباب جرح مفسر ہوں، لیکن بقول امام خطیب بغدادیؒ وغیرہ:

''امام بخاریؒ، امام مسلم، اور امام ابو داودؒ نے جن احادیث سے احتجاج کیا ہے ان پر دوسرے ائمہ جرح کرتے ہیں، لیکن اس بارے میں صحیح موقف یہ ہے کہ بخاری ومسلم کے نزدیک وہ جرح وطعن تفصیلا ثابت نہیں ہے۔''

۲- اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ''صحیح مسلم'' میں جو احادیث ضعیف راویوں سے مروی ہیں ان کو متابعات وشواہد میں ذکر کیا گیا ہے، اصول میں ذکر نہیں کیا گیا۔ امام مسلمؒ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایک حدیث کو بطور اصل ذکر کرتے ہیں، اس کے تمام رواۃ ثقاہت کے اعلیٰ مقام پر ہوتے ہیں، پھر اسی حدیث کو بعض دوسری اسانید کے ساتھ تائید ومتابعت اور تکثیر طرق کے طور پر یا کبھی کسی اور فائدہ کے پیش نظر بھی ذکر کرتے ہیں، خواہ ان متابع اسانید میں قدرے

---

(۱) تدریب الراوی: ص ۱۳۴-۱۳۵ (ملخصا)

ضعف ہی ہو۔امام مسلمؒ کی اس روش سے ''صحیح مسلم'' کا ہر قاری بخوبی واقف ہے۔امام حاکمؒ نے چند ضعفاء کی ایسی روایات کو نقل کرنے کے بعد یہی عذر پیش کیا ہے کہ ''امام ممدوح یہ احادیث متابعت اور استشہاد کے طور پر لائے ہیں۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ بھی فرماتے ہیں:

''ہر منصف مزاج شخص کے سامنے جو ان احادیث پر غور و فکر کرے گا یہ حقیقت واشگاف ہو جائے گی کہ ان احادیث کا تعلق کتاب کے اصل موضوع سے نہیں ہے، پھر وہ احادیث دوسری اسانید سے بھی مروی ہیں۔حافظ ابن الصلاحؒ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کتاب کی صحت کو امت نے تسلیم کیا ہے۔''(۱)

جناب شبیر احمد عثمانی صاحب، حافظ رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''جن جگہوں پر اعتراضات کئے گئے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔''(۲)

پھر امام نوویؒ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں:

"ما ضعّف من أحاديثهما مبني على علل ليست بقادحة ."(۳)

یعنی ''صحیحین'' کی جن احادیث کی تضعیف کی گئی ہے ان کی بنا ایسی علل پر ہے جو کچھ حارج نہیں ہیں۔''

۳- اس کی تیسری وجہ یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے جن ضعفاء سے حدیثیں روایت کی ہیں ان میں ضعف امام مسلمؒ کے اخذ واستفادہ کے بعد پیدا ہوا تھا، لہٰذا اخذ و استفادہ کے بعد کا ضعف ان کی مرویات کے لئے موجب قدح نہیں ہوسکتا۔اس کی مثال اوپر پیش کی جا چکی ہے۔قند مکرر کے طور پر پھر مذکور ہے کہ احمد بن عبدالرحمان بن وہب کے متعلق امام حاکمؒ کا قول ہے کہ ان کے دماغ میں خرابی ۲۵۰ھ کے بعد پیدا ہوئی تھی جبکہ امام مسلمؒ مصر جا چکے تھے۔اس لئے احمد بن عبدالرحمان، سعید بن ابی عروبہ اور عبدالرزاق وغیرہما کے مشابہ ہے جن کا کہ حافظہ بعد اخذ واستفادہ یا پھر عمر کے آخری حصہ میں خراب ہوا تھا۔

۴- اس کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات چونکہ ثقات کی روایت کے مقابلہ میں ضعفاء سے روایت کی سند عالی ہوتی ہے، لہٰذا امام مسلمؒ نے سند نازل کے مقابلہ میں سند عالی کو ترجیح دی ہے۔ضعفاء سے روایت کرنے کا یہ عذر خود امام مسلمؒ سے بصراحت منقول ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

سعید بن عمرو برذعی بیان کرتے ہیں کہ وہ امام ابو زرعہؒ کی مجلس میں حاضر تھے۔اسی اثناء میں صحیح مسلم کا تذکرہ چل پڑا۔انہوں نے اعتراض کیا کہ مسلمؒ، اسباط بن نصر، قطین بن نسیر اور احمد بن عیسیٰ مصری جیسے ضعفاء سے روایت کرتے ہیں۔

سعید بیان کرتے ہیں کہ جب میں نیشاپور آیا تو امام مسلمؒ سے امام ابو زرعہؒ کے اس اعتراض کو بیان کیا۔امام

(۱) ھدی الساری: ص ۲۴۶ (۲) فتح الملہم ۱/۹۶
(۳) فتح الملہم ۱/۹۶، تقریب النواوی مع تدریب الراوی ۱/۱۳۴، قواعد التحدیث: ص ۸۵

مسلمؒ نے فرمایا:

''میں نے ان رواۃ سے صرف وہی احادیث لی ہیں جن کو ثقہ راوی ان کے اساتذہ سے روایت کر چکے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ بعض دفعہ ایسے ضعفاء کی سند عالی ہوتی ہے، لہٰذا میں ثقات کی نازل اسناد کے مقابلہ میں ضعفاء کی عالی اسناد پر اکتفا کرتا ہوں اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ وہی احادیث ثقات سے بھی مروی ہیں۔''(۱)

ان تمام وجوہ کی تفصیل کے لئے ''مقدمہ ابن الصلاح''، ''صحیح مسلم بشرح النووی''(۲)، ''تدریب الراوی''(۳)، ''فیض الباری''(۴)، ''مقدمہ فتح الملہم''، ''المطر الثجاج فی شرح مقدمۃ مسلم بن الحجاج'' لولی اللہ فرخ آبادی، ''البحر المواج فی شرح مقدمۃ الصحیح لابن الحجاج'' للحافظ عبد اللہ الغازیفوری اور ''شرح مقدمہ صحیح مسلم'' للعظیم آبادی وغیرہ کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

افسوس کہ بعض علمائے حنفیہ نے کہ جنہیں اپنے مخصوص مکتب فکر کے فقہی مسائل میں غواصی کے باعث حدیث سے بس واجبی سا ہی تعلق ہوتا ہے، ''صحیحین'' کی اصحیت وارجحیت کو چیلنج کیا ہے۔ ان میں سرفہرست شیخ عبدالقادر قرشی حنفی ہیں جنہوں نے فرمایا ہے:

''لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ "ان من روی له الشیخان فقد جاوز القنطرة" یعنی ''جس راوی سے بخاریؒ و مسلمؒ نے روایت کر دی وہ پل پار کر گیا''۔ لیکن یہ محض شخصیت پرستی ہے۔ اس بات میں کوئی وزن نہیں ہے، کیونکہ امام مسلم نے اپنی کتاب میں لیث بن ابی سلیم وغیرہ جیسے ضعفاء سے روایت کی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام مسلم نے اپنی کتاب میں ایسے ضعفاء سے محض اعتبار، شواہد اور متابعات کے لئے روایت کی ہے، لیکن یہ بات بھی قوی نہیں ہے، کیونکہ حافظ (رشید الدین عطار) کا قول ہے کہ اعتبار، شواہد اور متابعات جیسے امور سے حدیث کا حال معلوم کیا جاتا ہے، لیکن امام مسلم کی کتاب میں تو صحیح احادیث کا ہی التزام کیا گیا ہے، پس کسی حدیث کا حال ان احادیث سے کیسے معلوم کیا جا سکتا ہے جو ضعیف اسناد سے مروی ہوں۔ پس جاننا چاہئے کہ ایسی اشیاء محدثین کے نزدیک انقطاع کی متقاضی ہیں لیکن ''بخاری'' و ''مسلم'' میں بکثرت موجود ہیں الخ۔''(۵)

مشہور حنفی عالم ابن الھمام کا قول ہے:

''امام مسلمؒ نے اپنی ''صحیح'' میں بہت سے ایسے راویوں سے روایات لی ہیں جو جرح کے عیوب سے بری

---

(۱) مقدمۃ صحیح مسلم بشرح النووی ۱/ ۲۵، ۲۶
(۲) ۱/ ۲۲۱
(۳) ۱/ ۹۷-۹۸
(۴) ۱/ ۴۶
(۵) الکتاب الجامع مع الجواهر المضیۃ ۲/ ۴۲۸-۴۲۹

نہیں ہیں۔ایسے ہی ''بخاری'' میں بھی راویوں کی ایک جماعت ہے جن پر اعتراض کیا گیا ہے الخ۔''(۱)

جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

"أما ما أخرجه مسلم مما تفرد به الضعفاء وصحته بعيدة كما ذكره القرشى فلا شك فى ضعفه ولكن لكل سيف نبوة ولكل جواد كبوة وهذا لا يقدح فى صحة الكتاب من حيث المجموع والإجمال ولا يقدح فى مزيته على غير البخارى كذلك فإن القليل النادر لايلتفت إليه فالحق ما قدمناه لك أن أصحية الكتابين من غيرهما إنما هى من حيث المجموع والإجمال لا من حيث التفصيل حديثا حديثا فافهم ولاتكن من المتكلفين."(۲)

یعنی ''امام مسلم نے جو ایسی احادیث کی تخریج کی ہے کہ جن میں ضعفاء کا تفرد ہے، ان کو صحیح قرار دینا بہت مشکل ہے جیسا کہ (عبدالقادر) قرشی نے بیان کیا ہے۔پس ان کے ضعیف ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ ہر تلوار کی دھار میں دندانہ پڑ ہی جاتا ہے اور ہر عمدہ گھوڑا بھی ٹھوکر کھا جاتا ہے۔یہ بات کتاب کے مجموعی اور اجمالی حیثیت سے صحیح ہونے میں حائل نہیں ہوسکتی اور نہ ہی امام بخاری کے علاوہ دوسری کتابوں پر اس کی فضیلت میں کوتاہی پیدا کر سکتی ہے کیونکہ قلیل اور نادر اشیاء کی طرف التفات نہیں کیا جاتا۔پس حق وہی بات ہے جو ہم نے پہلے کہی تھی کہ دونوں کتابوں کی اصحیت دوسری کتابوں کے مقابلہ میں من حیث المجموع واجمال ہے۔تفصیلی طور پر ایک ایک حدیث کے متعلق نہیں ہے۔پس سمجھو اور متکلفین میں سے نہ ہو جاؤ۔''

جناب تھانوی صاحب ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"إن دعوة أصحية ما فى الكتابين أو أصحية البخارى على صحيح مسلم وغيره إنما تصح باعتبار الإجمال ومن حيث المجموع دون التفصيل باعتبار حديث و حديث صرح به فى التدريب الخ."(۳)

شیخ زاہد کوثری بھی ''صحیحین'' کی اُصحیت کے من حیث المجموع والإجمال'' قائل ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

"ولا يحط من مقدار مسلم العظيم وجود بعض ما ينتقد فيما خرجه لأنه على جلالته غير معصوم."(۴)

اس ضمن میں جناب سید ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کے افکار ونظریات بھی ملاحظہ ہوں، فرماتے ہیں:

''بخاری''، جس کے بارے میں ''اُصح الکتب بعد کتاب اللہ'' کا جملہ کہا جاتا ہے حدیث میں کوئی بڑے سے

---

(۱) فتح القدیر لابن الہمام ۱/۱۱۵
(۲) قواعد فی علوم الحدیث: ص ۴۶۸
(۳) نفس مصدر: ص ۶۵-۶۶
(۴) تعلیق علی شروط الأئمۃ الخمسۃ: ص ۶۲

بڑا غلو کرنے والا بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس میں چھ سات ہزار حدیثیں درج ہیں وہ ساری کی ساری صحیح ہیں۔'' (۱)

انجمن اسوۂ حسنہ پاکستان (کراچی) کے مؤسس جناب حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی صاحب نے بھی اپنی کتاب ''مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت'' میں ''صحیحین'' کی اصحیت و اُرجحیت کی تنقیص کرتے ہوئے مندرجہ ذیل عنوانات قائم کیے ہیں:

''صحیحین کی احادیث تنقید سے بالاتر نہیں ہیں'' (۲)، ''صحیحین'' پر تنقدات'' (۳)، خراب حافظہ والوں سے روایت'' (۴)، ''ضعیف راویوں سے روایت'' (۵)، ''صحیحین میں غلطیاں'' (۶)، ''صحاح ستہ میں ہر طرح کی حدیثیں ہیں'' (۷)، ''کوئی کتاب تنقید سے بالاتر نہیں ہے'' (۸)، ''صحیح بخاری کے نسخے'' (۹)، ''صحیح بخاری (۱۰) زیر تکمیل تھی''، ''غیر فقہی احادیث کی تنقید نہ ہوسکی۔'' (۱۱)

جناب رحمت اللہ طارق صاحب نے بھی اپنی تفسیر ''منسوخ القرآن'' میں ایک ذیلی عنوان یوں قائم کیا ہے:

''بخاری میں غیر مستند مواد کی واضح مثال۔'' (۱۲)

جناب امین احسن اصلاحی صاحب کے استاذ گرامی جناب حمید الدین فراہی صاحب بھی ''صحیحین'' کی اصحیت کے قائل نہیں ہیں، چنانچہ ''مقدمہ نظام القرآن'' میں لکھتے ہیں:

''یہ ہمارے بعض بھائیوں کا غلو ہے کہ وہ حفاظت قرآن کی طرح حفاظت حدیث کے قائل ہوئے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''بخاری'' اور ''مسلم'' میں جو کچھ روایت ہوگیا ہے اس میں شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں، حالانکہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کی طرف منسوب متعدد روایتوں میں نہایت بھونڈا اختلاف نقل ہوا ہے۔'' (۱۳)

جناب سرفراز خاں صفدر صاحب نے اپنی کتاب ''احسن الکلام'' (۱۴) میں ''صحیح مسلم'' کی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث خداج (۱۵) کو ''منکر'' بتایا ہے۔

جناب محمد زکریا کاندھلوی صاحب ایک مقام پر فرماتے ہیں:

''بخاری کی پہلی اور آخری حدیث غریب ہے۔'' (۱۶)

---

(۱) بحوالہ الاعتصام لاہور مجریہ ۲۷ مئی ۱۹۵۵ء

(۲) مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت ۱۶/۲

(۳) نفس مصدر ۲۳/۲

(۴) نفس مصدر ۲۴/۲

(۵) نفس مصدر ۲۵/۲

(۶) نفس مصدر ۲۶/۲

(۷) نفس مصدر ۳۲/۲

(۸) نفس مصدر ۳۴/۲

(۹) نفس مصدر ۳۷/۲

(۱۰) نفس مصدر ۳۸/۲

(۱۱) نفس مصدر ۴۰/۲، ابن ماجہ اور علم حدیث لعبد الرشید نعمانی: ص ۲۱۳

(۱۲) منسوخ القرآن: ص ۱۵-۲۰۳-۲۰۷

(۱۳) رسالہ تدبر لاہور عدد ۳۷ ص ۳۴ ماہ نومبر ۱۹۹۱ء

(۱۴) ۲۴۰/۱-۲۴۱، ۲/۲۴۸-۲۴۹

(۱۵) صحیح مسلم ۱۶۹/۱

(۱۶) لامع الدراری ۴۰۶/۱۰

اور ماضی قریب میں جناب حافظ حبیب اللہ ڈیروی صاحب نے ''ہدایہ علماء کی عدالت میں'' نامی کتابچہ میں بزعم خود امام بخاریؒ کے پچیس اوہام کا ذکر کیا ہے لیکن حق یہ ہے کہ آں موصوف نے اوہام کے نام پر تنگ نظری، اصول شکنی، تاریخی حقائق کو مسخ کرنے اور اصول حدیث سے لاعلمی کی ایک اعلیٰ مثال قائم کی ہے۔ ادارۃ العلوم الاثریۃ (فیصل آباد) سے وابستہ محقق جناب ارشاد الحق اثری صاحب، حفظہ اللہ نے ڈیروی صاحب کے ان تمام اوہام کا خوب علمی جائزہ لیا ہے۔(۱) فجزاه الله أحسن الجزاء.

ان علماء کے علاوہ پاکستان کے ایک نامور وکیل جناب ایس۔ ایم۔ ظفر صاحب بھی حال میں اس میدان میں کود پڑے ہیں، چنانچہ اپنے ایک مضمون: ''کوئی عورت مملکت پاکستان کی وزیر اعظم یا صدر منتخب ہوسکتی ہے؟'' میں آں موصوف نے ''صحیح البخاری'' کی اس حدیث کا انکار کیا ہے جس میں مذکور ہے کہ ''وہ قوم کبھی فلاح نہیں پاسکتی جس نے اپنے امور کا والی عورت کو بنالیا ہو۔'' (۲)

چونکہ ''صحیحین'' کی شان گھٹانے والے مذکورہ بالا علماء و وکلاء کے اعتراضات کسی ٹھوس علمی دلیل پر مبنی نہیں بلکہ لفظی ہیر پھیر پر مبنی ہیں اور ان کا محرک ان کی کوتاہ بینی، ذہنی تحفظات اور مسلکی عصبیت کے سواء کچھ اور نہیں ہے لہٰذا ہم یہاں ان اعتراضات کے جوابات بخوف طوالت اور اس لئے بھی ترک کرتے ہیں کہ یہ تمام اعتراضات اصلاً مدفوع ہیں۔ ان شاء اللہ آئندہ کسی مناسب موقع پر ان تمام اعتراضات پر سیر حاصل بحث کی جائے گی۔ فی الحال ہم شیخ عبدالقادر قرشی، ابن الہمام اور جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب کے بعض شبہات کے ازالہ کی کوشش کریں گے۔

عبدالقادر قرشیؒ کے اعتراضات کا جائزہ

سب سے پہلے ہم ''صحیح مسلم'' میں لیث بن ابی سلیم سے حدیث قبول کئے جانے کے اسباب پر روشنی ڈالیں گے۔ ''صحیح مسلم'' کے متکلم فیہ رواۃ میں سے صرف لیث بن ابی سلیم کا انتخاب ہم نے اس لئے کیا ہے کہ علامہ قرشی نے اپنے مذکورہ بالا اقتباس میں ''صحیح مسلم'' کے ضعیف راویوں کے ضمن میں لیث بن ابی سلیم کا ذکر بڑے زور و شور کے ساتھ کیا ہے۔ پس اس ضمن میں پہلی بات تو یہ جاننی چاہئے کہ امام مسلمؒ نے اپنی ''صحیح'' میں لیث بن ابی سلیم سے صرف متابعات میں تخریج کی ہے۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ اگرچہ امام نسائیؒ نے لیث کو ''ضعیف'' قرار دیا ہے، یحیی القطانؒ، ابن مہدیؒ اور احمد بن حنبلؒ نے اسے ''ترک'' کیا ہے، عمرو بن علیؒ کا قول ہے کہ ''یحیی بن سعیدؒ، لیث بن ابی سلیم سے حدیث روایت نہیں کرتے تھے۔'' جعفر بن اَبان کا قول ہے کہ ''میں نے امام احمد بن حنبلؒ سے لیث کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے

---

(۱) ہفت روزہ ''الاعتصام'' لاہور جلد نمبر ۴۶ عدد شمارہ ۸ تا ۳۵ مجریہ ۲۵ / فروری تا ۲ / ستمبر ۱۹۹۴ء

(۲) روزنامہ نوائے وقت، لاہور (جمعہ میگزین) ص ۷ مجریہ ۱ / ستمبر ۱۹۹۲ء

فرمایا:"ضعیف الحدیث جدا کثیر الخطأ ."اسی طرح محمد بن محمود بیان کرتے ہیں کہ "میں نے امام دارمیؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے یحیی بن معینؒ سے لیث کے حال کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا ضعیف ہے۔" ابن عیینہؒ نے بھی اس کی "تضعیف" کی ہے۔سعدیؒ کا قول ہے: "یضعف حدیثه ."ابو حاتم الرازیؒ اورابوزرعہ الرازی کا قول ہے:"لایشتغل به وهو مضطرب الحدیث."حافظ ابن حجر عسقلانیؒ "فتح الباری" میں فرماتے ہیں: ضعیف سئی الحفظ تھا۔علامہ ہیثمیؒ نے بھی "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد" میں بعض مقامات پر "غالب علیه الضعف"اور"ضعیف" وغیرہ کہا ہے ___ لیکن حق یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم میں یہ ضعف سوء حفظ کی قبیل سے تھا جو عمر کے آخری زمانہ میں لاحق ہو گیا تھا،جیسا کہ عموماً کبرسنی کے باعث ہو جایا کرتا ہے اس عارضہ سے قبل تک لیث بن ابی سلیم ایک قوی الحافظہ،عادل،ضابط اور بہر اعتبار ثقہ راوی تھا،چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ "تقریب التقریب" میں فرماتے ہیں:"صدوق اختلط أخیرا ولم یتمیز حدیثه فترك."امام ابن حبان المجروحین میں فرماتے ہیں:"وکان من العباد ولکن اختلط فی آخر عمره حتی کان لایدری ما یحدث به."امام ابن الجوزیؒ نے اپنی "الضعفاء والمتروکین" میں،امام ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال فی نقد الرجال" میں اور علامہ جمال الدین زیلعی نے "نصب الرایہ" وغیرہ میں بھی لیث بن ابی سلیم کے آخری عمر میں مختلط ہو جانے کا تذکرہ کیا ہے۔اوراس کی بڑی شہادت مؤمل بن فضل کا یہ بیان ہے کہ "میں نے عیسی بن یونس سے لیث بن ابی سلیم کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے کہا: میں نے اس کو دیکھا ہے،وہ اختلاط کرتا تھا اور کبھی دن چڑھے منارہ پر اذان دینے لگتا تھا۔" امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:"أحد العلماء ...... حدث عنه شعبة و ابن علیه أبو معاویة والناس."امام دارقطنیؒ کا قول ہے:"کان صاحب سنة إنما أنکروا علیه الجمع بین عطاء و طاؤس ومجاهد حسب." عبدالوارث نے بھی اسے "کان من أوعیة العلم." بتایا ہے ابوبکر بن عیاشؒ کا قول ہے: "کان لیث من أکثر الناس صلاة وصیاما و إذا وقع علی شیء لم یرده."،"الامام" میں ہے کہ: "لیث رجل صالح، صدوق یستضعف"امام مسلمؒ "مقدمہ صحیح مسلم" میں فرماتے ہیں:"فیمن یشملهم الصدق وتعاطی العلم."ابن سعدؒ "الطبقات" میں فرماتے ہیں:"کان رجلا صالحا إلا أنه ضعیف الحدیث."امام عجلیؒ فرماتے ہیں:"جائز الحدیث."آں رحمہ اللہ کا ایک دوسرا قول ہے کہ "اس میں کوئی حرج نہیں ہے" (لا بأس به)۔علامہ ہیثمیؒ نے مذکورہ بالا تضعیف کے ساتھ بعض مقامات پر اسے "مدلس ولکنه ثقة"،"ضعیف وقد یحسن حدیثه"،"ثقة ولکنه اختلط"،"وثق علی ضعفه"اور"ضعیف وقد وثق"وغیرہ بھی لکھا ہے۔حافظ ابن حجر عسقلانیؒ بعض مقامات پر فرماتے ہیں:"یعتبر ویستشهد بحدیثه."اور ملا طاہر پٹنی کا قول ہے: "اس کا معاملہ اس درجہ تک نہیں پہنچا کہ اس کی حدیث پر وضع کا حکم لگایا جائے۔اس سے امام مسلمؒ اور اصحاب "سنن اربعہ" نے روایت کی ہے۔اس میں حافظہ کی خرابی کے باعث تھوڑا سا ضعف ہے۔ابن معینؒ

نے اس کی توثیق کی ہے۔"

پس لیث بن ابی سلیم سے جو احادیث حافظہ کی خرابی پیدا ہونے سے قبل مروی ہیں ان کو ضعیف بتانا سراسر ظلم وزیادتی کی بات ہے۔ کوئی بھی معقول اور ذی شعور شخص ایسا کرنا پسند نہیں کرے گا۔ یہی وجہ ہے شعبہؒ، ابن علیہؒ، ثوری اور بے شمار ائمہ حدیث نے اس کی قبل از اختلاط مرویات کو قبول کیا ہے۔ پس امام مسلم کا بھی اپنی "صحیح" میں لیث بن ابی سلیم سے متابعات میں حدیث تخریج فرمانا باعث قدح نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ بات بدلائل کثیرہ ثابت ہے کہ صحیح مسلم میں موجود لیث کی حدیث کا تعلق اس کی آخری عمر سے نہیں بلکہ اسے سوء حفظ اور اختلاط کا عارضہ لاحق ہونے سے قبل کے زمانہ سے ہے جب کہ وہ ثقاہت کے اعلیٰ درجہ پر فائز تھا، چنانچہ حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

"واعلم أن من كان من هذا القبيل (من خلط فی آخر عمره من الثقات) محتجا بروايته فی الصحيحين أوأحدهما فإنا نعرف علی الجملة أن ذلك مما تميز وكان مأخوذاً عنه قبل الاختلاط والله أعلم۔"(۱)

اور ایسے رواۃ سے قبل از اختلاط اخذ کی گئی روایات کا حکم حافظ ابن الصلاحؒ کے الفاظ میں یہ ہے:

"والحكم فيهم أنه يقبل حديث من أخذ عنهم قبل الاختلاط ولايقبل حديث من أخذ عنهم بعد الاختلاط أو أشكل أمره فلم يدر هل أخذ عنه قبل الاختلاط أو بعده۔"(۲)

لیکن یہاں اس امر میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ لیث بن ابی سلیم کی ماخوذ حدیث قبل از اختلاط کی قبیل سے ہے، پس مقبول ہوئی اور عبدالقادر قرشی صاحب کا اعتراض بے وزن ثابت ہوا، فالحمد للہ علی ذلک۔

(نوٹ: لیث بن ابی سلیم کے تفصیلی ترجمہ کے لئے حاشیہ (۳) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔)

ابن الھمامؒ کے اعتراض کا جائزہ

ابن الھمام صاحب کا اوپر نقل کی گئی عبارت میں یہ دعوی غلط ہے کہ "صحیحین" کی ارجحیت صرف رجال

(۱) مقدمۃ ابن الصلاح، ص۴۱۲ (۲) نفس مصدر ۳۹۱

(۳) تقریب التہذیب ۲/ ۱۳۸، الضعفاء والمتروکین للنسائی ۵۱۱، الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی ۳/ ۲۹، التاریخ الکبیر ۴/ ۱ص ۲۴۶، تاریخ یحیی بن معین ۲/ ۵۰۱-۵۰۲، الضعفاء الکبیر للعقیلی ۴/ ۱۴، الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ۳/ ۴ص ۱۷۷، المجروحین لابن حبان ۲/ ۲۳۱، الکامل فی الضعفاء لابن عدی ۶/ ۲۱۰۵، میزان الاعتدال ۳/ ۴۲۰-۴۲۳، تہذیب التہذیب لابن حجر ۸/ ۴۶۵، معرفۃ الثقات للعجلی ۲/ ۲۳۱، الکواکب النیرات، ص۴۹۳، فتح الباری ۱/ ۲۵۸، ۲/ ۲۱۴، ۳۳۵، ۳/ ۴۱۷، ۲۳۳، ۴۵۹، ۴/ ۵۳۴، ۷/ ۱۶۷، ۱۶۹، ۳۶۳، ۵/ ۳۷۵، ۱۰/ ۱۳۸، ۱۱/ ۲۳۴، ۵۹۴، ۱۳/ ۴۲۴، ھدی الساری، ص۱۹، ۳۴۹، الطبقات الکبریٰ ۶/ ۳۴۹، العلل لأحمد ۱/ ۳۸۹، تاریخ الدارمی عن ابن معین ص۱۵۹، ۱۹۷، شرح مسلم للنووی ۱/ ۵۱، ۵۳، سنن الدارقطنی: ۱/ ۶۷، ۶۸، ۳۳۱، ۲/ ۱۹۱۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ۱/ ۱۰۸، ۲/ ۱۲۰، ۱۶۰، ۴/ ۱۰۸، ۵/ ۵۸، ۷/ ۱۷۰، ۱۹۲، ۱۰/ ۳۸، نصب الرایہ للزیلعی ۱/ ۴۱۷، ۲/ ۹، ۳۳۴، ۳۸۹، ۳/ ۴۷۵، ۵۸، ۹۶-۱۰۲، ۱۰۸، ۴/ ۲۷، ۳۳۰، ۴۱۱، مجمع الزوائد للہیثمی ۱/ ۸۳، ۳/ ۲۲، ۶/ ۲۵۴، ۲۷۹، ۱۰/ ۹۴، ۱۴۲، ۱۸۰، ۳۴۹، تحفۃ الأحوذی ۱/ ۲۶۱، ۲/ ۲۱۶، قانون الموضوعات والضعفاء للفتنی، ص۲۸۶-۲۸۷، فتح الملہم ۱/ ۱۱۷

اور شروط پر موقوف ہے۔ اگر یہ بات درست ہوتی تو بلاشبہ انہی رواۃ سے خارج از "صحیحین" روایات بھی "صحیحین" کی روایات کی مثل ہوتیں مگر "صحیحین" کی ارجحیت کے جو عوامل ہیں وہ دوسری کسی کتاب میں موجود نہیں ہیں، مثال کے طور پر ارجحیت "صحیحین" کے عوامل میں سے ایک تلقی بالقبول بھی ہے جو کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ ارجحیت میں صرف رجال اسناد کا معاملہ نہیں ہے جیسا کہ ابن الھمام نے سمجھا ہے۔

ابن الھمام کے زیر بحث دعوی کی تغلیط کی مزید وجوہ "صحیحین کی ارجحیت کے اسباب" کے زیر عنوان تلاش کی جاسکتی ہیں۔ مختصراً ہم یہاں صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتے ہیں کہ ابن الھمام کا مثل رجال قرار دینے سے مقصد یہ ہے کہ محدثین اور فقہائے حنفیہ کے مابین معارضہ پیدا کر کے اپنے مسلک کے لئے تائید کی راہ ہموار کی جاسکے، جیسا کہ شاہ عبدالحق محدث دہلوی نے اشارۃً بیان کیا ہے، فرماتے ہیں:

"وهذا مفيد نافع في غرضنا من شرح هذا الكتاب وهو تأييد المذهب الحنفي."(۱)

یعنی "اس کتاب کی شرح ہمارے مقصد کے اعتبار سے مفید اور نفع بخش ہے اور اس میں حنفی مذہب کی تائید ہے۔"

جناب ظفر احمد عثمانی صاحب کے اعتراض کا جائزہ

اب ہم یہاں صاحب "اعلاء السنن" کے مذکورۃ الصدر اقتباس کے صرف اس حصہ پر مختصراً بحث کریں گے جو "صحیحین" کی اصحیت دوسری کتابوں کے مقابلہ میں "من حیث المجموع والإجمال" کے دعوی سے متعلق ہے، اور کوشش کریں گے کہ عبدالقادر قرشی اور ابن الھمام کے اعتراضات کی طرح آں موصوف کے شبہات کا بھی موثر ازالہ کر سکیں۔

محترم تھانوی صاحب کے اس قول کہ: "امام مسلم نے جو ایسی احادیث...... پس ان کے ضعیف ہونے میں کوئی شک نہیں ہے" ــــــ سے اگر یہ مراد لی جائے کہ "صحیح مسلم" کے اصل موضوع کتاب یعنی مسندات میں سے کوئی حدیث ضعیف ہے تو یہ آنجناب کا سوءِ فہم ہے۔ اگر اس سے مراد شواہد و متابعات والی احادیث لی جائیں تو وہ موضوع کتاب سے خارج ہیں لہٰذا کتاب کی اصحیت میں قطعاً حائل نہیں ہوسکتی ہیں۔ آگے چل کر جناب ظفر صاحب فرماتے ہیں: "کیونکہ قلیل اور نادر اشیاء کی طرف التفات نہیں کیا جاتا الخ۔"

ــــــ آں موصوف کا یہ قول اس بات کی طرف واضح اشارہ ہے کہ یہاں ان کی مراد "معلقات" سے ہے جن کی کل تعداد پوری "صحیح مسلم" میں صرف چودہ ہے جب کہ اس کی متقدا مادیث کی مجموعی تعداد (۱۳۲) ہے۔ ظاہر ہے کہ اول الذکر تعداد کے مقابلہ میں آخر الذکر کو نہ "قلیل" قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ "نادر"، پس ان قلیل اور نادر وجود معلقات، کے باعث کتاب کے اصل موضوع اور اس کی پوری اصحیت کو مطعون کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ لہٰذا

---

(۱) مقدمہ شرح سفر السعادۃ

ثابت ہوا کہ ''صحیحین'' کی اصحیت دوسری تمام کتابوں کے مقابلہ میں ''من حیث المجموع والإجمال'' نہیں بلکہ ''علی سبیل الکل الإفرادی'' ہے۔اس بارے میں محترم اصلاحی صاحب کے استاذ گرامی، محدث شہیر علامہ عبد الرحمان مبارکپوری (۱۳۵۲ھ) نے محدثین کے قول: "أصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخاري." کی شرح میں نہایت مفید بحث فرمائی ہے، لکھتے ہیں:

''اس قول کے یہ معنی بیان کرنا کہ ''یہ کتاب بقیہ کتب سے من حیث المجموع اصح ہے، اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ ''بخاری'' کی ہر حدیث دوسری کتب کی ہر حدیث سے أصح ہے'' ۔۔۔۔ انتہائی باطل ہے۔حق اور صحیح بات وہی ہے جو کہ علماء نے سمجھی ہے۔اصحیت بخاری کے معنی یہ ہیں کہ ''بخاری کی ہر مسند حدیث دوسری کتب کی تمام حدیثوں سے علی سبیل الکل الافرادی، اصح ہے جیسا کہ علماء نے سمجھا ہے ۔۔۔ پس علماء کے اس قول کہ ''صحیح بخاری کتاب اللہ کے بعد تمام کتب میں صحیح ترین کتاب ہے'' ۔۔۔۔ کہ ''صحیح بخاری'' کی ہر مسند حدیث کہ جو امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہو تمام دوسری کتب کی حدیث ۔۔۔ اصح ہے۔اس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ ''صحیح بخاری'' کی تمام حدیثیں خواہ مسند ہوں یا معلق، امام رحمہ اللہ ۔۔۔ کے مطابق ہوں یا نہ ہوں ۔۔۔۔ بہرصورت برابر اور دوسری کتب کی تمام احادیث کے مقابلہ میں مطلقاً اصح ہیں ۔۔۔ حافظ ابن حجرؒ ''فتح الباری'' کے مقدمہ میں فرماتے ہیں: ''معلق حدیث کے متعلق جواب آسان ہے کیونکہ دونوں کتابوں کا اصل موضوع احادیث مسندات ہیں اور معلق حدیث مسند نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ امام دارقطنیؒ نے ''صحیحین'' پر اپنے استدراک میں احادیث معلقہ، کہ جو موصول نہیں ہوتیں، سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے کیونکہ وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف تھے کہ احادیث معلقہ اصل کتاب کے موضوع سے متعلق نہیں ہیں، بلکہ انہیں تو استیناساً واستشہاداً ذکر کیا گیا ہے۔''اور صحت کی دلیل جو علماء نے سمجھی یہ ہے کہ (اصحیت بخاری کا) یہ حکم امام بخاری کی اپنی ''صحیح'' میں شدت شرط پر مبنی ہے۔امام ممدوح نے اپنی اس کتاب میں ایسی شروط کی پابندی کی ہے کہ جس کی ائمہ حدیث میں سے کسی نے اپنی کتاب میں پابندی نہیں کی۔

امام بخاری نے اپنی ''صحیح'' کی مسندات میں سے ہر مسند حدیث پر اپنی شدید شرط کا علی سبیل الکل الافرادی التزام کیا ہے من حیث المجموع ''صحیح'' کی مجموع احادیث پر اس شدید شرط کا التزام نہیں کیا۔پس اس سے علماء کے قول کہ ''أصح الکتب بعد کتاب اللہ صحیح البخاری'' کی مراد واضح ہوئی کہ ''صحیح البخاری'' کی ہر مسند حدیث دوسری کتب کی احادیث کے مقابلہ میں علی سبیل الکل الافرادی صحیح تر ہے نہ کہ مجموعی طور پر اس کی ہر حدیث جیسا کہ صاحب ''التحریر'' نے سمجھا ہے الخ۔''(۱)

● ● ●

(۱) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۵۵

صحیح امام بخاری کی امتیازی خصوصیات
اصلاحی صاحب کی نظر میں

محترم اصلاحی صاحب کا اگلا ذیلی عنوان ''صحیح امام بخاری کی امتیازی خصوصیات'' ہے۔اس عنوان کے تحت جو کچھ درج کیا گیا ہے وہ اصلاً آں موصوف کے ایک مطبوعہ مضمون کا خلاصہ ہے جو''صحیح بخاری'' کے عنوان سے رسالہ ''تدبر''(۱)لاہور میں شائع ہو چکا ہے۔اس مضمون اور زیر تبصرہ کتابچہ کے مندرجات میں فرق صرف اس قدر ہے کہ ''مبادیٔ تدبر حدیث'' میں آں محترم نے اپنے مضمون کی بعض عبارتوں کو حذف کر دیا ہے، بالخصوص آخری ایک پیراگراف جو امام محمد بن مسلم بن شہاب الزہریؒ پر تنقید سے متعلق تھا، بالکل حذف کر دیا گیا ہے۔
شاید آں محترم کو اپنی غلطی کا احساس ہو گیا تھا یا پھر کسی اور مصلحت کے تحت اپنی اس فکر کے برملا اظہار سے گریز کیا گیا ہے۔بہر حال ہم ذیل میں پہلے زیر تبصرہ کتابچہ کے مندرجات کا جائزہ لیں گے، پھر اختتام پر اس محذوف آخری پیراگراف پر بھی مختصراً تبصرہ کریں گے۔

آں موصوف فرماتے ہیں:

''صحیح بخاری''، حدیث کے جلیل القدر امام، ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ (۱۹۴-۲۵۶ھ) کا عظیم کارنامہ ہے۔انہوں نے اسے تقریباً پانچ لاکھ حدیثوں کے انبار سے مدون کیا۔انہوں نے اپنی کتاب کی ترتیب وتہذیب میں سوا سال صرف کئے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک ہزار سے زیادہ شیوخ حدیث سے استفادہ کیا۔ستر ہزار طلبہ نے امام بخاری سے ان کی صحیح کا درس لیا۔

''صحیح بخاری'' کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا معیار سند ''موطأ'' کے سوا سارے ذخیرۂ احادیث میں سب سے عالی ہے۔سند کے معاملے میں امام بخاریؒ کی احتیاط اپنے نقطۂ کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔انہوں نے روایت حدیث میں دو شرطیں مقرر کی ہیں: ایک یہ کہ حدیث کا راوی اپنے شیخ کا معاصر ہو، دوسرے یہ کہ اس کا سماع بھی ثابت ہو۔اس کے برعکس امام مسلمؒ معاصرت کو لقاء کے لئے کافی سمجھتے ہیں، اور سماع کو ضروری خیال نہیں مانتے۔یعنی اگر ایک راوی دوسرے راوی کا معاصر ہے تو امام مسلمؒ اس کی ملاقات بدون کسی اور دلیل کے مان لیں گے جب کہ امام بخاریؒ اس وقت تک نہیں مانتے جب تک ایک کی ملاقات دوسرے سے ثابت نہ ہو۔ان کو اس معاملے میں اتنا ابرام ہے کہ انہوں نے نہایت سخت الفاظ میں اپنی ''صحیح'' کے مقدمے میں، امام بخاریؒ کے اس موقف پر تنقید کی ہے۔لیکن واقعہ یہ ہے کہ

(۱) رسالہ ''تدبر'' لاہور عدد شمارہ ۳۰، ص ۲۵-۲۷ مجریہ ماہ دسمبر ۱۹۸۹ء

یہ ساری بحث پورے غور وفکر کے ساتھ پڑھنے کے بعد واضح ہوتا ہے کہ امام مسلمؒ نے جس شد ومد کے ساتھ لکھا ہے ان کی بات اتنی قوی نہیں ہے۔ امام بخاریؒ کی بات زیادہ قوی، زیادہ محتاط اور زیادہ مدلل معلوم ہوتی ہے۔

اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے باوجود ایک ہزار سے زیادہ شیوخ حدیث سے اخذ واستفادہ کے صرف انہی محدثین کی روایتیں منتخب کیں جو ایمان کو قول وعمل کا مجموعہ قرار دیتے تھے۔ اسی وجہ سے کلامی اعتبار سے کتاب کی شان نہایت نمایاں ہے اور اس کے بغور مطالعہ سے احساس ہوتا ہے کہ اس کتاب کی ترتیب کے وقت یہ پہلو بھی پوری طرح سے ان کے پیش نظر رہا ہے کہ مرجۂ اور ان کے جتنے ہم مشرب گروہ ان کے زمانے میں تھے اور انہوں نے جو فتنے ان دنوں اٹھائے تھے ان کا قلع قمع کیا جائے۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ آج بھی کلامی اعتبار سے مرجۂ ہی کا مذہب اسلامی دنیا میں عملاً رائج ہے اور عمل کی وقعت بالکل ختم ہوگئی ہے۔ دین وشریعت کے چند ظواہر کی رسمی پاسداری نجات کے لئے کافی سمجھی جاتی ہے جبکہ اصل یہ ہے کہ ایمان بے معنی ہے اگر اس کے ساتھ عمل نہ ہو۔ وہ ایمان جس کے ساتھ عمل نہیں ہے اس کی دین اسلام میں کوئی وقعت اور قدر وقیمت نہیں۔ ایسا ایمان بالکل ٹھونٹھ درخت کے مانند ہے جس میں عمل کے برگ وبار پیدا ہی نہیں ہوئے۔ عمل ہی سے ایمان زندہ ہوتا، جڑ پکڑتا اور قوت پاتا ہے اور یہ عمل ہی ہے جو انسان کو عنداللہ مقبولیت، عظمت اور رفعت بخشتا ہے۔ اپنی کتاب میں امام بخاریؒ نے دین کی اس حقیقت کو پوری طرح سے واضح فرمایا۔

اس کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ''صحیح'' کے عنوانات ایک خاص طریقہ سے مرتب کئے ہیں جس سے ان کی وسعت علم اور تفقہ فی الدین کا ثبوت ملتا ہے۔ اسی وجہ سے تربیت فکر کے پہلو سے اس کا درجہ بڑا اونچا ہے۔ اس کا کمال یہ ہے کہ یہ دماغ کو جھنجھوڑتی اور غور کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ اس لئے تفہیم دین کے لئے یہ نہایت اہم ہے۔''(۱)

محترم اصلاحی صاحب نے مذکورہ بالا سطور میں امام بخاری اور ان کی ''الجامع الصحیح'' کی جو امتیازی خصوصیات بیان کی ہیں ان میں چند قابل وضاحت چیزیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ اول یہ کہ امام بخاریؒ نے ''الجامع الصحیح'' کو ''تقریباً پانچ لاکھ حدیثوں کے انبار سے'' نہیں بلکہ چھ لاکھ احادیث سے منتخب کیا تھا، لیکن یہاں بھی یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ ان چھ لاکھ حدیثوں سے مراد چھ لاکھ احادیث باعتبار متون نہیں بلکہ باعتبار اسانید ہیں۔ اس حقیقت کو حافظ زین الدین عراقیؒ کے اس وضاحتی بیان کی روشنی میں بہ آسانی سمجھا جاسکتا ہے جو آں رحمہ اللہ نے امام رحمہ اللہ کے ایک دوسرے قول ''أحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتى ألف حديث غير صحيح'' کی شرح میں رقم فرمایا ہے، لکھتے ہیں:

"ولعل البخاری أراد بالأحاديث المكررة الأسانيد والموقوفات فربما عد الحديث

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص۱۵۳-۱۵۵

الواحد المروی بإسنادین حدیثین الخ ."(۱)

اسی طرح امام سخاویؒ فرماتے ہیں:

"أراد بلوغ العدد المذکور بالتکرارلها وموقوف یعنی بعد المکرر والموقوف وکذا آثار الصحابة والتابعین وغیرهم وفتاویهم مما کان السلف یطلقون علی کله حدیثا وحینئذ یسهل الخطب فرب حدیث له مائة طریق فأکثر وهذا حدیث" الأعمال بالنیات"نقل مع ما فیه عن الحافظ أبی إسماعیل الأنصاری الهروی أنه کتبه من حدیث سبع مائة من أصحاب راویه یحییٰ بن سعید الأنصاری .(۲)

۲-دوم یہ کہ امام بخاریؒ سے ستر ہزار طلبہ نے نہیں بلکہ نوے ہزار طلبہ نے ''الجامع الصحیح'' کا درس لیا تھا جیسا کہ فربریؒ سے منقول ہے۔

۳-سوم یہ کہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کی ترتیب وتہذیب میں ''سوا'' سال نہیں بلکہ ''سولہ'' سال صرف کئے تھے۔

۴-چہارم یہ کہ امام بخاریؒ کا معیار سند جمہور محدثین کے نزدیک بالاتفاق امام مالکؒ سے ہی نہیں بلکہ تمام ائمہ سے اعلیٰ ہے۔ یہاں اس بات کا تذکرہ بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ جناب اصلاحی صاحب اپنے محولہ مضمون میں ''صحیح البخاری'' کی عظمت اور شان کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ان کی جانگداز محنت اور دوسرے محدثین کے مقابل میں اعلیٰ معیار صحت کی بنا پر ''الجامع الصحیح'' کو قبولیت خواص وعوام اور شہرت دوام حاصل ہوئی ہے۔ یہ کتاب حدیث کی امہات میں سرفہرست ہے۔اس پر کسی شخص کی تدبر کی نظر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ حدیث کے اہم بنیادی ذخیرہ کے بیشتر حصہ پر اس کی نظر ہے۔ یہ کتاب علم کا ایک بڑا خزانہ ہے۔ دین کے فہم یا دعوت واصلاح کے کام میں اس کو نظر انداز کرنا کسی کے لئے ممکن نہیں۔''(۳)

۵-پنجم یہ کہ محترم اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: ''......انہوں نے باوجود ایک ہزار سے زیادہ شیوخ حدیث سے اخذ واستفادہ کے صرف انہی محدثین کی روایتیں منتخب کیں جو ایمان کو قول وعمل کا مجموعہ قرار دیتے تھے''—— گویا اصلاحی صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ امام رحمہ اللہ نے کچھ ایسے شیوخ حدیث سے بھی اخذ واستفادہ کیا تھا جو ایمان کو قول وعمل کا مجموعہ قرار نہیں دیتے تھے لیکن امام صاحب نے انتخاب کے وقت ان تمام شیوخ کی احادیث کو ترک کر دیا تھا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ امام رحمہ اللہ نے کسی ایسے شخص سے حدیث نہیں لکھی جو یہ اعتقاد نہ رکھتا ہو کہ ایمان قول وعمل کا نام ہے جیسا کہ امام محمد بن ابی حاتمؒ کی روایت میں مذکور ہے کہ امام رحمہ اللہ نے فرمایا:

---

(۱) فتح المغیث للعراقی ص ۱۵ (ملخصا)، تدریب الراوی ۹۹/۱ (۲) فتح المغیث للسخاوی ۳۶/۱

(۳) رسالہ ''تدبر'' لاہور عدد شمارہ ۳۰، ص ۲۵ مجریہ ماہ دسمبر ۱۹۸۹ء

"كتبت عن ألف وثمانين نفسا ليس فيهم إلا صاحب حديث وقال أيضا لم أكتب إلا عمن قال الإيمان قول وعمل۔"(۱)

لیکن یہاں ایک قابل غور نکتہ یہ بھی ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی "صحیح" میں گیارہ ایسے رواۃ سے حدیث کی تخریج کی ہے جن کا تعلق مرجئہ سے تھا۔ ان رواۃ کے اسماء یہ ہیں: إبراهيم بن طهمان ،ايوب بن عائذ الطائی،ذر بن عبد الله المرهبى ،شبابه بن سوار،عبدالحميد بن عبد الرحمان بن اسحاق الحمانى،عثمان بن غياث بصرى ،عمر بن ذر،عمربن مرة ،محمد بن حازم ابو معاويه الضرير،ورقاء بن عمر اليشكرى اوريحيى بن صالح الوحاظى."(۲)

۶۔ ششم یہ کہ محترم اصلاحی صاحب اپنے محولہ مضمون میں "صحیح البخاری" کے تراجم ابواب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"امام صاحب کے مقرر کردہ عنوانات کا بھی ایک خاص مزاج ہے وہ موضوع کے بعید ترین گوشوں میں چلے جاتے ہیں اور اخذ مسائل کے لئے نہایت باریک استدلال کی راہ کھولتے ہیں۔ یہ چیز ان کے تفقہ کی دلیل ہے اور تربیت فکر کے پہلو سے اہم ہے لیکن دیکھا گیا ہے یہ فقاہت امام صاحب کو بعض غیر ضروری مسائل کی طرف بھی لے گئی ہے جس کی وضاحت تراجم ابواب پر بحث کرتے ہوئے ہم کریں گے۔"(۳)

جناب اصلاحی صاحب کا ان سطور میں یہ فرمانا ــــــ "لیکن دیکھا گیا ہے کہ یہ فقاہت امام صاحب کو بعض غیر ضروری مسائل کی طرف بھی لے گئی ہے الخ" ــــــ دراصل آں موصوف کی "الجامع الصحیح" پر کوتاہ نظری کے باعث ہے، ورنہ امام رحمہ اللہ نے اپنے تراجم ابواب میں بڑے اعلیٰ مقاصد پیش نظر رکھے ہیں۔ بعض اوقات آپ انتہائی دقیق فقہی نکات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور بعض مقامات پر محدثانہ اصول نیز حدیث کی علل غامضہ پر روشنی ڈالتے ہیں جن کو سمجھنے کے لئے نظر غائر، ذہن صائب، ذکاوت، فطانت، کثرت اطلاع اور وسعت نظر کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو لوگ ان صفات سے محروم ہوتے ہیں وہ "صحیح البخاری" کے تراجم ابواب کی اصل روح تک رسائی سے اکثر قاصر ہی رہتے ہیں اور اسی قسم کا شکوہ کیا کرتے ہیں جیسا کہ اصلاحی صاحب نے کیا ہے۔ "صحیح البخاری" کے تراجم ابواب کے مہتم بالشان ہونے پر تفصیلی گفتگو ان شاء اللہ آگے کی جائے گی۔

واضح رہے کہ راقم نے حتی المقدور کوشش کی کہ محترم اصلاحی صاحب کی محولہ بالا وہ تحریر دستیاب ہو جاتی جس میں آں موصوف نے تراجم ابواب پر بحث کی ہے، لیکن افسوس کہ ایسا ممکن نہ ہو سکا ورنہ آں جناب کو اس ضمن میں جو یہ غلط فہمی لاحق ہوئی ہے کہ امام بخاریؒ کی فقاہت "امام صاحب کو بعض غیر ضروری مسائل کی طرف بھی لے گئی

(۱) هدی الساری، ص ۴۷۹ (۲) هدی الساری، ص ۴۵۹-۴۶۰، تدریب الراوی ۱/ ۳۲۸

(۳) رسالہ "تدبر" لاہور عدد شمارہ ۳۰، ص ۲۶ مجریہ ماہ دسمبر ۱۹۸۹ء

ہے۔" کے ازالہ کی ضرور کوشش کی جاتی۔ بہرحال بخاریؒ کے ان تراجم سے متعلق آپ کی بعض تحریروں میں جو کچھ منتشر مواد مل سکا، ذیل میں ہم اس کا جائزہ لیتے ہیں، فرماتے ہیں:

"بخاری" کے بیشتر ابواب کے الفاظ پر غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نوعیت کچھ یادداشتوں کی سی ہے جو مصنف لکھنے سے پہلے نوٹ کر لیتا ہے، اور ان معلومات کی روشنی میں آگے مواد قلم بند کرتا ہے الخ۔" (۱)

محترم اصلاحی صاحب نے اپنے انہی شکوک کا اظہار ایک اور مقام پر ان الفاظ میں فرمایا ہے:

"معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے ابواب کے عنوانات پہلے قائم کئے اور روایات بعد میں نقل کیں۔ اس لئے بے شمار عنوانات ایسے رہ گئے جن کے تحت وہ کوئی روایت نہیں لا سکے یا روایات تو انہوں نے نقل کر دیں لیکن ترجمۂ باب سے ان کی مناسبت محل نظر معلوم ہوتی ہے۔

اس بارے میں، میں ان لوگوں کی رائے کو صائب سمجھتا ہوں جو یہ کہتے ہیں کہ امام صاحب نے اپنی کتاب کے لئے مواد تو جمع کر لیا لیکن ان کو کتاب کی ترتیب و تنقیح کی فرصت نہیں ملی، اور اسی صورت میں کتاب کی روایت شروع ہو گئی۔ اگر ان کو نظر ثانی کی مہلت مل جاتی تو ممکن ہے وہ نا تمام ابواب کو نکال دیتے یا ابواب کو نقل کردہ روایات کے مطابق کر دیتے یا بعض مکررات کو نکال دیتے۔" (۲)

ان سطور میں محترم اصلاحی صاحب نے دراصل جناب عبدالرشید نعمانی اور جناب حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی صاحبان کے افکار کی ترجمانی کی ہے۔ ذیل میں ہم ان ہر دو حضرات کی کتب سے اس بحث سے متعلق اقتباسات نقل کرتے ہیں تا کہ قارئین کرام ہر سہ افراد کے مابین فکری ہم آہنگی کا ادراک کر سکیں:

جناب عبدالرشید نعمانی صاحب فرماتے ہیں:

"اگرچہ کتاب سولہ سال کی مدت میں تمام ہوگئی مگر نظر ثانی اور اضافہ کا سلسلہ آخر دم تک جاری رہا یہی وجہ ہے کہ فربری کے نسخہ میں جنہوں نے اس کو امام بخاری سے بعد میں سنا ہے حماد بن شاکر کے نسخہ سے دو سو اور ابراہیم بن معقل کے نسخہ سے تین سو احادیث زیادہ مروی ہیں (تدریب الراوی ۳۰) "صحیح البخاری" کے موجودہ نسخے میں حدیث اور ترجمہ الباب میں بہت سے مقامات پر بے ربطی اور سوء ترتیب نظر آتی ہے اور جس کی شکایت شاہ ولی اللہ نے اپنے مکتوبات ص ۱۷۱ میں بایں الفاظ کی ہے: درعقد تراجم سوئے ترتیب وتقریر او درمیان آید و اہل علم را مطمح نظر مطالب علمیہ می باشد نہ تراجم و ترتیب۔

شیشۂ صاف از نباشد گو سفال درد باش　　رندے آشام را بایں تکلفہا چہ کار

اس کی اصل وجہ بھی یہی ہے کہ بعض مقامات پر امام ممدوح نے اضافہ کرنا چاہا تھا مگر اس کا موقع نہ مل سکا

---

(۱) ماہنامہ "اشراق" لاہور ج ۵ عدد شمارہ ۷، ص ۱۷ مجریہ ماہ جولائی ۱۹۹۳ء

(۲) رسالہ "تدبر" لاہور عدد شمارہ ۳۰، ص ۲۶-۲۷ مجریہ ماہ دسمبر ۱۹۸۹ء

چنانچہ کہیں باب قائم کر دیا تھا مگر اس کے تحت حدیث درج کرنے کی نوبت نہ آئی تھی کہیں حدیث لکھ لی تھی لیکن باب قائم نہ کر سکے تھے۔ بہر حال کتاب کے بہت سے مقامات اسی طرح تشنۂ تکمیل ہی تھے کہ امام بخاری نے اس دار فانی سے عالم جاودانی کو رحلت فرمائی، بعد کو ناسخین نے اپنی صوابدید کے مطابق جن ابواب میں چاہا ان حدیثوں کو نقل کر دیا چنانچہ حافظ ابوالولید باجی اپنی کتاب ''اسماء رجال البخاری'' کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: ''ہم سے حافظ ابوذر ہروی نے بیان کیا کہ ہمیں ابواسحاق مستملی نے بتایا کہ میں نے ''صحیح بخاری'' کو اس کے اصل نسخہ سے جو فربری کے پاس موجود تھا نقل کیا تو میں نے دیکھا کہ اس میں بعض چیزیں تو ناتمام ہیں اور بعض چیزوں کی تبییض ہو چکی ہے۔ چنانچہ بعض تراجم ابواب ایسے تھے کہ ان کے بعد کچھ درج نہ تھا اور بعض حدیثیں ایسی تھیں کہ ان پر ابواب نہ تھے۔ پھر ہم نے ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ملا دیا۔

باجی کہتے ہیں کہ اس بیان کی صحت کا پتہ اس بات سے بھی چلتا ہے کہ ابواسحاق مستملی، ابومحمد سرخسی ابوالہیثم کشمیہنی اور ابوزید مروزی نے جو ''صحیح بخاری'' کی روایتیں کی ہیں ان سب کی روایتوں میں باہم تقدیم وتاخیر کا اختلاف ہے حالانکہ اصل نسخہ جس سے نقل کیا ہے ایک ہی ہے۔ یہ اختلاف اس لئے ہوا ہے کہ ہر ایک نے جو کچھ کتاب کے حاشیہ یا اس کے ساتھ کسی پرچہ پر لکھا ہوا پایا اس کو اپنے اندازے سے کہ یہ عبارت فلاں جگہ کی ہونی چاہئے اسی جگہ نقل کر دیا چنانچہ یہ چیز اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ دو اور دو سے زائد ترجمۃ الباب لکھے ہوئے ہیں مگر ان میں حدیثیں نہیں ہیں۔

حافظ سلیمان بن خلف ابوالولید الباجی المتوفی ۴۷۴ھ کا بیان ہے کہ یہ چیز میں نے یہاں اس لئے ذکر کی ہے کہ ہمارے اہل وطن ایسے معنی کی دھن میں لگے رہتے ہیں کہ جس سے ترجمۃ الباب اور حدیث میں باہمی ربط قائم ہو سکے اور وہ اس سلسلہ میں بے جا تاویلات کی بلاوجہ تکلیف اٹھاتے ہیں۔''(۱)

جناب حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی صاحب مولوی عبدالرشید نعمانی صاحب کا مذکورہ بالا اقتباس نقل کرنے کے بعد اس سے جو نتائج اخذ کرتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

''۱-''صحیح بخاری'' ایک زیر تصنیف کتاب تھی۔ امام بخاری اسے مکمل نہیں کر پائے تھے کہ داعیٔ اجل کو لبیک کہہ گئے اور ہمارے پاس جو ان کی کتاب پہنچی ہے وہ ایک زیر تکمیل کتاب کی حیثیت رکھتی ہے۔

۲-وہ اس میں برابر اضافے کرتے رہتے تھے اور نظر ثانی فرماتے رہتے تھے جہاں آپ اس میں اضافے فرماتے وہاں کچھ حصے کاٹتے بھی رہے ہوں گے کیونکہ زیر تصنیف کتاب میں یہ دونوں باتیں ہوتی ہیں۔

۳-احادیث کی تعداد مختلف نسخوں میں مختلف تھی۔ ایک نسخہ میں دو سو حدیثیں کم تھیں تو دوسرے نسخے میں تین

---

(۱) ابن ماجہ اور علم حدیث لعبدالرشید النعمانی، ص ۲۱۳، مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت للکاندھلوی ۲/ ۳۷-۳۹

سوا احادیث کم تھیں۔

۴- اصل کتاب میں بہت سی احادیث حاشیہ پر لکھی ہوئی تھیں اور کچھ حدیثیں الگ پرچوں پر لکھی ہوئی پائی گئیں اور نقل کرنے والوں نے اپنی صوابدید کے مطابق ان کو بھی اصل کتاب میں شامل کر دیا۔ حالانکہ ہوسکتا ہے کہ وہ اصل کتاب میں شامل نہ ہوں۔ بلکہ امام بخاری نے انہیں محض اپنی یادداشت کے طور پر حاشیہ میں یا الگ پرچوں پر لکھ لیا ہو۔ معلوم نہیں اگر زندگی میں انہیں کچھ اور موقع دستیاب ہوتا تو وہ ان چیزوں کو اصل کتاب میں شامل کرتے یا نہ کرتے۔

جب کوئی مصنف اپنی کتاب کو ابھی مکمل نہ کر سکا ہو تو وہ بطور یادداشت بہت سی چیزیں لکھ لیا کرتا ہے وہ اصل کتاب کا جزو نہیں ہوتیں مگر حسنِ عقیدت کے تحت اپنے استاذ کے ہاتھ کی جو چیز بھی لکھی ہوئی شاگردوں کو ملی انہوں نے اسے استاذ کی تحریر سمجھتے ہوئے کتاب میں داخل کر دیا۔

۵- کہا جاتا ہے کہ خود امام بخاری سے "صحیح بخاری" کو ہزاروں نے سنا بلکہ بعض حضرات اس کی تعداد نوے ہزار بیان کرتے ہیں اور جیسا کہ اس وقت کا قاعدہ اور دستور تھا لازماً سب لوگوں نے لکھ بھی لیا ہوگا۔ لیکن ان ہزاروں میں سے صرف چار نسخے ابن حجر تک پہنچے اور ہم تک اس کا صرف ایک نسخہ پہنچ سکا۔ معلوم نہیں وہ نوے ہزار نسخے کہاں غائب ہو گئے۔ اگر وہ تمام نسخے مل جاتے تو معلوم نہیں اس میں کس قدر اختلافات پائے جاتے بلکہ زندگی ان کو ایک دوسرے سے ملانے میں گزر جاتی۔" (۱)

چونکہ یہاں ہمارے پیش نظر جناب عبدالرشید نعمانی یا جناب حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی صاحبان کے مذکورہ بالا ارشادات پر نقد و بحث کرنا نہیں ہے بلکہ جناب اصلاحی صاحب کی ان ہر دو حضرات کے ساتھ ہم آہنگی کو واضح کرنا ہے، جس کا قارئین کرام نے مذکورہ بالا اقتباسات سے بخوبی اندازہ کر بھی لیا ہوگا، لہٰذا ہم اپنی گفتگو کا رخ پھر اصلاحی صاحب کے مذکورہ بالا اقتباس کی جانب ہی موڑتے ہیں۔ عبدالرشید نعمانی اور حبیب الرحمٰن صدیقی صاحبان کے کلام پر یہاں کچھ ضمنی تنقید تو ہوسکتی ہے لیکن تفصیلی گفتگو ان شاء اللہ آئندہ کسی مناسب موقع پر کی جائے گی، وباللہ التوفیق۔

بخاری کے تراجم ابواب

اب ہم قارئین کرام کو "الجامع الصحیح" کے تراجم ابواب کی فقہی اہمیت، تراجم کی اقسام، تراجم کی مختلف صورتیں اور ان کی اغراض و مقاصد، اقامت تراجم میں امام رحمہ اللہ کا عمومی طریق کار اور محترم اصلاحی صاحب وغیرہ کے بعض شبہات سے متعارف کرائیں گے۔

(۱) مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت ۲/ ۳۹-۴۰

امام رحمہ اللہ نے ''الجامع الصحیح ''میں فقہی مسائل کے استخراج کو موضوع بنایا ہے اور اس کے لئے تراجم ابواب کے تحت اپنے فقیہانہ اجتہادات واستنباطات مسائل کو درج کیا ہے، لیکن آپ کی فقہ تقلیدی انداز کے فقہ سے بہت مختلف ہے۔ایک ایک حدیث پر متعدد تراجم قائم کرکے آں رحمہ اللہ نے ''فقہ الحدیث'' کے لئے جو نیا باب کھولا ہے وہ امت پر ان کا ایک گراں بہا احسان ہے۔بعض مقامات پر امام رحمہ اللہ اپنے تحقیقی فقہ کو پیش کرکے فقہ اہل الرائے پر تنقید فرماتے ہیں اور اپنے اختیار کردہ مسلک کی طرف اشارہ کرتے ہیں، بعض جگہ آپ ظاہر حدیث کو چھوڑ کر اس کے خفی پہلو سے استنباط کرتے نظر آتے ہیں۔کبھی حدیث کی تاویل کے پہلو کو واضح کرتے ہیں اور تراجم ابواب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ومطابقت کو ظاہر کرتے ہیں ۔بعض مقامات پر آپ نے نظریاتی تحریکات مثلاً معتزلہ، جہمیہ، خوارج اور شیعہ وغیرہم کا جائزہ بھی لیا ہے۔تمام شارحین ''بخاری'' اور فقہائے زمانہ آپ کے اس فقہی امتیاز کے معترف رہے ہیں۔جو شخص آپ کے اس بے نظیر کارنامہ کو بچشم خود دیکھنا چاہے اسے چاہئے کہ آپ کے تراجم پر نظر ڈالے کہ ان کے متعلق مشہور مقولہ ہے:"فقه البخاری فی تراجمه۔"(۱) ان تراجم میں امام رحمہ اللہ نے ایک طرف صحابہؓ کے اقوال اور تابعینؒ کے فتاوی کو جمع کرنے کا اہتمام فرمایا ہے اور دوسری طرف استخراج مسائل اور استنباط کے ذریعہ قوانین نقلیہ کو قواعد عقلیہ کے مطابق ڈھال کر پیش کیا ہے۔

گزشتہ سال کے اواخر سے پاکستان کے معروف ہفت روزہ ''الاعتصام'' (۲) (لاہور) میں رابطہ العالم الاسلامی (المکتہ المکرّمہ) سے وابستہ محقق جناب ابو الاشبال صغیر احمد شاغف صاحب حفظہ اللہ کا ایک قابل دید مضمون ''امام بخاریؒ کی دقت فہم اور جامع صحیح کی ترتیب وتبویب میں ان کی بے مثال فقاہت'' قسط وار شائع ہو رہا تھا، لیکن اکیس اقساط کے بعد اب اس کا سلسلہ منقطع ہے۔

غرض امام رحمہ اللہ کی اس کوشش کو ہر دور میں تمام مشاہیر امت نے سراہا ہے، چنانچہ علامہ ابن خلدونؒ فرماتے ہیں:

"فأما البخاری فأعلاها رتبة واستصعب الناس شرحه واستغلقوا منحاه من أجل ما يحتاج إليه من معرفة الطرق المتعددة ورجالها من أهل الحجاز والشام والعراق ومعرفة الأحوال واختلاف الناس فيهم ولذلك يحتاج إلى إمعان النظر فى التفقه فى تراجمه لأنه يترجم لترجمة ويورد فيها الحديث بسند أوطريق ثم يترجم أخرى ويورد فيها ذلك الحديث بعينه لما تضمنه من المعنى الذى ترجم به الباب وكذلك فى ترجمة إلى أن يتكرر الحديث فى أبواب كثيرة بحسب معانيه واختلافها ."(۳)

---

(۱) ھدی الساری، ص ۱۳ (۲) ج ۴۵، عدد شمارہ ۳۴ تا ج ۴۶ عدد شمارہ ۷ مجریہ ۲۷ر اگست ۱۹۹۳ء تا ۱۸ر فروری ۱۹۹۴ء

(۳) مقدمہ ابن خلدون ۳/ ۱۱۴۱-۱۱۴۲

یعنی ''جہاں تک امام بخاریؒ کی ''صحیح'' کا تعلق ہے تو وہ اس معاملہ میں اعلیٰ رتبہ پر فائز ہے، پس لوگوں نے اس کی شرح کو سخت مشکل گردانا ہے اور اس کے مقاصد تک پہنچنا بہت دشوار سمجھتے ہیں کیونکہ اس کے مقاصد تک پہنچنے کے لئے متعدد طرق کی معرفت اور ان احادیث کے رجال کہ جو حجاز شام اور عراق تک پھیلے ہوئے ہیں، کے احوال کی معرفت اور ان رجال کے متعلق لوگوں کے اختلافات سے واقفیت بیحد ضروری ہے۔ مزید برآں فقہ تراجم البخاری میں شارح کا عمیق النظر ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ امام رحمہ اللہ ایک جگہ ایک ترجمہ ذکر کرتے ہیں اور اس میں سند یا طریق کے ساتھ حدیث ذکر کرتے ہیں پھر کسی دوسرے مقام پر دوسرے ترجمہ کے تحت اسی حدیث کو بعینہ دوبارہ ذکر کرتے ہیں کیونکہ یہ حدیث معنوی اعتبار سے اس دوسرے مضمون کی بھی دلیل ہوتی ہے اور جابجا متعدد تراجم ابواب میں کثرت معانی اور اختلاف سند کے باعث حدیث مکرر ہو جاتی ہے۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

"وکذلك الجهة العظمی الموجبة لتقديمه وهی ماضمنه أبوابه من التراجم التی حيرت الأفكار وأدهشت العقول والأبصار۔"(۱)

یعنی ''اسی طرح اس کی تقدیم کی موجب دوسری بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ کتاب ایسے تراجم ابواب پر مشتمل ہے کہ جنہوں نے افکار کو حیرت میں ڈال دیا اور عقلوں اور نظروں کو مدہوش کر دیا ہے۔''

علامہ کرمانیؒ نے ''الردود والنقود'' میں فقہ الصحیح پر خصوصی توجہ دی ہے، چنانچہ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"إن هذا فهم عجز عنه النهول ۔"(۲)

شاہ ولی اللہ دہلوی ''شرح تراجم الابواب'' میں لکھتے ہیں:

"وكثيرا ما يستخرج الآداب المفهومة بالعقل من الكتاب والسنة بنحو من الاستدلال والعادات الكائنة فی زمانه ﷺ ومن ذلك لا يدرك حسنه إلا من مارس كتاب الآداب وآجال عقله فی ميدان آداب قومه ثم طلب لها من السنة أصلا۔"(۳)

''اور اکثر ایسے تراجم ذکر کرتے ہیں جو کتاب وسنت میں انتہائی غور وفکر کے بعد حاصل ہوتے ہیں جس طرح نبی ﷺ کے زمانے میں پائی جانے والی عادات سے استدلال، اور اس میں وہ چیزیں بھی شامل ہیں جن کے حسن کا ادراک صرف وہی شخص کر سکتا ہے جس کو آداب کی کتاب کی ممارست حاصل ہے اور اپنی عقل کو اپنی قوم کے آداب کے میدان میں سرگرداں رکھا ہے، پھر اس کے لئے سنت سے دلیل تلاش کی ہے۔''

آں موصوف ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

---

(۱) ہدی الساری، ص ۱۳ (۲) الردود والنقود

(۳) شرح تراجم الابواب

"وأراد أن يفرغ جهده فى الاستنباط من حديث رسول اللهﷺ ويستنبط من كل حديث مسائل كثيرة."(۱)

یعنی"اور امام رحمہ اللہ نے رسول اللہ ﷺ کی احادیث سے مسائل کے استنباط میں اپنی پوری توانائی کو صرف کرنے اور ہر حدیث سے بہت سارے مسائل مستنبط کرنے کا ارادہ (عزم) فرمایا۔"

اور جناب انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں:

"إن المصنف سباق غايات وصاحب آيات فى وضع التراجم لم يسبق به احد من المتقدمين ولم يستطع أحد أن يحاكيه أحد من المتأخرين فهو الفاتح لذلك الباب وصار الخاتم وضع فى تراجمه آيات تناسبها مما يتعلق من هذا الباب ونبه على مسائل مظان الفقه فى القرآن بل أقامها منه ودل على طرق التأسيس من القرآن وبه يتضح ربط الفقه والحديث بالقرآن بعضه مع بعض وهذا من رفعة إجتهاده ودقته فى الاجتهاديات وبسطها فى التراجم قيل: إن فقه البخارى فى تراجمه ،فكان فى تراجم المصنف علوم متفرقة فى الفقه وأصوله والكلام أو مأ إليها باختصار وإيجاز."(۲)

یعنی"بیشک مصنف مقاصد میں پیش رو اور تراجم وضع کرنے میں صاحب آیات ہیں۔متقدمین میں سے اس بارے میں کسی نے پہل نہیں کی تھی اور نہ ہی متاخرین میں سے کوئی آپ سے مقابلے کی ہمت کر سکا،لہذا آپ اس باب کو کھولنے والے اور آپ ہی اس کے خاتم ہوئے۔آپ نے اپنے تراجم میں ان ابواب سے متعلق مناسب آیات بھی ذکر کی ہیں اور قرآن میں مذکور فقہی مسائل کی نشاندہی کی ہے بلکہ قرآن سے ہی ان مسائل پر دلیل قائم کی ہے اور قرآن سے احکام کے استنباط کے طریقے بیان کئے ہیں جس سے فقہ اور حدیث کا قرآن کے ساتھ اور قرآن کے بعض حصہ کا بعض کے ساتھ تعلق واضح ہوتا ہے اور یہ آپ کے اجتہاد میں رفعت اور اجتہادیات میں دقت نظر کی علامت ہے۔ان چیزوں کو آپ نے تراجم میں بسط کے ساتھ ذکر کیا ہے۔بعض اصحاب علم کا قول ہے آپ کی فقہ آپ کے تراجم میں ہے۔پس مصنف کے ان تراجم میں فقہ،اصول اور کلام کے بارے میں متفرق علوم موجود ہیں جن کی جانب بڑے اختصار وایجاز کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے۔"

تراجم کی اقسام

"الجامع الصحیح"کے تراجم کی دو قسمیں ہیں:

۱-تراجم ظاہرہ:۔۔۔۔۔۔وہ ہیں جو مضمن تراجم کے ساتھ مطابقت کے باعث ظاہراً تراجم پر دلالت

(۱)شرح تراجم الابواب (۲)فیض الباری

کرتے ہیں۔(۱)

۲-تراجم خفیہ:۔۔۔۔۔ وہ ہیں جب کہ حدیث میں احتمال پایا جاتا ہو اور ترجمہ میں اس کی تعیین کی جائے، اور اس کی مراد تخصیص عام یا تعمیم خاص یا تقیید مطلق یا شرح مشکل یا تفسیر غامض یا تاویل ظاہر یا تفصیل مجمل کے ذریعہ بیان کی جائے۔ امام بخاری اکثر ایسا اس وقت تک نہیں کرتے ہیں جب تک کہ انہیں اپنی شرط پر اس باب میں ایسی کوئی صحیح حدیث نہ ملتی ہو جس کا ظاہری معنی ترجمہ کے مقصد پر مشتمل ہو اور اس سے کوئی فقہی مسئلہ بھی مستنبط کیا جا سکتا ہو۔

ھدی الساری میں ہے:

"وقد يفعل ذلك لغرض شحذ الأذهان في إظهار مضمره واستخراج خبيئه."(۲)

تراجم ابواب کی مختلف صورتیں اور ان کی اغراض ومقاصد

۱-امام رحمہ اللہ ابواب میں کبھی مختلف فیہ اور متفق علیہ ادلہ شرعیہ کو وارد کرتے ہیں۔(۳)

۲-اگر روایات مختلفہ میں سے کوئی ان کے نزدیک راجح ہوتی ہے تو ابواب میں اس پر اعتماد کرتے ہیں اور بقیہ کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں۔(۴)

۳-اختلاف کا ذکر معلقاً کرتے ہیں لیکن اشارۃً یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ یہ باعث قدح نہیں ہے۔(۵)

۴-بظاہر مرسل کو ابواب میں اس وقت وارد کرتے ہیں جب کہ کسی حدیث کا طریق موصولاً صحت کو پہنچا ہوا ہو اور ایسا اس موصول پر اعتماد کرنے کی بناء پر کرتے ہیں۔(۶)

۵-بعض متون میں سے جو غالباً موقوف ہو اسے حذف کر دیتے ہیں۔(۷)

۶-جو حدیث آپ کی شرط پر صحیح ہو اس سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں خواہ وہ حدیث ظاہر ترجمہ کے موافق نہ بھی ہو۔(۸)

۷-بوقت دلالت، ظاہر پر ایثار الخفی آپ کی عادت ہے۔(۹)

۸-جلی کی بجائے دلالۃً ایضاح مشکل آپ کی عادت ہے۔(۱۰)

۹-جو احادیث صفات مقدسہ میں وارد ہوں تو ان تمام احادیث کو علیحدہ علیحدہ ابواب میں داخل کرتے ہیں اور قرآنی آیات سے ان کی تائید لاتے ہیں۔(۱۱)

---

(۱) ھدی الساری، ص ۱۳
(۲) نفس مصدر، ص ۱۳-۱۴
(۳) فتح الباری ۳/۲۶۲، ۲۶۳
(۴) نفس مصدر ۷/۴۷۴
(۵) نفس مصدر ۱۱/۱۰۷
(۶) نفس مصدر ۱۰/۳۱۲
(۷) نفس مصدر ۱۳/۲۰۱
(۸) نفس مصدر ۱۱/۵۴۰
(۹) نفس مصدر ۱/۱۵، ۳۸۳، ۴۰۵، ۳/۱۱۰، ۲۷۸، ۲۹۹، ۳۳۹، ۸/۵۷۲، ۶۵۴، ۱۰/۴۸، ۴۳۶، ۴۷۱، ۱۲/۳۸۰، ۱۳/۳۶۳
(۱۰) نفس مصدر ۱/۴۰۵
(۱۱) نفس مصدر ۱۳/۳۵۹

۱۰-اگر حدیث میں واقع کوئی لفظ قرآن کے کسی لفظ کے موافق ہوتو اس لفظ کی تفسیر قرآن سے اخذ کرتے ہیں۔(۱)

۱۱-کبھی ترجمۃ الباب کے تحت ایسی حدیث لاتے ہیں جو بظاہر ترجمہ سے مناسبت نہیں رکھتی، لیکن ایسا اس وقت کرتے ہیں جبکہ اس کے بعض طرق میں الفاظ ترجمۃ الباب پر دال ہوتے ہیں۔(۲)

۱۲-امام رحمہ اللہ نے بعض ابواب کو احادیث سے خالی رکھا ہے، جس کی وجوہ حسب ذیل ہیں:

ابواب کو احادیث سے خالی رکھنے کی وجوہ

(الف): یہ بیاض اس لئے رکھا ہے کہ اس میں وارد کرنے کے لئے ان کو کوئی مناسب چیز نہ ملی تھی یا اگر تھی تو ان کی کڑی شروط پر پایہ ثبوت کو نہ پہنچتی تھی۔(۳)

(ب): عمداً ایسا کیا گیا ہے کہ باب کے تحت جو کچھ ذکر کیا گیا (بس وہی بتانا مقصود تھا، لہٰذا صرف) اسی پر اکتفا کیا گیا ہے۔(۴)

(ج): بعض مرتبہ کسی حدیث کا ٹکڑا ترجمۃ الباب میں ہوتا ہے۔ یہاں امام رحمہ اللہ اشارۃً یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس باب میں گویا یہ حدیث آئی ہے لیکن ان کی شرط پر ثابت نہیں ہوئی لہٰذا اس کی تخریج نہیں کی گئی ہے، مگر ترجمۃ الباب قابل عمل ہے۔(۵)

(د): علامہ کرمانی نے بعض اہل عراق سے نقل کیا ہے کہ:

''امام رحمہ اللہ ترجمہ کے بعد کوئی حدیث عمداً نہ لکھ کر یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ ان کے نزدیک اس بارے میں کوئی چیز ثابت اور ان کی شرط پر پوری نہیں اترتی۔''(۶)

(ھ): کبھی ایسا کر کے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ اس باب میں حدیث مشہور و معلوم ہے۔(۷)

تراجم بخاری کی اغراض و مقاصد تو بہت ہیں چنانچہ صاحب ''مرعاۃ المفاتیح'' علامہ عبید اللہ رحمانی المبارکفوریؒ فرماتے ہیں:

''تراجم بخاری کے اغراض و مقاصد غور و فکر کے بعد تیس سے بھی زائد ثابت ہوئے ہیں۔''(۸)

لیکن بخوف طوالت ہم یہاں صرف مندرجہ بالا نکات کے تذکرہ پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ صاحب ''سیرۃ

---

(۱) فتح الباری: ۲/۷۳، ۳۳۳، ۳/۱۹۶، ۳۲۴، ۳۴۳، ۶/۱۳، ۱۴۶، ۲۰۴، ۳۶۶

(۲) نفس مصدر ۱۳/۲۷۸ (۳) نفس مصدر ۱/۱۴۱، ۱۶۲، ۲/۲۸۲

(۴) نفس مصدر ۱/۱۶۲، ھدی الساری، ص ۸

(۵) فتح الباری ۲/۲۸۲ (۶) نفس مصدر ۱/۱۴۱

(۷) ھدی الساری، ص ۸ (۸) حاشیہ بر سیرۃ البخاری، ص ۱۶۵

البخاری''، علامہ محمد عبدالسلام مبارکفوریؒ نے ''مقاصد تراجم کی تفصیل'' کے زیر عنوان بطور نمونہ صرف پندرہ مقاصد ہی بیان کئے ہیں۔(۱) جن میں سے بیشتر کو ہم نے اوپر نقل کرنے سے گریز کیا ہے کہ وہ پہلے سے ہی مدون ومعروف ہیں۔

اقامت تراجم میں امام رحمہ اللہ کا عمومی طریق کار

۱-امام رحمہ اللہ کبھی ترجمہ میں ایسی چیز لاتے ہیں جس سے مجملات حدیث کی تفسیر ہوسکتی ہو۔(۲)

۲-جن احکام کے بارے میں اختلاف واقع ہوتا ہے، وہاں آپ ترجمہ میں کسی چیز پر جزم اختیار نہیں کرتے بلکہ بطور احتمال وارد کرتے ہیں۔(۳)

۳-اگر کسی حکم کی دلیل محتمل ہو تو ترجمہ کو آپ جزم کے بغیر وارد کرتے ہیں۔(۴)

۴-اگر دلیل میں رفع یا وقف کا اختلاف واقع ہو تو ترجمہ بغیر جزم وارد کرتے ہیں۔(۵)

۵-کبھی امام رحمہ اللہ تراجم کو بصیغہ استفہام بھی وارد کرتے ہیں اور ایسا اس وقت کرتے ہیں جب کہ انہیں دو محتملات میں سے کسی بھی محتمل پر جزم نہیں ہوتا۔ یہاں اس استفہام کا مقصد یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ آیا یہ حکم ثابت ہے یا نہیں؟ پس اس حکم پر اثبات ونفی کے بعد اس کی جو مراد مفسر ہوتی ہے اس پر یا اس کے دونوں محتملات پر اور کبھی ان دونوں احتمالات میں سے جو اظہر ہوتا ہے اس پر ترجمہ قائم کرتے ہیں۔ اور اس سے ان کا مقصد مجالاً بقاء للنظر اور اس پر متنبہ کرنا ہوتا ہے کہ یہاں موجب توقف احتمال یا تعارض موجود ہے اور ان کے اعتقاد کے بموجب ایسا بوجہ اجمال کے ہے یا پھر مدرک استدلال میں مختلف ہے۔(۶)

۶-کبھی بعض طرق حدیث میں جو کچھ وارد ہوتا ہے اس کو ترجمہ میں ذکر کردیتے ہیں خواہ وہ لفظ بعینہ اس باب کے تحت مذکورہ صحیح احادیث میں موجود نہ ہو، اور ترجمہ میں اشارۃً بیان کی جانے والی حدیث ان کی شرط پر پوری نہ اترتی ہو۔(۷)

۷-ترجمہ سے امام بخاریؒ کا مقصد اصل الحدیث ہوتا ہے نہ خصوص السیاق کہ جس کو آں رحمہ اللہ وارد کرتے ہیں۔(۸)

---

(۱) سیرۃ البخاری، ص۱۶۵-۱۶۹ (۲) فتح الباری ۲/۲۹۱

(۳) نفس مصدر ۱/۲۰۴، ۲۸۵، ۳۳۵، ۴۸۴، ۲/۲۳، ۶۷، ۹۷، ۱۵۹، ۲۲۱، ۴۷۶، ۵۰۹، ۳/۲۲۷، ۴/۴۵۲، ۹/۶۶۸، ۱۱/۴۹

(۴) نفس مصدر ۹/۴۲۰، ۱۱/۳۵ (۵) نفس مصدر ۶/۱۸۳

(۶) نفس مصدر ۱/۴۴۳، ۲/۱۱۵، ۳/۵۰۳، ۴/۱۸۹، ۳۲۷، ۳۳۵

(۷) نفس مصدر ۱/۴۱۴، ۴۱۷، ۴۸۴، ۵۱۰، ۵۵۳، ۲/۶۶، ۱۰۲، ۱۲۳، ۱۹۸، ۲۰۷، ۴۱۲، ۴۶۴، ۴۹۵، ۳/۱۱، ۱۲۶، ۳۹۵، ۴۵۸، ۵۳۳، ۴/۲۲۶، ۳۵۴، ۵/۱۱۹، ۱۴۰، ۱۶۰، ۶/۲۱۶، ۲۶۷، ۵۴۶، ۸/۷۳۸، ۱۰/۱۳۶، ۱۱/۱۱۵، ۱۲۹، ۱۴۴، ۵۰۰، ۱۲/۲۴۳، ۱۳/۲۱۸، ۲۲۰، ۲۹۰، ۳۸۵، ۴۱۸، ۴۷۵، ۴۳۸، ۴۷۹

(۸) نفس مصدر ۱/۵۵۰، ۴/۳۷۴، ۸/۶۴۸، ۹/۶۳۴، ھدی الساری، ص ۴۱۸، ۴۲۱

۸- کبھی ترجمہ میں ایسے الفاظ پر اکتفاء کرتے ہیں جو اصلاً کسی ایسی حدیث کے الفاظ ہوتے ہیں جو ان کی شرط پر صحیح نہیں ہوتی مگر ایسے تراجم کے ساتھ کوئی اثر یا کوئی آیت وارد کرتے ہیں اور اس طرح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس باب میں کوئی بھی چیز ان کی شرط پر صحت کے درجہ کو نہیں پہنچتی ہے۔(۱)

۹- کبھی ترجمہ میں ایسی حدیث کے الفاظ لاتے ہیں جو صریحاً آپ کی شرط پر صحیح نہیں ہوتی اور باب میں اس کے معانی کو وارد کرتے ہیں، کبھی بامر ظاہر اور کبھی بامر خفی۔(۲)

۱۰- تراجم میں آثار کو حدیث الباب کی توضیح وتکمیل اور ان کے محتملات کی تعیین کے لئے استعمال کرتے ہیں۔(۳)

۱۱- جن آثار کو امام بخاریؒ تراجم میں وارد کرتے ہیں وہ ان کے اختیار کردہ مسلک پر دلالت کرتے ہیں۔(۴)

اقامت تراجم کے ضمن میں امام رحمہ اللہ کے عمومی طریق کار پر مختصراً گفتگو ہو چکی ہے، اس سلسلہ کے بعض اور نکات کو بخوف طوالت ترک کرتے ہوئے اب ہم محترم اصلاحی صاحب کے بعض شبہات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

اوپر آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ بہت سے ترجمۃ الباب کو احادیث سے خالی دیکھ کر محترم اصلاحی صاحب یہ دعوی فرماتے ہیں کہ ـــــ ''معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے ابواب کے عنوانات پہلے قائم کئے اور روایات بعد میں نقل کیں اس لئے بے شمار عنوانات ایسے رہ گئے جن کے تحت وہ کوئی روایت نہیں لا سکے'' ـــــ لیکن اس دعوی کے حق میں آں محترم کے پاس کوئی بھی دلیل موجود نہیں ہے، بلکہ یہ بات تو قرین عقل بھی نہیں ہے کیونکہ جس طرح بعض ترجمۃ الباب احادیث سے خالی ہیں اسی طرح بعض مقامات پر احادیث ترجمۃ الباب سے خالی ہیں۔ شاید اصلاحی صاحب کی ایسی احادیث پر نظر ہی نہیں پڑی ہوگی، ورنہ شاید منطقی اعتبار سے انکا دعوی موجودہ دعوی کے برعکس ہوتا۔ ایسے اوہام عموماً ان لوگوں کو لاحق ہوا کرتے ہیں جو ''الجامع الصحیح'' پر پوری طرح دسترس نہیں رکھتے ہیں اور تراجم ابواب تو ''الجامع الصحیح'' کا وہ چیستاں ہیں جن کے حل کے لئے علماء ومشائخ نے مسلسل اور مستقل تصانیف لکھنے کی ضرورت محسوس کی ہے۔ ذیل میں ہم حل تراجم پر مستقل لکھی جانے والی چند کتب کا مختصر تعارف پیش کرتے ہیں:

تراجم ابواب کے متعلق تصانیف

۱- ''المتواری علی تراجم البخاری'' لناصر الدین احمد بن المنیرؒ، خطیب اسکندریہ (۶۸۳ھ) ـــــ اس میں مصنف نے چار صد منتخب ابواب کی شرح نہایت بسط کے ساتھ کی ہے۔

۲- کتاب ''مناسبات تراجم البخاری'' قاضی القضاۃ بدر الدین ابن جماعۃؒ ـــــ یہ علامہ ابن المنیرؒ کی کتاب ''المتواری'' کا ملخص ہے۔

---

(۱) ھدی الساری، ص ۱۴ (۲) نفس مصدر، ص ۱۴

(۳) فتح الباری ۲/۱۲۵ (۴) نفس مصدر ۲/۳۸۲، ۴/۱۸۹، ۵/۱۰۸، ۹/۳۷۴، ھدی الساری، ص ۱۹

۳-کتاب ''ترجمان التراجم'' لابی عبداللہ محمد بن عمر بن رشید البستیؒ (۷۲۱ھ)____ یہ کتاب الصوم تک کے تراجم پر مشتمل ہے۔ نامکمل ہونے کے باوجود نہایت کثیر الفائدہ ہے۔

۴-''فک أغراض البخاری المبھمۃ فی الجمع بین الحدیث والترجمۃ'' لمحمد بن منصور المغربی السجلماسیؒ____ یہ کتاب یک صد منتخب تراجم کی شرح پر مشتمل ہے۔

۵-''تعلیق المصابیح علی ابواب الجامع الصحیح'' لبدر الدین الدمامینی (۸۲۸ھ)

۶-شرح لزین الدین علی بن المنیر

۷-''شرح تراجم الأبواب'' لشاہ ولی اللہ الدہلوی____ اس میں چار صد سے زائد تراجم پر مفصل بحث شامل ہے۔(۱)

ان کے علاوہ شارحین ''بخاری'' مثلاً حافظ ابن حجر عسقلانی، کرمانی، قسطلانی اور بدر الدین عینی وغیرہم نے بھی تراجم ابواب کی مشکلات کو اپنی فہم اور وسعت علم کے مطابق حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ تراجم ابواب دراصل امام بخاریؒ کے بے نظیر فتاوی ہیں جنہیں صحت اور فوائد کے پیش نظر ''الجامع الصحیح'' میں ہی داخل سمجھا جاتا ہے۔ بعض مقامات پر ترجمۃ الباب کے موجود نہ ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ امام ممدوح نے اگر کسی مسئلہ میں اپنی شرائط پر کوئی صحیح حدیث پالی تو اسے درج کتاب فرمالیا لیکن اس کے لئے کسی مناسب باب کو نہ پاکر بغیر باب ہی لکھ لیا کیونکہ حدیث تو بہر حال اپنی جگہ باعتبار صحت اول درجہ کی ہی تھی۔ اسی طرح بعض مقامات پر ترجمۃ الباب کے تحت کسی حدیث یا آیت یا صحابی کا اثر یا تابعی کا قول درج نہ کرنے سے امام بخاریؒ کا منشاً یہ ہے کہ اس باب میں کوئی روایت اس پایہ کی نہیں ہے کہ جسے ''الجامع الصحیح'' کے سخت معیار پر پوری اترتی ہوئی سمجھا جائے۔(۲) جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے____ ہوسکتا ہے کہ اس طرح امام بخاریؒ نے علماء ومحدثین کو چیلنج کیا ہو کہ ''صحیح'' کے راویوں پر اعتراض کرنے کی بجائے اس پایہ کی کوئی صحیح روایت ڈھونڈھ لائیں جو اس باب کی خانہ پری کرسکتی ہو۔ بہر حال یہ بات تو قطعی ہے کہ امام بخاریؒ نے ان مقامات پر اپنے پیش نظر اعلی مقاصد کے تحت قصداً بیاض چھوڑے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، امام محی الدین النوویؒ سے ناقل ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"لیس مقصود البخاری الاقتصار علی الأحادیث فقط بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لأبواب أرادها ولهذا المعنی أخلی کثیرا من الأبواب عن إسناد الحدیث واقتصر فیه علی قوله "فیه فلان عن النبیﷺ" أو نحو ذلك ،وقد یذکر المتن بغیر إسناد وقد یورده معلقا وإنما یفعل هذا لأنه أراد الاحتجاج للمسئلة التی ترجم لها و أشار إلی

(۱) کمافی ھدی الساری، ص ۱۴ (ملخصا)
(۲) نفس مصدر، ص ۸

الحديث لكونه معلوما،وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريبا،ويقع فی كثير من أبوابه الأحاديث الكثيرة وفی بعضها ما فيه حديث واحد وفی بعضها ما فيه آية من كتاب الله وبعضها لا شئ فيه البتة وقد ادعى بعضهم أنه صنع ذلك عمدا وغرضه أن يبين أنه لم يثبت عنده حديث بشرطه فی المعنى الذی ترجم عليه، ومن ثمه وقع من بعض من نسخ الكتاب ضم باب لم يذكر فيه حديث إلى حديث لم يذكر فيه باب ،فأشكل فهمه على الناظر فيه۔"(۱)

''بخاری کی غرض فقط احادیث بیان کرنا نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد مسائل کا احادیث سے استنباط اور ان بابوں پر جو انہوں نے قائم کئے ہیں استدلال کرنا ہے۔اسی وجہ سے بہت سے ابواب اسناد سے خالی ہیں۔ان میں صرف یہ بیان ہے کہ فلاں نے رسول اللہ ﷺ سے ایسی روایت کی اور کبھی متن بغیر اسناد کے اور کبھی معلقاً روایت کرتے ہیں کیونکہ اس سے ان کی غرض اس مسئلہ پر کہ جو باب کا مقصود ہے، دلیل قائم کرنا ہے۔بعض بابوں میں بہت سی صحیح حدیثیں ہیں ،بعضوں میں ایک ہی حدیث ،بعض میں قرآن کی آیت اور بعضوں میں کچھ بھی درج نہیں ہے۔لوگوں نے بیان کیا ہے کہ امام بخاری نے قصداً ایسا کیا ہے اور ان کی غرض یہ ہے کہ اس باب میں کوئی حدیث میری شرط پر نہیں ہے۔یہی وجہ ہے کہ بعض نسخوں میں ایک باب ہے جس میں کوئی حدیث نہیں پھر اس کے بعد ایک حدیث ہے جس کے لئے کوئی باب نہیں۔اس چیز کا سمجھنا لوگوں کے لئے بہت دشوار ہوا ہے۔''

آگے چل کر اصلاحی صاحب نے بعض تراجم ابواب میں موجود احادیث کی ترجمۃ الباب سے عدم مناسبت کا شکوہ بھی کیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ـــــ''امام صاحب نے اپنی کتاب کے لئے مواد تو جمع کر لیا تھا لیکن ان کو کتاب کی ترتیب و تنقیح کی فرصت نہیں ملی''ـــــ ورنہ ممکن تھا کہ ـــــ''وہ نا تمام ابواب کو نکال دیتے یا ابواب کو نقل کردہ روایات کے مطابق کر دیتے''ـــــ جہاں تک بعض احادیث کی ترجمۃ الباب سے عدم مناسبت کا تعلق ہے تو بلا شبہ امام بخاری رحمہ اللہ بعض مقامات پر ایسی حدیث لاتے ہیں جہاں خود ترجمۃ الباب پر دلالت نہیں کرتی اور نہ بظاہر اس کے مذکورہ الفاظ سے ترجمۃ الباب کا کوئی تعلق نظر آتا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے بہت سے طرق ہوتے ہیں جن میں سے بعض طرق کے الفاظ ترجمۃ الباب پر دلالت کرتے ہیں۔اس سے امام ممدوح کا منشأ یہ ہوتا ہے کہ اس باب کے لئے کچھ اصل ضرور موجود ہے، یہ مسئلہ بالکل بے اصل نہیں ہے۔

عنوان کے ساتھ متن کی عدم مناسبت یا جناب عبد الرشید نعمانی صاحب کے الفاظ میں بے ربطی اور سوء ترتیب کے اس شکوہ کا جواب یوں بھی دیا جا سکتا ہے کہ بے ربطی ،سوء ترتیب اور عدم مناسبت کا اعتراض تو ایک زمانہ سے مستشرقین قرآن کریم پر بھی کرتے چلے آرہے ہیں، لیکن ہر ذی عقل مستشرقین کے ان اعتراضات کے متعلق یہی

(۱) ھدی الساری، ص ۸، ماتمس الیہ حاجۃ القاری للنووی، ص ۵۱

رائے قائم کرے گا کہ یہ ان کی کم عقلی اور ناسمجھی کی دلیل ہے، درحقیقت قرآن کریم ان نقائص سے قطعی طور پر پاک ہے۔ پھر کیا وجہ ہوسکتی ہے کہ ہر سہ حضرات کے نزدیک یہ عدم مناسبت یا سوءِ ترتیب یا بے ربطی درحقیقت ان کا قصورِ فہم نہ ہو؟ ہم محترم اصلاحی صاحب کو مخلصانہ دعوت دیتے ہیں کہ وہ ''الجامع الصحیح'' میں کسی ایسے موقع کی نشاندہی فرمائیں جو ان کی سمجھ کے مطابق عدم مناسبت اور سوءِ ترتیب کی اعلیٰ ترین مثال ہو، ان شاء اللہ ہم ان کی عقل کے پھیر کو دور کرنے کی ہر ممکن کوشش کریں گے۔

کیا امام بخاریؒ ''الجامع الصحیح'' کی تکمیل نہ کر پائے تھے؟۔ بعض شبہات کا ازالہ

جہاں تک اصلاحی صاحب کا ان لوگوں کی ہمنوائی فرمانے کا تعلق ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ امام بخاریؒ کو ''الجامع الصحیح'' کی ترتیب و تنقیح کی مہلت نہیں ملی تھی یا جناب حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی صاحب کے الفاظ میں ـــ'' صحیح بخاری ایک زیرِ تصنیف کتاب تھی۔ امام بخاری اسے مکمل نہیں کر پائے تھے کہ داعیٔ اجل کو لبیک کہہ گئے اور ہمارے پاس جو ان کی کتاب پہنچی ہے وہ ایک زیرِ تصنیف کتاب کی حیثیت رکھتی ہے''ـــ تو یہ بات ہمارے نزدیک ایک بے بنیاد مفروضہ سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتی ہے۔

ان سہ حضرات (یعنی جناب عبدالرشید نعمانی، حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی اور امین احسن اصلاحی صاحبان) سے بہت قبل علامہ محمد عبدالسلام مبارکپوریؒ (۱۳۴۲ھ) بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار کر چکے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

''بعض تراجم ابواب کے تحت میں نہ کوئی حدیث ہے، نہ قرآن کی آیت نہ اثر صحابی نہ قول تابعی بلکہ بالکل بیاض ہے۔ یہ ایسا موقع ہے کہ کوئی مسئلہ پیش آیا لیکن اس کی دلیل بر وقت نہ مل سکی، صورت مسئلہ بعنوان ترجمۃ الباب لکھ لیا اس خیال سے کہ اس پر غور کریں گے اور حدیث یا آیت عقب سے استدلالاً یا تردیداً ترجمۃ الباب کے تحت میں درج کی جائے گی لیکن موت نے مہلت نہ دی۔ بعض مقام میں حدیث ہے ترجمۃ الباب ندارد، یہ اس وجہ سے کہ حدیث صحیح کا تیقن ہوگیا جس کو کتاب میں داخل کرلیا لیکن استنباط مسئلہ کی نوبت نہ آئی۔''(۱)

لیکن ہمارے نزدیک یہ سب باتیں قطعی بے اصل، بے بنیاد اور دور از کار تاویلات ہیں کیونکہ بروایت صحیح خود امام بخاریؒ سے منقول ہے کہ آں رحمہ اللہ نے ''الجامع الصحیح'' کو ''سولہ برسوں میں چھ لاکھ احادیث سے منتخب فرما کر مرتب کیا ہے۔'' امام ممدوح کا یہ قول ''الجامع الصحیح'' کے زیرِ تالیف کتاب نہ ہونے پر نص کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی تائید امام ابوجعفر العقیلیؒ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جس میں مذکور ہے کہ امام بخاریؒ نے ''صحیح البخاری'' کو تالیف کرنے کے بعد فحول محدثین اور شیوخ وقت، کہ جن کا علم و فضل تمام مسلمانوں میں مسلم تھا، مثلاً امام احمد بن حنبلؒ، علی

(۱) سیرۃ البخاری، ص ۱۶۱-۱۶۲

بن المدینیؒ اور یحیی بن معینؒ وغیرہم کے سامنے پیش کیا تھا اور ان سب شیوخ نے بالاتفاق اس کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اور اس کی صحت کی شہادت دی تھی، سوائے چار احادیث کے لیکن بقول امام عقیلیؒ وہ چار حدیثیں بھی صحیح ہیں" ــــــ چونکہ امام یحیی بن معینؒ ۲۳۳ھ میں، امام علی بن المدینیؒ ۲۳۴ھ میں اور امام احمد بن حنبلؒ ۲۴۱ھ میں وفات پا چکے تھے لہٰذا مضبوط قرائن سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امام بخاریؒ نے اپنی تصنیف (۲۳۳ھ) سے قبل ہی مکمل کر لی تھی، ورنہ امام یحیی بن معینؒ کے سامنے کیسے پیش کر سکتے تھے؟ واضح رہے کہ امام بخاریؒ کا سنہ وفات ۲۵٦ھ ہے۔

اگر اصلاحی صاحب یہاں یہ شک فرمائیں کہ امام بخاریؒ نے کتاب کا جو مواد جمع کر لیا تھا وہی ان شیوخ وقت کے سامنے پیش کیا ہوگا تو ہم پہلے ان سے اس دعوی کی دلیل طلب کریں گے جس کا پیش کرنا یقیناً محال ہے، پھر بقول فربریؒ امام بخاری سے نوے (۹۰) ہزار اشخاص نے "الجامع الصحیح" بلا واسطہ سنی ہے" ــــــ تو ہم پوچھتے ہیں کہ آخر اس انبوہ کثیر نے امام بخاریؒ سے کیا اس ادھوری اور زیر تصنیف کتاب کا ہی سماع کیا تھا؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو ہم مزید یہ پوچھیں گے کہ آخر کیا وجہ ہے کہ ان نوے ہزار افراد میں سے کسی فرد واحد سے بھی اس کتاب کا زیر تصنیف یا نامکمل ہونا منقول نہیں ہے؟

اب ہم جناب اصلاحی صاحب کے آخری قول کا جائزہ لیں گے جس میں آں محترم فرماتے ہیں کہ ــــــ "اگر ان کو نظر ثانی کی مہلت مل جاتی تو ممکن ہے وہ نا تمام ابواب کو نکال دیتے یا ابواب کو نقل کردہ روایات کے مطابق کر دیتے یا بعض مکررات نکال دیتے۔"

ــــــ ہم یہاں امام بخاریؒ کا وہ قول پیش کرتے ہیں جس میں بصراحت مروی ہے کہ آں رحمہ اللہ نے "الجامع الصحیح" کو تین بار تألیف فرمایا تھا۔ ظاہر ہے کہ پہلی بار ہی کتاب ترتیب کے مراحل سے گزر چکی ہوگی، دوسری اور تیسری بار امام ممدوح نے محض اس کی تہذیب و تنقیح ہی فرمائی ہوگی۔ امام ممدوح رحمہ اللہ کے اس قول سے جناب اصلاحی صاحب کے اس شبہ کہ امام صاحب کو ترتیب و تنقیح یا نظر ثانی کی مہلت نہیں مل سکی ــــــ کا از خود اور بطریق احسن ازالہ ہو جاتا ہے۔ چونکہ امام ممدوح نے پہلی بار ترتیب کے بعد "الجامع الصحیح" پر مزید دو بار نظر ثانی اور تنقیح فرمائی تھی لیکن اس کے باوجود اس میں سے نہ تمام ابواب یا بقول اصلاحی صاحب عدم مناسبت والی آحادیث کو خارج کیا اور نہ ہی ابواب کو نقل کردہ روایات کے مطابق کرنے یا بعض مکررات کو حذف کرنے کی سعی فرمائی، پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام ممدوح نے ان تمام چیزوں کو بعض مقاصد جلیلہ کے پیش نظر قصداً ہی یوں قائم رکھا ہے، واللہ اعلم۔

مکررات بخاری

اگر "صحیح البخاری" کو بغور دیکھا جائے تو علم ہوگا کہ امام رحمہ اللہ نے اس کی بنیاد فقہی ابواب پر رکھی

ہے، چنانچہ استنباط مسائل اور دوسرے فوائد حدیثیہ کے حصول کے لئے مختلف ابواب میں احادیث کی تقطیع کی گئی ہے اور ایک ہی حدیث کو متعدد تراجم کے تحت مکرر درج کیا گیا ہے۔حتی کہ ایک ہی حدیث کو دس سے بھی زیادہ بار لانا پڑا ہے، مثال کے طور پر حضرت عائشہؓ کی بریرہ والی حدیث بیس سے بھی زیادہ بار آئی ہے، لیکن اس تکرار کی نوعیت یہ ہے کہ کوئی بھی حدیث بعینہ پہلی سند ومتن کے ساتھ مکرر نہیں ہوتی بلکہ ہر حدیث کی اسناد یا متن میں کچھ نہ کچھ تغایر پایا جاتا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

''تقرر أن البخاری لا یعید الحدیث إلا لفائدة تارة فی المتن وتارة تکون فی السند وتارة تکون فیهما۔"(۱)

اور اس اعتبار سے محدثین کے عرف میں وہ ایک نہیں بلکہ متعدد احادیث شمار ہوتی ہیں۔امام رحمہ اللہ کا عمومی طریق کار یہ ہے کہ اگر مخرج حدیث تنگ ہو جائے اور اسناد ومتن میں تغایر ممکن نہ ہو تو اس حدیث کو معلقاً اور مختصراً بیان کرتے ہیں تا کہ تکرار سے اجتناب ہو سکے، چنانچہ ''الجامع الصحیح'' کے بعض نسخوں میں ''کتاب الحج'' کے باب ''تعجیل الوقوف'' میں امام رحمہ اللہ کا یہ قول مذکور ہے:

"قال ابو عبدالله یزاد فی هذا الباب حدیث مالك عن ابن شهاب ولکنی لا أرید أن أدخل فیه معادا۔"(۲)

یعنی ''ابوعبداللہ (امام بخاریؒ) نے کہا کہ اس باب میں مالک عن ابن شہاب کی روایت بھی آئی ہے لیکن میں بوجہ تکرار دوبارہ اسکے تذکرہ سے گریزاں ہوں۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اس قول سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وهو یقتضی أنه لا یتعمد أن یخرج فی کتابه حدیثا معادا بجمیع إسناده ومتنه وإن کان قد وقع له من ذلك شئ فعن غیر قصد وهو قلیل جدا۔"(۳)

یعنی ''اس قول کا مقتضی یہ ہے کہ امام بخاری اپنی ''صحیح'' میں کوئی بھی حدیث بجمیع اسناد ومتن تکرار کے ساتھ عمداً نہیں لائے ہیں۔اگر کوئی حدیث مکرر پائی گئی ہے تو وہ بلا قصد ہے اور شاذ ونادر ہی ہے۔''

اسی طرح بعض اور مقامات پر لکھتے ہیں:

''البخاری لایعید الحدیث الواحد موضعین علی صورة واحدة (بل یتصرف فیه بالاختصارونحوه)...... فلایوجد فی کتابه حدیث علی صورة واحدة فی موضعین فصاعدا إلا نادرا۔واطرد له هذا الصنیع إلا فی مواضع یسیرة إما ذهولا وإما لضیق المخرج."(۴)

(۱) فتح الباری ۱/۸۲-۸۴، ۴/۸۴، ۴۱۹ (۲) ھدی الساری، ص ۱۵
(۳) نفس مصدر، ص ۱۶ (۴) فتح الباری ۱/۸۲، ۸۴، ۴/۸۴، ۴۱۹، ۶/۱۲۲، ۱۰/۵۳، ۱۱/۵۹، ۶۹، ھدی الساری، ص ۱۵

تکرار حدیث میں امام بخاریؒ کی عادت

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے مختلف مقامات پر تکرار حدیث کے ضمن میں امام رحمہ اللہ کی عادت یوں بیان کی ہے:

۱- امام رحمہ اللہ کسی ترجمہ اور اس کی حدیث کی تکرار ایک ساتھ نہیں کرتے۔(۱)

۲- کسی ترجمہ کے الفاظ کو دوسرے ترجمہ کے عقب میں مکرر لانا امام رحمہ اللہ کی عادت نہیں ہے۔(۲)

۳- کبھی تکثیر اسناد کی غرض سے ایک ہی متن کو مغایرت طرق کے ساتھ مکرر لاتے ہیں۔(۳)

۴- اگر کسی حدیث کے متن سے دو یا دو سے زیادہ احکام نکلتے ہوں تو کبھی وہ ان کو بھی مکرر لے آتے ہیں۔(۴)

۵- اگر کسی حدیث کے متعدد طرق ہوں تو عام طور پر امام رحمہ اللہ ان سب کو ایک ہی باب میں جمع نہیں کر دیتے بلکہ ہر طریق کو اس سے متعلق ایک علیحدہ ترجمہ کے تحت بیان کرنا آپ کی عادت ہے۔(۵)

۶- جن رواۃ سے کوئی حدیث مروی ہوتی ہے ان کے سماع کے بیان کے لئے امام رحمہ اللہ کبھی ایک دوسری حدیث بھی لے آتے ہیں خواہ اس حدیث کا تعلق اس باب سے نہ ہو۔(۶)

۷- کبھی آں رحمہ اللہ کسی حدیث کو ایک مقام پر بیان کرتے ہیں پھر اسی حدیث کو اس کے دوسرے موزوں مقام پر بھی عاریاً من الزیادۃ بیان کرتے ہیں اور کبھی دوسرے مقام پر فقط اس کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔(۷)

۸- اگر کسی حدیث کو متعدد راویوں سے روایت کرتے ہیں تو اس کے الفاظ ان میں سے آخر الذکر راوی کے ہوتے ہیں۔(۸)

تکرار حدیث کی چند مثالیں

ذیل میں تکرار احادیث کی تین مثالیں پیش خدمت ہیں:

(الف) پہلی مثال: امام بخاریؒ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک حدیث: "من حلف علی یمین یقطع بها ما ل امرئٍ مسلم الخ ." (یعنی جو شخص قسم اٹھا کر کسی مسلمان کا مال ہڑپ کر لے) کو اپنی ''صحیح'' میں تیرہ مقامات پر لائے ہیں اور ان سے جو احکام اخذ کئے ہیں وہ لائق ملاحظہ ہیں:

۱- باب یحلف المدعی علیه وعلق فیها جملة منه یعنی وقال النبی ﷺ شاهداك أو یمینه ـــ حدثنا موسی بن إسماعیل حدثنا عبد الواحد عن الأعمش عن شقیق عن عبدالله بن مسعود عن النبی ﷺ .

---

(۱) فتح الباری ۱/ ۴۹۵
(۲) نفس مصدر ۱/ ۵۵۵
(۳) نفس مصدر ۱/ ۸۲، ھدی الساری، ص ۱۵
(۴) فتح الباری ۱۱/ ۵۷۵، ھدی الساری، ص ۱۵
(۵) فتح الباری ۸/ ۴۳۸
(۶) فتح الباری ۱/ ۵۸۸، ھدی الساری، ص ۱۲
(۷) فتح الباری ۸/ ۵۷۲
(۸) نفس مصدر ۱/ ۴۳۶، ۴، ۲۷

۲-وفيها أيضا باب قول الله ﴿إن الذين يشترون ......﴾ الآية ـــــ حدثنا بشر بن خالد ثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن سليمان الأعمش .

۳-وأخرجه فى كتاب التفسير تحت الآية ﴿ إن الذين يشترون......﴾ الآية ـــــ حدثنا حجاج بن منهال ثنا أبو عوانة عن الأعمش .

۴-وفيه أيضا تحت الآية المذكورة ـــــ حدثنا موسى بن إسماعيل ثنا أبو عوانة .

۵-وأخرجه فى الأحكام باب الحكم فى البر حدثنا إسحاق بن نصر ثنا عبد الرزاق مختصرا بلفظ جديد .

۶-وأبواب الترب باب الخصومة فى البئر وإسناده حدثنا عبدان عن ابى حمزة عن الأعمش .

۷-و فى الرهن: باب إذا اختلف الراهن والمرتهن: عن قتيبة بن سعيد حدثنا جرير الخ (موقوفاً).

۸-وفى الشهادات باب اليمين على المدعى عليه: رواه معلقا ما يناسب الترجمة.

۹-وفى الشهادات باب سؤال الحاكم المدعى: أخرجه بنفس الطريق فى باب كلام الخصوم ونفس اللفظ أيضا .

۱۰- وفى الباب السابق وروى الحديث بسنده حدثنا عثمان بن أبى شيبة هكذا بدون التصريح بالرفع.

۱۱-وفى الخصومات باب كلام الخصوم : حدثنا محمد أخبرنا معاوية عن الأعمش مطولا.

۱۲-وفى الأيمان والنذور باب عهدالله وقال محمد بن بشار ثنا ابن عدى عن سليمان مختصراً .

۱۳- وأخرجه فىَ آخر جامعه باب وجوه يومئذ ناضرة حدثنا الحميدى .

قارئین کرام نے ملاحظہ فرمایا کہ ان تیرہ مقامات میں سے صرف دوجگہوں پر (یعنی ۷اور۹) میں بعینہ سنداً ومتناً تکرار پائی جاتی ہے لیکن ان تمام مقامات پر مختلف احکام ومسائل مستنبط نظر آتے ہیں۔

(ب) دوسری مثال: حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث: "إن رسول اللهﷺ خرج ومعه بلال فظن أنه لم يسمع فوعظهن وأمرهن بالصدقة فجعلت المرأة تلقى القرط والخاتم وبلال يأخذ فى طرف ثوبه." (یعنی: رسول اللہﷺ نماز عید کے لئے نکلے۔ آپؐ کے ساتھ حضرت بلال تھے۔ آپؐ کو گمان ہوا کہ عورتوں نے آپ کا وعظ نہیں سنا ہے (لہذا آپ عورتوں کے پاس تشریف لائے) پس ان کو وعظ فرمایا اور

ان کو صدقہ کا حکم دیا پس عورتیں اپنی بالیاں اور انگوٹھیاں دینے لگیں۔ حضرت بلال انہیں اپنے کپڑے کے پلو میں لینے لگے) کو امام بخاریؒ اپنی ''صحیح'' کے مندرجہ ذیل ابواب میں لا کر اس سے مختلف مسائل ثابت کرتے ہیں:

۱- باب الخطبة بعد العيد: امام رحمہ اللہ نے اس باب کے تحت یہ ثابت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے خلفاء نماز عید کے بعد خطبہ دیا کرتے تھے۔

۲- وباب العلم بالمصلى: اس باب کے تحت یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مصلی کے پہچان کے لئے دیوار بنانا یا کسی پتھر وغیرہ کا نصب کرنا جائز ہے۔

۳- وباب الصلوة قبل العيد وبعدها: اس باب کے تحت یہ ثابت کیا گیا ہے کہ نماز عید سے قبل یا اسکے بعد کوئی نفلی نماز پڑھنا مسنون نہیں ہے۔

۴- وباب وضوء الصبيان ومتى يجب عليهم الغسل والطهر وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز وصفوفهم: اس باب کے تحت امام رحمہ اللہ نے حضرت ابن عباسؓ کی دو حدیثوں سے بچوں کے وضوء ان پر عمل اور پاکیزگی کے وجوب کی عمر نیز جماعت، عیدین اور جنائز میں ان کی حاضری اور ان کی صفوف وغیرہ کا ثبوت مہیا کیا ہے۔

۵- وباب خروج الصبيان إلى المصلى: اس باب کے تحت بچوں کے عیدگاہ جانے کا ثبوت مہیا کیا ہے۔

۶- و باب والذين لم يبلغوا الحلم: اس باب کے تحت بچوں کے عیدگاہ اور مساجد جانے اور بڑے لوگوں کے ساتھ نماز میں شریک ہونے کو ثابت کیا ہے۔

۷- و باب موعظة الإمام النساء يوم العيد: اس باب کے تحت امام کا عید کے دن عورتوں کو نصیحت فرمانا بیان کیا گیا ہے۔

۸- و باب التحريض على الصدقة والشفاعة فيها : اس باب کے تحت عورتوں کو صدقہ کی رغبت دلانے اور اس بارے میں سفارش کرنے کا ثبوت مہیا کیا گیا ہے۔

۹- و باب العرض فى الزكوة : اس باب کے تحت زکاۃ میں نقدی کے علاوہ زیورات وغیرہ دینے کا ثبوت مہیا کیا گیا ہے۔

۱۰- وباب القلائد والسخاب للنساء: اس باب کے تحت عورتوں کے لئے گلوبند اور ہار پہننے کا جواز بیان کیا گیا ہے۔

۱۱- وباب القرط للنساء: اس باب کے تحت عورتوں کے لئے بالیوں کے استعمال کا جواز بیان کیا گیا ہے۔

۱۲- وباب الخاتم للنساء: اس باب کے تحت عورتوں کے لئے انگوٹھیوں کے استعمال کا جواز بیان

کیا گیا ہے۔

۱۳-وباب عظة الإمام النساء وتعليمهن: اس باب کے تحت امام کا عورتوں کو وعظ ونصیحت کرنا اور انہیں تعلیم دینا ثابت کیا گیا ہے۔

(ج) تیسری مثال: حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی ایک طویل حدیث میں مروی ہے: "كان رسول اللهﷺ يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي ...... لكن البائس سعد بن خولة يرثي له رسول اللهﷺ إن مات بمكة." امام رحمہ اللہ نے اپنی ''صحیح'' میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی وفات پر رسول اللہ ﷺ کے اظہار افسوس فرمانے سے متعلق اس حدیث سے جو مسائل ثابت کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱-باب قول المريض إني وجع أو وار أساه أو اشتد بي الوجع : اس باب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مریض اپنی تکلیف کا اظہار کرسکتا ہے۔

۲-وباب ميراث البنات: اس باب میں بیٹیوں کے لئے بھی میراث میں حصہ ثابت کیا گیا ہے۔

۳-وباب أن يترك ورثته أغنياء خيرمن أن يتكففوا الناس : اس باب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اگر والدین اپنے ورثاء کو اپنے پیچھے مالدار چھوڑیں گے اور وہ لوگوں کے محتاج نہ ہوں گے تو یہ بھی صدقہ ہے۔

۴-وباب ما جاء أن الاعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوىٰ، وقال الله تعالى: "قل كل يعمل على شاكلته" على نيته ونفقة الرجل على أهله يحتسبها صدقة : اس باب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شوہر اپنے بیوی بچوں کو اپنے رزق حلال سے ایک لقمہ بھی ثواب کی نیت سے کھلاتا ہے تو یہ بھی صدقہ ہے اور اس کا اسے اجر ملے گا۔

۵-وباب فضل النفقة على الأهل : اس باب میں اہل وعیال پر خرچ کرنے کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔

۶- وباب الدعاء برفع الوباء والوجع : اس باب میں مریض کے لئے دعاء کا ثبوت بیان ہوا ہے۔

۷-وباب وضع اليد على المريض : اس باب میں مریض پر شفقت کے ساتھ ہاتھ رکھ کر دعا کرنے کا ثبوت فراہم کیا گیا ہے۔

۸-وباب رثاء النبيﷺ سعد بن خولة : اس باب میں حضرت سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کی وفات پر اظہار افسوس بیان کیا گیا ہے۔

ان چند مثالوں سے امام رحمہ اللہ کے پیش نظر تکرار احادیث کے اعلیٰ فقہی اور اجتہادی فوائد ومقاصد کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان تکرار کا فائدہ صرف استنباط تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ اس سے اسناد اور طرق حدیث کا احصاء ہوا اور اختلاف متون بھی واضح ہوئے۔ ''صحیح البخاری'' کی یہ ایک ایسی خوبی ہے جس میں حدیث کی

کوئی دوسری کتاب اس کی سہیم اور حصہ دار نہیں ہے۔

مکررات کے بعض دیگر فوائد

علامہ ابوالفضل محمد بن طاہر المقدسیؒ نے ''بخاری'' کی مکررات پر اعتراضات کے جوابات اور ان کے فوائد کے بیان میں ''جواب المتعنت'' کے نام سے ایک مستقل رسالہ ہی تصنیف فرمایا ہے۔حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ''ھدی الساری'' میں اس کی کچھ مفید ابحاث نقل کی ہیں جن کا خلاصہ یہاں ذیل میں پیش کیا جاتا ہے تا کہ اس بارے میں عام طور پر لوگوں کو جو غلط فہمی لاحق ہو جایا کرتی ہے وہ دور ہو سکے:

۱-امام بخاریؒ پہلے کسی حدیث کو ایک صحابی سے نقل کرتے ہیں، پھر دوسری جگہ دوسرے صحابی سے اور تیسری جگہ تیسرے صحابی سے نقل کرتے ہیں جس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ حدیث حد غرابت سے نکل کر شہرت یا تواتر معنوی کے درجہ تک پہنچ جائے۔اسی طرح امام ممدوح دوسرے اور تیسرے طبقات کے رواۃ کے ساتھ بھی کرتے ہیں حتی کہ اس سلسلہ کو اپنے شیوخ تک لیجاتے ہیں۔اس تکرار میں مسائل فقیہہ کے استنباط کے علاوہ اور بھی بہت سے فوائد ہیں۔

۲-امام بخاریؒ نے اس تکرار کی بنا پر بہت سی ایسی حدیثوں کی تصحیح فرمائی ہے جو معانی متغایرہ اور مفاہیم متفرقہ عدیدہ کی حامل تھیں، پھر ان کو ہر باب میں جدا جدا طریق کے ساتھ وارد کر کے جداگانہ مسائل کا استنباط کیا ہے۔

۳-بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی حدیث کو ایک راوی مکمل طور پر روایت کرتا ہے اور دوسرا مختصراً۔امام بخاریؒ کے پیش نظر اس حدیث کو جس سلسلہ سے جس طرح وارد ہوئی ہے مکرر لا کر ناقلین حدیث کی جانب سے اس شبہ کا ازالہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہی راوی کبھی تو مختصر روایت کرتا ہے کبھی مکمل، حالانکہ اس تکمیل و اختصار روایت میں اس کو دخل نہیں ہوتا بلکہ صحابی یا تابعی نے اپنے بعض تلامذہ سے اس حدیث کو مکمل اور بعض سے مختصراً بیان کیا ہوا ہوتا ہے۔

۴-بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ صحابہ ایک ہی واقعہ یا حدیث کو روایت بالمعنی کے قاعدہ پر مختلف الفاظ میں روایت کرتے ہیں جن سے مختلف مفہوم و معانی پیدا ہوتے ہیں۔امام بخاریؒ ان سب الفاظ کو جداگانہ ابواب میں مختلف اسناد کے ساتھ ذکر کرتے اور اس سے فوائد اخذ کرتے ہیں۔

۵-بعض اوقات کسی حدیث کے ارسال و اتصال کے بارے میں اختلاف ہوتا ہے۔امام بخاریؒ کے نزدیک اگر چہ اتصال راجح ہے، لیکن دونوں سلسلۂ اسناد کو بیان کر کے اس بات کا تنبیہاً اشارہ فرماتے ہیں کہ یہاں ارسال مضر نہیں ہے۔

۶-بعض اوقات کسی حدیث کے مرفوع و موقوف ہونے میں اختلاف ہوتا ہے۔امام بخاری کے نزدیک اگر چہ مرفوع ہونا راجح ہے لیکن دونوں سلسلۂ اسناد کو بیان کر کے متنبہ کر دیتے ہیں کہ اس موقوف کو روایت کرنے سے رفع میں کسی قسم کا نقصان نہیں ہے۔

۷-بعض اوقات کسی حدیث کے سلسلہ اسناد میں کسی نیچے کے راوی نے کسی شیخ کا اضافہ کر دیا، دوسرے راوی نے اس کو حذف کر کے روایت کیا۔ امام بخاریؒ ان دونوں سلاسل اسناد کو ذکر کر کے بتاتے ہیں کہ فلاں راوی نے اپنے شیخ سے حدیث سنی اور اس کے بعد شیخ الشیخ سے بھی سنی، لہٰذا ان دونوں راویوں کا قول صحیح ہے۔ جس نے شیخ کا اضافہ کیا ہے وہ پہلے سماع کے اعتبار سے ہے پھر جس نے حذف کر دیا وہ دوبارہ شیخ الشیخ سے سماع کے اعتبار سے ہے۔

۸-امام بخاریؒ کبھی معنعن کو اتصال ثابت کرنے کیلئے دوسرے طریق سے سماع کی صراحت کے ساتھ بھی مکرر لاتے ہیں۔(۱)

اس بارے میں امام نوویؒ نے بھی ''أسرار التکرار'' کے عنوان سے لائق مراجعت بحث (۲) درج فرمائی ہے جسے ہم بخوف طوالت ترک کرتے ہیں۔

جناب امین احسن اصلاحی صاحب کے مذکورۃ الصدر قول سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آنجناب بھی ''الجامع الصحیح'' میں موجود مکررات کو کتاب کا قابل حذف نقص تصور کرتے ہیں لیکن حق یہ ہے کہ جب مکررات کے اس قدر عظیم فوائد امام ممدوح کے پیش نظر رہے ہوں تو آں رحمہ اللہ سے ان کو کتاب سے نکال دینے کی توقع وہی شخص کر سکتا ہے جو ''صحیح البخاری'' کے اسرار و رموز، فوائد و محاسن اور جلالت و عظمت سے قطعاً بے بہرہ ہو۔

جناب اصلاحی صاحب کے مذکورہ اقتباس پر اس تبصرہ کے بعد یہ واضح کرنا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ جناب عبد الرشید نعمانی صاحب نے ابو الولید الباجی المالکی (۴۷۴ھ) کا جو قول نقل کیا ہے وہ ''مقدمۃ أسماء رجال البخاری'' کے حوالہ سے ''ہدی الساری'' میں بایں الفاظ موجود ہے:

"فرأيت فيه أشياء لم تتم وأشياء مبيضة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا الخ"(۳)

یعنی ''پس میں نے اس میں بعض چیزیں ناتمام اور بعض چیزیں بحالت بیاض دیکھیں جن میں کچھ تراجم تھے کہ ان کے بعد کچھ ثبت نہ تھا الخ۔''

جناب عبد الرشید نعمانی صاحب نے یہاں ''بعض چیزوں کی تبییض ہو چکی تھی'' لکھ کر یہ تأثر دینے کی کوشش کی ہے کہ گویا امام بخاریؒ کے اصل نسخہ میں تخذیف و تحریف ہوگئی تھی حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان ناسخین کے نسخ میں نہ تو تبییض ہوئی تھی اور نہ تخذیف و تحریف بلکہ ان فوات کا اصل سبب عدم سماع تھا اور یہ حصہ ان کو اجازہ سے حاصل تھا۔ جن محققین کو ان تمام نسخوں کو بغور دیکھنے اور پرکھنے کا موقع ملا ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ اصل نسخوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے اور ترقیم احادیث کے اعتبار سے تمام نسخے برابر ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

(۱) ھدی الساری، ص ۱۵-۱۶ (ملخصا) (۲) ما تمس الیہ حاجۃ القاری، ص ۵۱

(۳) ھدی الساری، ص ۸

"وغايته أن الكتاب جميعه عن الفربری بسماع وعند هذين بعضه بسماع وبعضه بإجازة والعدة عند الجميع فی أصل التصنيف سواء فلا اعتراض علی ابن الصلاح فيما أطلقه ."(۱)

یعنی ''غرض یہ ہے کہ یہ تمام کتاب فربریؒ کے سماع سے منقول ہے اوران دونوں (یعنی حماد بن شاکرؒ اور ابراہیم النسفیؒ) کے نزدیک اس کا کچھ حصہ سماع سے اور کچھ اجازہ سے مروی ہے اور اصل تصنیف میں تمام کے نزدیک مرویات کی مجموعی تعداد برابر ہے۔لہذا اس بارے میں حافظ ابن الصلاح پر کوئی اعتراض نہیں کہ جس کا انہوں نے اطلاق کیا ہے۔''

حافظ رحمہ اللہ کی اس پر حقیقت وضاحت سے ابوالولید الباجیؒ کے ساتھ حافظ زین الدین عراقیؒ کے اس کلام سے پیدا ہونے والے وہم کا بھی ازالہ ہوجاتا ہے جو آں رحمہ اللہ نے حافظ ابن الصلاح کے قول پر تعاقب کرتے ہوئے یوں لکھا تھا:

"المراد بهذالعدد(۷۵۷۳)رواية محمد بن يوسف الفربری فأما رواية حماد بن شاكر فهی دونها بمائتی حديث وأنقص الروايات رواية إبراهيم بن معقل فإنها تنقص عن رواية الفربری ثلاث مائة حديث."(۲)

یعنی ''اس عدد(۷۵۷۳)سے مراد محمد بن یوسف الفربری کی روایت میں(مسند احادیث کی مجموعی تعداد ہے)لیکن حماد بن شاکر کی روایت میں دوصد احادیث کم ہیں اور جس روایت میں سب سے کم احادیث ہیں وہ ابراہیم بن معقل کی روایت ہے۔پس اس میں فربری کی روایت کے مقابلہ میں تین صد احادیث کم ہیں''

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ ابوالولید الباجی نے ابواسحاق المستملی ،ابومحمد السرخسی ،ابوالہیثم الکشمہینی اور ابو زید المروزی کی روایتوں میں باہم تقدیم وتاخیر کے اختلاف کا جو سبب بیان کیا ہے وہ بھی ہرگز قابل قبول نہیں ہے۔یہ محض ان کا خیال (بلکہ وہم) تھا جس کا درست ہونا ہرگز ضروری نہیں ہے، پھر وہ اپنے اس فاسد خیال کو تقویت دینے والی کوئی لائق احتجاج دلیل بھی پیش نہیں کرسکے ہیں۔

میں پوچھتا ہوں کہ جب ''الموطأ'' (امام مالک) کے مختلف نسخوں میں تقدیم وتاخیر یا کمی وبیشی کے اختلاف پائے جانے کا سبب یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ ایک ہزار سے زائد تلامذہ سے مروی ہے جیسا کہ حافظ صلاح الدین العلائی اور علامہ جلال الدین السیوطی رحمہما اللہ کے علاوہ خود جناب اصلاحی صاحب کے اس قول سے واضح ہے:

''امام مالکؒ سے ایک ہزار سے زائد تلامذہ نے یہ کتاب روایت کی ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس کے نسخوں میں

---

(۱)النکت ۱/۲۹۴ (۲)فتح المغيث للعراقی ص ۱۶،التقييد والايضاح ص ۱۵،تدريب الراوی ۱/۱۰۳

اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔"(۱)

ـــــ تو آخر کیا وجہ ہے کہ یہی سبب "صحیح البخاری" میں اختلاف کے لئے تسلیم نہیں کیا جاتا؟ حالانکہ "صحیح البخاری" کو امام رحمہ اللہ سے سننے والے تلامذہ کی تعداد "الموطأ" کے سننے والے تلامذہ کی تعداد سے نوے گنا زیادہ (یعنی نوے ہزار تھی)۔ یہاں معیار کا بدل جانا کم از کم راقم کی سمجھ سے تو بالاتر ہے۔

پس ابوالولید الباجی، جناب عبدالرشید نعمانی اور جناب حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی وغیرہم نے جو یہ بیان کیا ہے کہ اصل کتاب میں بہت سی احادیث حاشیہ پر اور کچھ علیحدہ پرچوں پر لکھی ہوئی تھیں، امام صاحب کے شاگردوں اور ناسخین نے حسن عقیدت کے تحت جو بھی چیز اپنے استاد کے ہاتھ کی لکھی ہوئی پائی اسے اپنے اپنے اندازہ کے مطابق جہاں مناسب سمجھا داخل کتاب کر دیا ـــــ سراسر بے اصل اور بے بنیاد بات ہے۔ اس کے قائلین کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں ہے۔ اس قسم کے لایعنی اعتراضات کو اٹھا کر صرف جاہل عوام کو تو گمراہ کیا جا سکتا ہے لیکن بیدار مغز اور ذی شعور طبقہ میں "الجامع الصحیح" کے اعلیٰ وارفع مقام کو گرانے کی ایسی کوئی بھی کوشش کبھی بارآور نہیں ہو سکتی۔

کیا یہ مقام حیرت وصد افسوس نہیں کہ جو کتاب امام ممدوح کی پوری زندگی کا حاصل ہو اور جسے سلف سے خلف تک تلقی بالقبول کا درجہ حاصل رہا ہو وہ اس پندرہویں صدی کے چند تنگ نظر مولوی حضرات کے ہاتھوں ناقص، مشکوک، مشتبہ، بے ربط، الحاقی اور لائق تنقید قرار پائے اور وہ بھی کسی قوی دلیل کی بنیاد پر نہیں بلکہ محض شکوک وشبہات اور توہم پرستی کی بنا پر، فانا للہ وانا الیہ راجعون۔

قارئین کرام نے ملاحظہ فرمایا ہوگا کہ اوپر امام بخاریؒ اور ان کی مایہ ناز تالیف "**الجامع الصحیح**" کے خلاف کافی کچھ شکوک وشبہات کی فضا قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اگرچہ بفضلہ تعالیٰ ہم نے حقائق پر سے ان شبہات کی دھول جھاڑ دی ہے، لیکن پھر بھی قارئین گرامی کے فائدہ کے پیش نظر امام رحمہ اللہ اور ان کی "الجامع الصحیح" کی عظمت شان نیز اس سے متعلق بعض دوسرے ضروری مباحث پر بھی اگلے چند صفحات میں روشنی ڈالتے ہیں۔

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث، ص ۱۴۸، تدریب الراوی ۱/۱۰۹-۱۱۰

امام بخاریؒ اور ان کی ''الجامع الصحیح'' کا مختصر تعارف

ولادت، وفات اور خاندانی کوائف

شیخ الاسلام، فقیہ الامت، آیۃ من آیات اللہ، سرتاج المحد ثین، امام الحفاظ ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن المغیرہ بن بردزبہ الجعفی مولاہم البخاری ۱۳/ شوال ۱۹۴ھ میں بعد نماز جمعہ بخارا میں پیدا ہوئے اور ۳۰/ رمضان المبارک ۲۵۶ھ کو بوقت نماز عشاء (شب عید الفطر) بعمر باسٹھ سال بمقام خرتنگ (سمرقند) وفات پائی۔(۱)

آپ کے والد اسماعیل بن ابراہیم اپنے وقت کے ایک ممتاز محدث اور صاحب اسناد تھے۔ ان کو عبداللہ بن مبارکؒ کی صحبت اور امام مالکؒ، حماد بن زید اور ابومعاویہؒ وغیرہم سے سماع وروایت کا شرف حاصل تھا۔ امام ابن حبانؒ ان کے متعلق اپنی کتاب ''الثقات'' کے طبقہ رابعہ میں لکھتے ہیں:

"إسماعيل بن إبراهيم والد البخاری يروی عں حماد بن زيد ومالك وروی عنه العراقيون۔"(۲)

امام بخاریؒ نے بھی ''التاریخ الکبیر'' میں ان کا ذکر کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة سمع من مالك وحماد بن زيد وصافح ابن المبارك."(۳)

آپ کے مشہور تلامذہ میں اہل عراق، احمد بن حفص، نصر بن الحسین اور یحییٰ بن جعفر البیکندی وغیرہم کا شمار ہوتا ہے۔(۴)

مختصر یہ کہ امام بخاریؒ ایک معروف علمی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ علامہ قسطلانی آپ کی اسی خاندانی بزرگی کا تذکرہ کرتے ہوئے اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"فقد ربی فی حجر العلم حتی ربیٰ وارتضع ثدی الفضل فكان فطامه علی هذا اللباء."

---

(۱) تہذیب الأسماء ۱/ ۱ص ۶۸، وفیات الأعیان ۴/ ۱۹۰، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری للنوی ص ۲۳، تاریخ بغداد ۲/ ۶، ۳۴، تاریخ ابن عساکر ۱۶/ ۲/ ۴۷، طبقات الحنابلہ ۱/ ۲۷۸، الأنساب ۵/ ۷۹، تہذیب الکمال ۳/ ۱۱۶۹-۱۱۷۲، سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۴۶۶-۴۶۹، التقیید والإیضاح، ص ۳۸۷، فتح المغیث للعراقی ص ۴۵۹-۴۶۰، فتح المغیث للسخاوی ۴/ ۳۴۴، مقدمہ ابن الصلاح، ص ۳۸۷، ھدی الساری ص ۴۹۵، مقدمۃ الکامل ص ۲۱۱، تغلیق التعلیق ۵/ ۳۸۵، ۴۴۰-۴۴۱، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی ص ۵۸

(۲، ۳) ھدی الساری ص ۴۷۷ (۴) تہذیب التہذیب ۱/ ۲۷۴

یعنی ''پس آپ نے علم کی آغوش میں پرورش پائی حتی کہ آپ کی رضاعت اور ابتدائی پرورش بھی علم وفضل کے دودھ سے ہوئی پھر آپ کے دودھ چھڑانے کا زمانہ بھی علم وفضل کے بچھونے پر ہی گزرا۔''

حفظ حدیث کا شوق، علمی اسفار، اساتذۂ کرام اور ان کے مراتب

آپؒ دس سال کی عمر میں حفظ حدیث کی جانب متوجہ ہوئے اور اس کے لئے بخارا کے قرب وجوار کے نامور محدثین کے دروس میں شریک ہونا شروع کیا۔ آپؒ نے حدیث کا پہلا سماع ۲۰۵ھ میں علامہ داخلیؒ سے کیا پھر محمد بن سلام البیکندیؒ (۲۲۵ھ)، محمد بن یوسف البیکندیؒ، عبداللہ بن محمد المسندیؒ (۲۲۹ھ) اور ابراہیم بن اشعثؒ وغیرہم کے حلقات دروس سے مستفید ہوئے۔ سولہ سال کی عمر تک آپ نے ستر ہزار حدیثیں حفظ کر لی تھیں۔ اس عرصہ میں آپ فقہاء اہل الرائے کی مجالس میں بھی حاضر ہوتے رہے اور عبداللہ بن مبارکؒ اور وکیعؒ کی کتب کو بھی حفظ کیا، چنانچہ فرماتے ہیں:

"فلما طعنت فی ست عشرة سنة حفظت کتب ابن المبارك ووکیع وعرفت کلام هولاء یعنی أصحاب الرأی ."(۱)

یعنی ''جب میں سولہ سال کی عمر کو پہنچا تو ابن المبارکؒ اور وکیعؒ کی کتب کو حفظ کر چکا تھا اور ان اصحاب الرائے کے کلام کو خوب سمجھتا تھا۔''

جہاں تک آپ کے علمی اسفار کا تعلق ہے تو جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا سولہ سال کی عمر تک پہنچنے سے قبل تک آپؒ نیشاپور اور اس کے نواحی علاقوں میں چھ سال تک علمی سفر کر چکے تھے (۲) پھر آپؒ نے حجاز، بصرہ، واسط، بغداد، شام، کوفہ، جزیرہ، مصر، بلاد خراسان، مرو، ری اور ہرات وغیرہ جیسے دور دراز علاقوں کا سفر کیا۔ آپ نے پہلا بیرونی علمی سفر ۲۱۰ھ میں کیا جب کہ حج بیت اللہ کی غرض سے اپنی والدہ اور بھائی احمد بن اسماعیل کی معیت میں حجاز تشریف لے گئے اور حج سے فراغت کے بعد حصول علم کے لئے وہیں ٹھہر گئے تھے۔ اپنے اسفار کے متعلق امام رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"دخلت إلی الشام ومصر والجزیرة مرتین وإلی البصرة أربع مرات وأقمت بالحجاز ستة أعوام ولا أحصی کم دخلت إلی الکوفة وبغداد مع المحدثین."(۳)

یعنی ''میں شام، مصر اور جزیرہ دو مرتبہ گیا، بصرہ چار مرتبہ گیا، حجاز میں میں نے چھ سال قیام کیا اور محدثین کے ساتھ بے شمار مرتبہ کوفہ اور بغداد گیا۔''

---

(۱) ھدی الساری، ص ۴۷۷

(۲) تاریخ بغداد ۱/۷، تہذیب الکمال، ص ۱۱۶۹، الطبقات للسبکی ۲/۲۱۶

(۳) ھدی الساری، ص ۴۷۸، سیر اعلام النبلاء ۱۲/۳۹۵

آپ کے علمی اسفار کے متعلق علامہ خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

"رحل البخاری رحمه الله تعالی إلى محدثی الأمصار وکتب بخراسان والجبال ومدن العراق کلها وبالحجاز والشام ومصر و وردبغداددفعات۔" (۱)

اس سے امام رحمہ اللہ کی اتساع رحلت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

حجاز کے سفر میں امام رحمہ اللہ نے ابو الولید احمد الازرقیؒ (صاحب ''تاریخ مکہ'') اورابو بکر الحمیدیؒ (۲۱۹ھ،صاحب ''المسند'') وغیرہما سے استفادہ کیا۔ جزیرہ میں بقول علامہ سبکیؒ وغیرہ آپ نے احمد بن عبدالملک بن واقد الحرانیؒ ،احمد بن ولید الحرانیؒ ،اسماعیل بن زرارہ الرقیؒ اور عمر بن خالدؒ وغیرہم سے سماع کیا،لیکن علامہ مزیؒ نے اسے توہم قرار دیا ہے۔ بصرہ میں آپ نے عاصم النبیلؒ اورابوالولید الطیالسیؒ وغیرہما سے سماع کیا تھا۔ اپنے علمی اسفار کی اہمیت بیان کرتے ہوئے خود امام رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"لقیت أکثر من ألف شیخ من أهل الحجاز مکة والمدینة والبصرة وواسط و بغداد وشام۔"

''میں اہل حجاز مکہ،مدینہ،بصرہ،واسط،بغداد اور شام کے ایک ہزار سے زائد شیوخ سے ملا ہوں۔''

محمد بن ابی حاتمؒ،امام رحمہ اللہ سے ناقل ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"کتبت عن ألف و ثمانین نفسا لیس فیهم إلا صاحب حدیث وقال أیضا لم أکتب إلا عمن قال الإیمان قول وعمل . "(۲)

''میں نے ایک ہزار اسی ایسے اشخاص سے حدیثیں لکھی ہیں جن میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا کہ جو صاحب حدیث نہ ہو اور یہ بھی فرمایا کہ میں نے کسی ایسے شخص سے حدیث نہیں لکھی جو یہ اعتقاد نہ رکھتا ہو کہ ایمان قول وعمل کا نام ہے۔''

اور جعفر بن محمد القطانؒ کی روایت میں ہے:

"کتبت عن أکثر من ألف رجل."(۳)

''میں نے ایک ہزار سے زیادہ اشخاص سے حدیثیں لکھی ہیں۔''

بعض دوسری روایت میں یہ الفاظ بھی ملتے ہیں:

"کتبت عن الف ثقة من العلماء وزیادة ولیس عندی حدیث لا أذکر إسناده۔" (۴)

---

(۱) تاریخ بغداد۲/۴، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری،ص۳٦،مقدمۃ تحفۃ الأحوذی،ص۵۸

(۲) ھدی الساری،ص۴۷۹ (۳) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی،ص۵۸

(۴) تاریخ بغداد۲/۲۳-۲۷،تہذیب الکمال،ص۱۱۷۰،طبقات الحنابلہ۱/۲۷۵،ماتمس إلیہ حاجۃ القاری،ص۳٦

''میں نے ایک ہزار سے زائد ثقہ علماء سے حدیثیں لکھی ہیں۔ میرے پاس ایسی کوئی حدیث نہیں کہ جس کی سند مجھے یاد نہ ہو۔''

امام بخاریؒ نے ان رحلات میں جن شیوخ سے استفادہ کیا ان کا معتد بہ حصہ ان شیوخ کا ہے جن کو اس دور میں انتہائی علو اسناد کا شرف حاصل تھا، چنانچہ آپ کے بعض شیوخ امام مالک وابوحنیفہ رحمہما اللہ کے ہم طبقہ نظر آتے ہیں۔ امام رحمہ اللہ کے یہ وہ شیوخ ہیں جن کے اور صحابہؓ کرام کے مابین فقط دو یا تین واسطے ہی پائے جاتے ہیں۔ آپ کے شیوخ وتلامذہ کا استقصاء آسان کام نہیں کہ یہ باب بہت وسیع ہے۔ امام حاکمؒ نے ''تاریخ نیشاپور'' میں اور امام نوویؒ نے ''ماتمس الیہ حاجۃ القاری'' میں علو اسناد کے اعتبار سے امام بخاری رحمہ اللہ کے ممتاز شیوخ میں سے نوے (۹۰) شیوخ کے اسماء گرامی باعتبار بلاد شمار کئے ہیں، جو کہ حسب ذیل ہیں:

شیوخ مکہ: ابوالولید احمد بن محمد الأزرقی، عبداللہ بن یزید المقری، اسماعیل بن سالم الصائغ، ابوبکر عبیداللہ بن الزبیر الحمیدی اور ان کے اقران۔

شیوخ مدینہ: ابراہیم بن المنذر الحزامی، مطرف بن عبداللہ، ابراہیم بن حمزہ، ابوثابت محمد بن عبیداللہ، عبدالعزیز بن عبداللہ الأویسی، یحیی بن قزعہ اور ان کے اقران۔

شیوخ شام: محمد بن یوسف الفریابی، ابوالنظر اسحاق بن ابراہیم، آدم بن ایاس، ابوالیمان الحکم بن نافع، حیوۃ بن شریح، خالد بن خلی قاضی حمص، خطاب بن عثمان، سلیمان بن عبدالرحمان، ابوالمغیرہ عبدالقدوس اور ان کے اقران۔

شیوخ بخاریٰ: محمد بن سلام البیکندی، محمد بن یوسف، عبداللہ بن محمد المسندی، ھارون بن الأشعث اور ان کے اقران۔

شیوخ مرو: علی بن الحسن بن شقیق، عبدان بن عثمان، محمد بن مقاتل، عبدۃ بن الحکم، محمد بن یحیی الصائغ، حبان بن موسی اور ان کے اقران۔

شیوخ بلخ: مکی بن ابراہیم، یحیی بن بشر، محمد بن ابان، الحسن بن شجاع، یحیی بن موسی، قتیبہ بن سعید اور ان کے بہت سے اقران۔

شیوخ ہراۃ: احمد بن ابی الولید الحنفی۔

شیوخ نیشاپور: یحیی بن یحیی التمیمی، بشر بن الحکم، اسحاق بن ابراہیم الحنظلی، محمد بن رافع، احمد بن حفص، محمد بن یحیی الذہلی اور ان کے اقران۔

شیخ ری: ابراہیم بن موسیٰ۔

شیوخ بغداد: محمد بن عیسی الطباع، محمد بن سابق، سریج بن النعمان، احمد بن حنبل، ابوبکر بن الأسود، اسماعیل بن الخلیل، ابومسلم عبدالرحمان بن ابی یونس المستملی اوران کے اقران۔

شیوخ واسط: حسان بن حسان، صفوان بن عیسی، بدل بن المحبر، حرمی بن حفص، عثمان بن مسلم، محمد بن عرعرہ، سلیمان بن حرب، ابوحذیفہ بن النہدی، ابوالولید الطیالسی، عارم، محمد بن سنان اوران کے اقران۔

شیوخ کوفہ: عبیداللہ بن موسی، ابونعیم، احمد بن یعقوب، اسماعیل بن ابان، الحسن بن الربیع، خالد بن مخلد، سعد بن حفص، طلق بن غنام، عمر بن حفص، فروہ بن ابی المغراء، قبیصہ بن عقبہ، ابوغسان اوران کے اقران۔

شیوخ مصر: عثمان بن صالح، سعید بن ابی مریم، عبداللہ بن صالح، احمد بن صالح، احمد بن شبیب، اصبغ بن الفرج، سعید بن عیسی، سعید بن کثیر بن عفیر، یحیی بن عبداللہ بن بکیر اوران کے اقران۔

شیوخ جزیرہ: احمد بن عبدالملک الحرانی، احمد بن برید الحرانی، عمرو بن خلف، اسماعیل بن عبداللہ الرقی اوران کے اقران۔(۱)

مراتب شیوخ

امام نووی اور امام ابنِ حجر عسقلانی رحمہما اللہ نے امام بخاریؒ کے ان شیوخ کو پانچ طبقات میں تقسیم کیا ہے جو کہ حسب ذیل ہیں:

طبقہ اولی: وہ شیوخ جنہوں نے براہ راست تابعین سے روایت کی ہے، مثال کے طور پر محمد بن عبداللہ انصاری (۲۱۸ھ) جنہوں نے حمید سے روایت کی ہے، مکی بن ابراہیم (۲۱۴ھ) جنہوں نے یزید بن ابی عبید سے روایت کی ہے، ابوعاصم النبیل جنہوں نے یزید بن ابی عبید سے روایت کی ہے، عبیداللہ بن موسی (۲۱۲ھ) جنہوں نے ابوالطفیل، ہشام بن عروہ اور اسماعیل بن ابی خالد سے روایت کی ہے، ابونعیم (۲۱۸ھ) جنہوں نے اعمش سے روایت کی ہے، خلاد بن یحیی جنہوں نے عیسی بن طہمان سے روایت کی ہے، علی ابن عیاش اور عصام بن خالد جنہوں نے جریر بن عثمان سے روایت کی ہے۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

''طبقہ اولی کے یہ یا ان جیسے دوسرے شیوخ سے امام رحمہ اللہ کا سماع اسی طرح ہے جس طرح کہ آں رحمہ اللہ نے امام مالکؒ، امام ثوری اور امام شعبہؒ وغیرہم سے سماع کیا ہو کیونکہ یہ تمام ائمہ بھی ان تابعین یا ان کے ہم طبقہ رواۃ سے روایت کیا کرتے تھے۔''(۲)

(۱) ملتمس از الیہ حاجۃ القاری لصحیح الامام البخاری، ص۳۳-۳۵، تہذیب الأسماء ۲/۷۱-۷۲

(۲) ملتمس از الیہ حاجۃ القاری، ص۵۳

طبقہ ثانیہ: وہ شیوخ جو طبقہ اولی کے تحت مذکورہ شیوخ کے ہم عصر ہی تھے لیکن انہیں ثقات تابعین سے براہ راست سماع کا شرف حاصل نہ تھا، مثلاً آدم بن ابی ایاس (۲۲۰ھ)، ابومسہر عبد الاعلی بن مسہر، سعید بن أبی مریم اور ایوب بن سلیمان بن بلال (۲۲۴ھ) وغیرہم۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

''یہ وہ ائمہ ہیں جو تابعین سے روایت کرنے والے شیوخ سے روایت کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ کے یہ وہ شیوخ ہیں جنہوں نے ابن جریج، مالک، ابن ابی ذئب، ابن عیینہ سے حجاز میں، شعیب، اوزاعی اور ان کے ہم طبقہ سے شام میں، ثوری، شعبہ، حماد، ابوعوانہ اور ہمام سے عراق میں اور لیث، یعقوب بن عبدالرحمان سے مصر میں روایت کی ہے۔ اس طبقہ کے ائمہ بکثرت ہیں۔''(۱)

طبقہ ثالثہ: یہ امام بخاریؒ کے شیوخ کا طبقہ وسطی ہے۔ ان شیوخ کی ملاقات تابعین سے تو نہیں ہوئی لیکن انہوں نے کبار تبع تابعین سے علم حدیث اخذ کیا ہے، مثال کے طور پر سلیمان بن حرب، قتیبہ بن سعید، نعیم بن حماد، علی بن المدینی (۲۳۴ھ)، یحیی بن معین (۲۳۳ھ)، احمد بن حنبل (۲۴۱ھ)، اسحاق بن راہویہ (۲۳۸ھ) ابوبکر بن ابی شیبہ، عثمان بن ابی شیبہ وغیرہم۔ یہ وہ طبقہ ہے جن سے اخذ حدیث میں امام مسلم مشترک ہیں۔ امام نوویؒ نے اس طبقہ میں ان ائمہ کو شمار کیا ہے'' جنہوں نے طبقہ ثانیہ کے شیوخ کا زمانہ پایا ہے، ممکن ہے کہ ان کی ملاقات تابعین سے روایت کرنے والے شیوخ سے ہوئی بھی ہو لیکن اس سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے، مثلاً یزید بن ہارون اور عبدالرزاق۔''(۲)

طبقہ رابعہ: آپ کے طلب حدیث کے رفقاء اور وہ جنہوں نے آپ سے تھوڑے عرصہ قبل سماع کیا، مثلاً محمد بن یحیی الذہلی (۲۵۸ھ)، ابوحاتم الرازی، محمد بن عبدالرحیم صاعقہ، عبد بن حمید، احمد بن النضر اور ان کے ہی ہم طبقہ کی ایک جماعت۔ اس طبقہ کے مشائخ سے امام رحمہ اللہ صرف وہی چیزیں لیتے ہیں جو وہ خود اپنے شیوخ سے براہ راست نہ سن پائے ہوں یا وہ چیزیں ان کے علاوہ دوسروں کے پاس نہ ملیں۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

''ائمہ کی یہ وہ جماعت ہے جو خود آپ کی ہم طبقہ ہے۔ آپؒ نے ان کے واسطہ سے اپنے شیوخ کی احادیث کو لیا ہے، مثلاً ابوحاتم اور محمد بن ادریس الرازی الخ۔''(۳)

طبقہ خامسہ: ان شیوخ کی ایک جماعت جو سن واسناد کے اعتبار سے امام رحمہ اللہ کے تلامذہ کے برابر تھے۔ ان

---

(۱) ماتمس الیہ حاجۃ القاری، ص ۵۳-۵۴ (۲،۳) نفس مصدر، ص ۵۴

سے آپ نے کسی اہم فائدہ کی غرض سے حدیث اخذ کی ہے، مثال کے طور پر عبداللہ بن حماد الآملی، عبداللہ بن ابی العاص الخوارزمی، حسین بن محمد القبانی وغیرہم۔ ان مشائخ سے آپ نے بہت کم چیزیں روایت کی ہیں۔(۱) امام نوویؒ فرماتے ہیں:

''یہ ان ائمہ کا طبقہ ہے جو کہ امام رحمہ اللہ سے اسناد، عمر، وفات اور معرفت میں چھوٹے ہیں۔''(۲)

ان سے روایت کا عمل عثمان بن ابی شیبہ کی روایت کے مطابق وکیعؒ کے اس قول کے مصداق تھا:

"لا یکون الرجل عالما حتی یحدث عمن هو فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه"(۳)

اور امام بخاریؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"لا یکون المحدث کا ملا حتی یکتب عمن فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه."(۴)

تصنیف وتالیف کی ابتداء اور آپ کی تصنیفی خدمات

امام بخاریؒ اپنی تصنیفی زندگی کے آغاز کے متعلق خود فرماتے ہیں:

"فلما طعنت فی ثمانی عشرة وصنفت کتاب قضایا الصحابة والتابعین ثم صنفت التاریخ فی المدینة عند قبر النبیﷺ وکنت أکتبه فی اللیالی المقمرة قال وقل اسم فی التاریخ إلا وله عندي قصة إلا إنی کرهت أن یطول الکتاب."(۵)

یعنی ''جب میں اٹھارہ سال کی عمر کو پہنچا تو میں نے کتاب ''قضایا الصحابہ والتابعین'' لکھی پھر ۲۱۲ھ میں نبی ﷺ کے روضہ کے پاس مدینہ میں ''التاریخ الکبیر'' لکھی۔ میں اسے چاندنی راتوں میں لکھا کرتا تھا۔ اس تاریخ میں بمشکل ہی ایسا کوئی نام ہوگا جس کے متعلق مجھے کوئی قصہ معلوم نہ ہو مگر میں نے بخوف طوالت اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔''

واضح رہے کہ یہ وہی تاریخ کی کتاب ہے جسے امام اسحاق بن راہویہ نے امیر عبداللہ بن طاہر کو دکھا کر ''سحر''(۶) سے تعبیر فرمایا تھا۔

امام حاکم کبیرؒ اس کتاب کے متعلق فرماتے ہیں:

"وکتاب محمد بن إسماعیل فی التاریخ لم یسبق إلیه ومن ألف بعده شیئا فی التاریخ أوالأسماء والکنی لم یستغن عنه فمنهم من نسبه إلی نفسه مثل أبی زرعة وأبی

---

(۱) ھدی الساری، ص ۴۷۹ (۲) ما تمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۵۴

(۳) ھدی الساری، ص ۴۷۹، الباعث الحثیث، ص ۱۵۸، تدریب الراوی ۲/ ۱۴۷، ما تمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۵۵

(۴) تاریخ بغداد ۲/ ۳۳، ھدی الساری، ص ۴۷۹، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۵۷

(۵) ھدی الساری، ص ۴۷۸، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۵۸ (۶) ھدی الساری، ص ۴۸۳

حاتم ومنهم من حكاه عنه فالله يرحمه فإنه أصل الأصول . "(۱)

''محمد بن اسماعیل کی تاریخ کے موضوع پر کتاب ایسی ہے کہ کسی نے اس پر سبقت نہیں کی اور اس کے بعد بھی جس نے تاریخ یا أسماء یا کنی پر کچھ لکھا وہ اس کتاب سے مستغنی نہ ہو پایا۔ ان میں سے بعض لوگوں نے اس کو اپنی جانب منسوب کیا، مثلاً امام ابوزرعہؒ، امام ابوحاتمؒ، اور بعضوں نے اسے آپ سے نقل کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ پر رحم فرمائے کہ آپ اصل الاصول ہیں۔''

اور حافظ ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید بن عقدہؒ فرماتے ہیں:

"لو أن رجلا كتب ثلاثين ألف حديث لما استغنى عن تاريخ محمد بن إسماعيل."(۲)

امام ابن ابی حاتمؒ نے ''خطأ البخاري في تاريخه'' میں اسی کتاب ''التاریخ الکبیر'' کے بعض تسامحات کی نشاندہی کی ہے۔ تاریخ کے عنوان پر ''التاریخ الکبیر'' کے علاوہ آپ کی دو اور کتابیں مشہور ہیں:

۱۔ ''التاریخ الأوسط'' ۲۔ ''التاریخ الصغیر''

''التاریخ الأوسط'' بقول بروکلمن حسب زمانہ مرتب کی گئی ہے ("التاريخ الأوسط وهو مرتب حسب الأزمنة") جبکہ ''التاریخ الصغیر'' بقول الرودانی (۱۰۹۴ھ) صحابہ کے ساتھ خاص ہے۔ ("وهذا التاريخ خاص بالصحابة وهو أول مصنف في ذلك.")

"قضايا الصحابة والتابعين" اور تواریخ ثلاثہ کے علاوہ امام رحمہ اللہ کی بعض دوسری تصانیف حسب ذیل ہیں:

"الجامع الصحيح"، "الأدب المفرد"، "رفع اليدين في الصلاة"، "القرأة خلف الإمام"، "برالوالدين"، "خلق أفعال العباد"، "الضعفاء الصغير"، "الجامع الكبير"، "المسند الكبير"، "التفسير الكبير"، "كتاب الأشربه"، "كتاب الهبة"، "أسامي الصحابة"، "كتاب الوحدان"، "كتاب المبسوط"، "كتاب العلل"، "كتاب الكنىٰ"، "كتاب الفوائد".(۳)

ان کے علاوہ ''الاعتقاد والسنۃ'' کا تذکرہ اللالکائی نے ''شرح السنۃ'' (۴) میں کیا ہے، اور ''اخبار الصفات'' نیز ''کتاب التوحید'' کا تذکرہ ابن سزکین نے اپنی ''تاریخ'' (۵) میں مکتبہ الظاہریہ (دمشق) کے حوالہ سے کیا ہے۔

امام رحمہ اللہ کی کتابت حدیث کا طریقہ

امام رحمہ اللہ اپنے طریقہ کتابت کے متعلق فرماتے ہیں:

(۱) سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۳۹۱، الطبقات ۲/ ۳۲۵
(۲) ھدی الساری، ص ۴۸۵
(۳) ھدی الساری، ص ۴۹۱-۴۹۲ (ملخصا)
(۴) شرح السنہ للالکائی ۱/ ۱۷۲-۱۷۶
(۵) تاریخ سزکین ۱/ ۱، ص ۲۵۹

"لم تكن كتابتي للحديث كما كتب هؤلاء كنت إذا كتبت عن رجل سألته عن اسمه وكنيته ونسبته و حمله الحديث إن كان الرجل فهما فان لم يكن سألته أن يخرج إلى أصله ونسخته فأما الآخرون فلا يبالون ما يكتبون و كيف يكتبون."(۱)

''میرا کتابت حدیث کا طریقہ ان (دوسروں) کے لکھنے جیسا نہ تھا۔ میں جب کسی شخص سے کوئی حدیث لکھتا تو اس سے اس کا نام، اس کی کنیت اور اس کا نسب دریافت کرتا تھا۔ اگر وہ شخص فہیم ہوتا تو اس سے اس حدیث کی علت بھی پوچھتا تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اس سے سوال کرتا کہ وہ اپنا اصل نسخہ نکال کر مجھے دکھائے جبکہ دوسرے لوگ تو پرواہ بھی نہیں کرتے کہ وہ کیا اور کیسے لکھ رہے ہیں۔''

تلامذہ اور ان کے طبقات

امام رحمہ اللہ سے استفادہ کرنے والوں کی تعداد بہت کثیر ہے اور ان کا حصر ممکن نہیں ہے۔ علامہ مزیؒ نے امام بخاریؒ کے شیوخ کی طرح ان کے مشہور تلامذہ کو بھی حروف معجم کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، لیکن یہ ایک طویل فہرست ہے جس کا یہاں نقل کرنا بظاہر ممکن نہیں ہے، لہذا اہم اختصار کے پیش نظر ذیل میں امام بخاری کے تلامذہ اور ان سے روایت کرنے والوں کو حسب تقسیم حافظ ابن حجر عسقلانیؒ مندرجہ ذیل طبقات کے تحت بیان کرتے ہیں:

طبقہ اولی: امام بخاریؒ کے شیوخ میں سے جنہوں نے آں رحمہ اللہ سے روایت کی ہے، مثال کے طور پر عبداللہ بن محمد المسندیؒ، عبداللہ بن منیرؒ، اسحاق بن احمد السرماری، اور محمد بن خلف بن قتیبہؒ وغیرہم۔

طبقہ ثانیہ: وہ جن کا شمار امام بخاریؒ کے اقران میں ہوتا ہے، مثال کے طور پر ابو زرعہ الرازیؒ، ابو حاتم الرازی، ابراہیم الحربیؒ، ابوبکر بن ابی عاصمؒ، موسی بن ہارون الجمالؒ، محمد بن عبداللہ بن مطینؒ، اسحاق بن احمد بن زیرک الفارسیؒ، محمد بن قتیبہ البخاریؒ اور ابوبکر الأعین وغیرہم۔

طبقہ ثالثہ: حافظ ابن حجرؒ نے اس طبقہ کے حفاظ حدیث کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے: "الكبار الآخذين عنه من الحفاظ." مثال کے طور پر صالح بن محمد الملقب جزرہؒ، مسلم بن الحجاجؒ، ابوالفضل احمد بن سلمہؒ، ابوبکر بن اسحاق بن خزیمہؒ، محمد بن نصر المروزیؒ، ابوعبدالرحمٰن النسائیؒ، (جنہوں نے امام بخاریؒ سے بیک واسطہ بھی روایت کی ہے)، ابوعیسی الترمذیؒ (جنہیں امام رحمہ اللہ سے شرف تلمذ حاصل ہوا)، عمر بن محمد البجیریؒ، ابوبکر بن ابی الدنیاؒ، ابوبکر البزارؒ، حسین بن محمد القبانیؒ، یعقوب بن یوسف بن الأخرمؒ، عبداللہ بن محمد بن ناجیہ، سہل بن شاذویہؒ البخاری، عبیداللہ بن واصلؒ، القاسم بن زکریا المطرزؒ، أبو قریش محمد بن جمعہؒ، محمد بن محمد سلیمان الباغندیؒ، ابراہیم بن موسی الجوزیؒ، علی بن العباس التابعیؒ، ابو حامد الأعمشیؒ، ابوبکر احمد بن محمد بن صدقہ البغدادیؒ، اسحاق بن داود الصوافؒ، حاشد بن اسماعیل

---

(۱) سیر أعلام النبلاء ۱۲/ ۴۰۶، التغلیق ۵/ ۳۸۹

البخاریؒ، محمد بن عبداللہ بن الجنیدؒ، محمد بن موسی النہرتیریؒ، جعفر بن محمد النیسابوریؒ، ابوبکر بن ابی داودؒ، ابوالقاسم البغویؒ، ابومحمد بن صاعدؒ، محمد بن ہارون الحضرمیؒ، الحسین بن اسماعیل المحاملی البغدادیؒ (جو بغداد میں آپ سے حدیث بیان کرنے والے آخری شخص تھے۔) وغیرہم۔(۱)

امام نوویؒ نے ان اعلام میں امام ابواسحاق ابراہیم بن اسحاق الحربیؒ، یحیی بن محمد بن صاعدؒ، اور محمد بن عبداللہ مطینؒ کو بھی شمار کیا ہے۔(۲)

مفتی احمد یار خاں صاحب نے ''ایک لاکھ سے زائد محدثین'' کو آپ کا شاگرد بتایا ہے۔(۳)

ظاہر ہے کہ یہ مختصر تعارف آپ جیسے صاحب فضل وکمال محدث کے حالات زندگی اور جملہ محاسن ومناقب مثلاً آپ کی ذہانت، قوت حافظہ، فہم وفراست، دقت نظر، کثرت فقاہت، زہد تقوی، وسعت علم علی الطرق وعلل الحدیث، ملکہ اجتہاد واستنباط، عادات وخصائل اور حلیہ مبارک وغیرہ کی تفصیلات کا متحمل نہیں ہوسکتا، لہذا ہم کوشش کریں گے کہ یہاں امام رحمہ اللہ کی سیرت کے چند منتخب گوشوں کو انتہائی اختصار کے ساتھ ہدیہ ناظرین کریں:

امام بخاریؒ بحیثیت محدث جلیل اور آپ کے محاسن وفضائل مشاہیر امت کی نظر میں

خود امام رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں کہ جب وہ اپنے استاذ امام سلیمان بن حربؒ کی مجلس میں داخل ہوتے تو وہ فرمایا کرتے تھے:

"بين لنا غلط شعبة۔" (۴) یعنی ''ہمیں شعبہ کی غلطیوں پر متنبہ کردیا کرو۔''

امام مالکؒ کے شاگرد اور امام بخاریؒ کے شیخ امام اسماعیل بن اویسؒ (۲۲۰ھ) کے متعلق امام بخاریؒ بیان کرتے ہیں:

"إذا انتخبت من كتابه نسخ تلك الأحاديث لنفسه وقال هذه الأحاديث انتخبها محمد بن اسماعيل من حديثي۔"(۵)

یعنی ''جب میں ان کی کتابوں سے حدیثیں چنتا تو وہ خود بھی ان حدیثوں کو اپنے لئے لکھ لیا کرتے اور فخر یہ کہا کرتے تھے کہ ان حدیثوں کو محمد بن اسماعیل نے میری احادیث سے منتخب کیا ہے۔''

امام رحمہ اللہ مزید بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ اسماعیل بن اویسؒ نے مجھ سے کہا:

"انظر في كتبي وجميع ما أملك لك وأنا شاكر لك أبداً ما دمت حيا۔"(۶)

---

(۱) ھدی الساری، ص۴۹۲
(۲) ماتمس الیہ حاجۃ القاری، ص۳۶-۳۷
(۳) مرآۃ شرح مشکوۃ للمفتی احمد یار خاں ۱/۱۲
(۴، ۵، ۶) ھدی الساری، ص۴۸۲

’’تم میری ساری کتابوں کو دیکھ ڈالو اور (اس کے عوض) جو کچھ میرے پاس مال و متاع ہے وہ سب تمہارا ہے اور میں تا حیات ہمیشہ تمہارا ممنون رہوں گا۔‘‘

محمد بن قتیبہؒ بیان کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ ابو عاصم النبیلؒ کی مجلس میں حاضر تھا۔ میں نے ان کے پاس ایک لڑکے کو دیکھا تو میں نے اس سے دریافت کیا کہ تم کہاں کے رہنے والے ہو؟ اس نے کہا بخارا کا۔ میں نے پوچھا: کس کے بیٹے ہو؟ اس نے جواب دیا: اسماعیل کا بیٹا ہوں۔ یہ سن کر میں نے کہا: تو پھر تم میرے قرابت دار ہو۔ ابو عاصم النبیلؒ کی مجلس میں حاضر ایک شخص بول اٹھا:

"هذا الغلام يناطح الكباش يعني يقاوم الشيوخ۔"(۱)

’’یہ لڑکا شیوخ وقت کا مقابلہ کرتا ہے۔‘‘

محمد بن ابراہیم البوشنجیؒ بیان کرتے ہیں کہ میں نے ۲۲۸ھ میں محمد بن بشارؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

"ما قدم علينا مثل محمد بن اسماعيل و أنا افتخر به منذ سنين۔"(۲)

’’ہمارے پاس محمد بن اسماعیل جیسا کوئی شخص نہیں آیا اور میں برسوں سے ان کی وجہ سے فخر کرتا ہوں۔‘‘

موسی بن قریش بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ عبداللہ بن یوسف التنیسیؒ نے امام بخاریؒ سے کہا:

"يا أبا عبدالله انظر فى كتبى و أخبرنى بما فيها من السقط فقال نعم۔"(۳)

’’اے ابو عبداللہ آپ میری کتابوں کو دیکھ لیجئے اور ان میں جو سقوط (غلطیاں) ہوں ان سے باخبر کیجئے۔ آپ نے فرمایا: اچھا۔‘‘

امام بخاریؒ بیان کرتے ہیں کہ میں امام حمیدیؒ کی مجلس میں اس وقت حاضر ہوا جبکہ میری عمر اٹھارہ سال تھی۔ اس وقت ان کے اور ایک دوسرے محدث کے درمیان ایک حدیث کے بارے میں اختلاف تھا۔ جب انہوں نے مجھے دیکھا تو فرمایا:

"جاء من يفصل بيننا فعرضا عليّ الخصومة فقضيت للحميدى وكان الحق معه."(۴)

’’وہ شخص آ گیا ہے جو میرے اور تمہارے درمیان فیصلہ کر دے گا۔ میرے سامنے اس اختلاف کو پیش کیا گیا، پس میں نے امام حمیدیؒ کے حق میں فیصلہ کیا کہ حق ان کے ہی ساتھ تھا۔‘‘

فتح بن نوح نیشاپوری بیان کرتے ہیں کہ میں علی بن المدینیؒ کی مجلس درس میں آیا تو محمد بن اسماعیل کو ان کی دائیں جانب بیٹھے دیکھا۔ جب علی بن مدینیؒ کوئی حدیث بیان کرتے تو امام بخاریؒ سے مرعوب ہوتے ہوئے ان کی طرف نظریں اٹھا کر دیکھتے، حالانکہ امام بخاریؒ فرماتے تھے:

---

(۱) ھدی الساری، ص ۴۸۲ (۲) ھدی الساری، ص ۴۸۳ (ملخصا)، ماتمس الیہ حاجۃ القاری، ص ۲۶

(۳) ھدی الساری، ص ۴۸۳ (۴) نفس مصدر، ص ۴۸۳

"ما استصغرت نفسی عند أحد إلا عند علی ابن المدینی۔"(یعنی میں نے علی بن مدینیؒ کے سواء کسی اور کے پاس اپنے آپ کو کمتر نہیں پایا ہے")۔ جب امام بخاریؒ کے اس قول کا تذکرہ میں نے علی بن مدینیؒ سے کیا تو انہوں نے مجھ سے فرمایا:

"دع قوله هو مارأی مثل نفسه۔" (۱) یعنی "ان کی بات چھوڑ و انہوں نے اپنا ہم مثل نہیں دیکھا۔"

حسین بن حریث (۲۴۴ھ) کا قول ہے کہ:

"لا أعلم أنی رأیت مثل محمد بن اسماعیل کأنه لم یخلق إلا للحدیث۔"(۲)

"مجھے علم نہیں کہ میں نے محمد بن اسماعیل جیسا کسی کو دیکھا ہو- وہ تو گویا حدیث (نبوی) کے لئے ہی پیدا کئے گئے تھے۔"

احمد بن الضوء بیان کرتے ہیں کہ میں نے ابوبکر بن ابی شیبہ اور محمد بن عبداللہ بن نمیر کو کہتے ہوئے سنا ہے:

"ما رأینا مثل محمد بن اسماعیل وکان ابو بکر بن ابی شیبة یسمیه البازل یعنی الکامل۔" (۳)

"ہم نے محمد بن اسماعیل کا مثل (باکمال) کسی نہیں پایا اور ابوبکر بن ابی شیبہ ان کو "بازل" یعنی کامل کہا کرتے تھے۔"

ابوعبداللہ الفربریؒ بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کے استاذ عبداللہ بن منیر کو امام بخاریؒ سے حدیث لکھتے ہوئے دیکھا ہے اور یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

"أنا من تلامیذه۔"(۴) یعنی "میں ان کے شاگردوں میں سے ہوں۔"

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں:

"لانعلم من الحفاظ أحدا استقصی فی انتقاد الرواة ما استقصاه محمد بن اسماعیل البخاری مع إمامته فی معرفة علل الأحادیث وأسانیدها۔"(۵)

عبداللہ بن محمد المسندیؒ فرماتے ہیں:

"محمد بن اسماعیل إمام فمن لم یجعله إماما فاتهمه وقال أیضا حفاظ زماننا ثلاثة فبدأ بالبخاری۔"(۶)

"محمد بن اسماعیل امام فن ہیں۔ جو ان کو امام نہ سمجھے اس کو متہم سمجھو اور یہ بھی فرمایا کہ ہمارے زمانہ میں تین

---

(۱) هدی الساری، ص ۴۸۳، ماتمس إلیه حاجة القاری، ص ۲۶، تدریب الراوی ۱/۱۳۵

(۲، ۳، ۴) هدی الساری، ص ۴۸۴ (۵) نصب الرایہ ۲/۳۳۷

(۶) هدی الساری، ص ۴۸۴، ماتمس إلیه حاجة القاری، ص ۲۷

حفاظ حدیث ہیں، پھر ان کے نام شمار کرتے ہوئے امام بخاریؒ سے شروع کیا۔"
عبدان بن عثمان المروزیؒ کا قول ہے:
"ما رأيت بعيني شابا أبصر من هذا وأشار إلى محمد بن اسماعيل۔"(۱)
"میں نے اپنی آنکھوں سے اس سے زیادہ صاحب بصیرت نوجوان نہیں دیکھا اور یہ کہہ کر امام محمد بن اسماعیل کی جانب اشارہ فرمایا۔"
قتیبہ بن سعیدؒ کا قول ہے:
"لوكان محمد بن اسماعيل فى الصحابة لكان آية۔"(۲)
یعنی "اگر محمد بن اسماعیل صحابہ کے زمانہ میں ہوتے تو (اللہ کی قدرت کی) ایک نشانی ہوتے۔"
ایک مرتبہ قتیبہؒ سے کسی شخص نے نشہ کی حالت میں طلاق دینے کا حکم دریافت کیا۔ اتنے میں محمد بن اسماعیل تشریف لے آئے تو قتیبہؒ نے ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس شخص سے کہا:
"هذا أحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه وعلى بن المدينى قد ساقهم الله إليك۔"(۳)
یعنی "یہ احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ اور علی بن مدینیؒ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان سب کو تیرے پاس بھیج دیا ہے۔"
مہیار، قتیبہ بن سعیدؒ سے ناقل ہیں کہ انہوں نے فرمایا:
"لقد رحل اليَّ من شرق الأرض ومن غربها فما رحل إليَّ مثل محمد بن اسماعيل."(۴)
"میری مجلس درس میں مشرق ومغرب ہر خطۂ ارض کے طلباء آئے لیکن محمد بن اسماعیل جیسا کوئی طالب علم میرے پاس نہیں آیا۔"
پھر مہیار یہ بھی فرماتے ہیں کہ:
"میں نے امام قتیبہؒ اور یحیی بن معینؒ کو امام بخاریؒ کے پاس آتے جاتے دیکھا ہے- میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ یحیی بن معینؒ معرفت حدیث ورجال میں امام بخاریؒ کے منقاد رہتے، پس قتیبہ بن سعیدؒ نے درست فرمایا ہے۔"(۵)
ابراہیم بن محمد بن سلامؒ بیان کرتے ہیں کہ:
"بڑے بڑے اصحاب حدیث مثلاً سعید بن ابی مریم، حجاج بن منہال، اسماعیل بن ابی اویس، حمیدی، نعیم بن حماد، محمد بن یحیی بن ابی عمر عدنی، حسین بن علی حلوانی، خلال، محمد بن میمون خیاط، ابراہیم بن المنذر، ابوکریب محمد بن

---

(۱) ھدی الساری، ص ۴۸۲، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۲۷، تاریخ بغداد ۲/ ۱۹
(۲) ھدی الساری، ص ۴۸۲ (۳، ۴، ۵) ھدی الساری، ص ۴۸۲

علاء، ابوسعید عبداللہ بن سعید اشج، ابراہیم بن موسی الفراء اور ان کے مثل دوسرے لوگوں نے محمد بن اسماعیل کو اپنے نفوس پر حدیث پر نظر اور معرفت کے اعتبار سے فضیلت دی ہے۔"(۱)

امام احمد بن حنبلؒ کا قول ہے:

"ما أخرجت خراسان مثل محمد بن إسماعيل."(۲)

"خراسان نے محمد بن اسماعیل کی طرح کوئی شخص نہیں نکالا۔"

محمد بن سلام البیکندیؒ بیان کرتے ہیں:

"كلما دخل عليَّ محمد بن إسماعيل تحيرت ولا أزال خائفا منه يعنى يخشى أن يخطئ بحضرته." (۳)

"جب محمد بن اسماعیل میرے پاس آتے تو میں متحیر ہو جاتا اور ڈرتا کہ مبادا ان کے سامنے مجھ سے کوئی غلطی نہ ہو جائے۔"

ایک مرتبہ محمد بن سلامؒ نے امام بخاریؒ سے کہا:

"انظر فى كتبى فما وجدت فيها من خطأ فاضرب عليه فقال له بعض أصحابه من هذا الفتى فقال هذا الذى ليس مثله."(۴)

حاشد بن اسماعیل بیان کرتے ہیں کہ میں نے اسحاق بن راہویہ کو دیکھا کہ وہ منبر پر بیٹھے تھے، محمد بن اسماعیل بھی ان کے ساتھ بیٹھے تھے اور اسحاق بن راہویہ حدیثیں بیان کر رہے تھے۔ اتنے میں ایک حدیث انہوں نے بیان کی تو محمد بن اسماعیل نے اس کا انکار کیا۔ اسحاق بن راہویہ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اور کہا:

"يامعشر أصحاب الحديث انظروا إلى هذا الشاب واكتبوا عنه فإنه لو كان فى زمن الحسن بن أبى الحسن البصرى لاحتاج إليه لمعرفته بالحديث وفقهه."(۵)

"اے حدیث والو! اس جوان کی طرف دیکھو اور اس سے حدیث لکھو کیونکہ اگر یہ امام حسن بصریؒ کے زمانہ میں ہوتا تو وہ بھی حدیث اور فقہ میں اس کے محتاج ہوتے۔"

امام بخاریؒ نے بیان کیا کہ "ایک مرتبہ عمرو بن فلاسؒ کے اصحاب نے مجھ سے ایک حدیث کے متعلق دریافت کیا۔ میں نے کہا کہ یہ حدیث مجھے معلوم نہیں ہے۔ وہ بہت خوش ہوئے اور فلاسؒ کے پاس گئے اور ان سے کہا

---

(۱) ھدی الساری، ص۴۸۲، ماتمس إليه حاجۃ القاری، ص۲۹-۳۰

(۲) تاریخ بغداد۲/۲۱، سیر اعلام النبلاء۱۲/۴۱۲، ماتمس إليه حاجۃ القاری، ص۲۶، الطبقات للسبکی ۲/۲۲۳، ھدی الساری، ص۴۸۲-۴۸۳

(۳، ۴) ھدی الساری، ص۴۸۳

(۵) تاریخ بغداد۲/۲۷، ماتمس إليه حاجۃ القاری، ص۲۷-۲۸، تہذیب التہذیب ۹/۵۳، ھدی الساری، ص۴۸۳، البدایہ والنہایہ۱۱/۲۵

کہ ہم نے محمد بن اسماعیل سے ایک حدیث کا ذکر کیا، اسے انہوں نے نہ پہچانا۔ یہ سن کر فلاسؒ نے کہا:

"حديث لا يعرفه محمد بن إسماعيل ليس بحديث۔"(۱)

''جس حدیث کو محمد بن اسماعیل نہ پہچانیں وہ حدیث ہی نہیں ہے۔''

ابوعمرو کرمانیؒ کا قول ہے:

''میں نے عمرو بن علی فلاسؒ سے سنا وہ کہتے تھے کہ میرے دوست ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری کا مثل خراسان میں نہیں ہے۔''(۲)

عجلیؒ کا قول ہے:

''میں نے امام محمد بن اسماعیل کے مثل کسی کو نہیں دیکھا - امام مسلمؒ بھی حدیث کے حافظ تھے لیکن وہ محمد بن اسماعیل کے درجہ کو نہیں پہنچے۔''(۳)

امام عجلیؒ مزید فرماتے ہیں:

''میں نے ابوزرعہؒ اور ابوحاتمؒ کو دیکھا وہ دونوں بخاریؒ سے سماع کرتے تھے۔''(۴)

ابوطیب حاتم بن منصورؒ کا قول ہے:

"كان محمد بن إسماعيل آية من آيات الله۔"(۵)

''محمد بن اسماعیل اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی تھے۔''

فقیہ ابوسہل محمود بن النضر فرماتے ہیں:

"دخلت البصرة والشام والحجاز والكوفة ورأيت علماء ها فكلما جرى ذكر محمد بن إسماعيل فضلوه على أنفسهم۔"(٦)

''میں بصرہ، شام، حجاز اور کوفہ گیا اور وہاں کے علماء کو دیکھا کہ جب محمد بن اسماعیل کا ذکر آتا تو وہ سب ان کو اپنے اوپر فضیلت دیتے تھے۔''

ابوسہلؒ نے یہ بھی فرمایا کہ میں نے علمائے مصر میں سے تیس سے زیادہ علماء کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

"حاجتنا في الدنيا النظر إلى محمد بن إسماعيل۔"(۷)

---

(۱) تاریخ بغداد ۲/ ۱۸، تہذیب الاسماء ۱/ ۶۹، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۲٦-۲۷، تہذیب الکمال، ص ۱۷۱۱، ھدی الساری، ص ۴۸۳، البدایۃ والنہایۃ ۱۱/ ۲٦

(۲) ھدی الساری، ص ۴۸۳ (۳) نفس مصدر، ص ۴۸۴، تاریخ بغداد ۲/ ۳۰

(۴) تاریخ بغداد ۲/ ۳۰، ھدی الساری، ص ۴۸۴ (۵) ھدی الساری، ص ۴۸۵

(٦) تاریخ بغداد ۲/ ۱۹، تہذیب الاسماء ۱/ ۱، ص ٦۹، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۲۷، تہذیب التہذیب ۹/ ۵۱، ھدی الساری، ص ۴۸۵، البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲٦ (۷) ھدی الساری، ص ۴۸۵

”دنیا میں ہماری آرزو یہ ہے کہ ہم اپنی آنکھوں سے محمد بن اسماعیل کو دیکھیں۔“

ابوعیسی الترمذیؒ فرماتے ہیں:

"لم أر أعلم بالعلل والأسانيد من محمد بن إسماعيل۔" (۱)

”میں نے علل اور اسانید کا محمد بن اسماعیل سے زیادہ جاننے والا کوئی شخص نہیں دیکھا۔“

امام مسلمؒ نے ایک مرتبہ امام رحمہ اللہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

"لا يبغضك إلا حاسد وأشهد أنه ليس في الدنيا مثلك۔"(۲)

”آپ سے صرف وہی شخص دشمنی رکھے گا جو کہ حاسد ہے- میں گواہی دیتا ہوں کہ دنیا میں آپ کے مثل کوئی نہیں ہے۔“

ابوعمرو خفاف نے بیان کیا کہ:

"حدثنا التقي التقي العالم الذي لم أر مثله محمد بن إسماعيل۔"(۳)

”ہم سے حدیث بیان کی پرہیزگار و پاک ایسے عالم، کہ جس کا میں نے مثل نہیں دیکھا، محمد بن اسماعیل نے۔“

اور یہ بھی فرمایا:

"وهو أعلم بالحديث من أحمد وإسحاق وغيرهما بعشرين درجة ومن قال فيه شيئا فعليه مني ألف لعنة۔"(۴)

”ان کو حدیث کا علم امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ سے بیس گنا زیادہ تھا اور جس نے ان کے حق میں کچھ برائی کی اس پر میری طرف سے ہزار لعنت ہو۔“

امام صالح بن محمد الجزرہ کا قول ہے:

"فما رأيت خراسانيا أفهم منه۔"(۵)

”میں نے خراسانیوں میں کسی کو امام بخاریؒ سے بڑھ کر زیادہ صاحب فہم نہیں دیکھا۔“

آں رحمہ اللہ نے مزید فرمایا:

"كان أحفظهم للحديث۔"(۶)

ابوحاتم الرازیؒ کا قول ہے:

---

(۱) سیر اعلام النبلاء ۱۲/۴۱۲، ماتمس إليه حاجة القاری، ص ۲۸، ھدی الساری، ص ۴۸۵

(۲) تهذیب الأسماء واللغات ۱/۷۰، ماتمس إليه حاجة القاری، ص ۲۸، ھدی الساری، ص ۴۸۵، ۴۸۸، مقدمة تحفة الأحوذی، ص ۵۶، ارشاد الساری ۱/۳۷

(۳) ماتمس إليه حاجة القاری، ص ۲۸

(۴) تهذیب التهذیب ۹/۵۴، ھدی الساری، ص ۴۸۵

(۵) تهذیب التهذیب ۹/۵۵، ھدی الساری، ص ۴۸۵

(۶) ھدی الساری، ص ۴۸۵

"لم تخرج خراسان قط أحفظ من محمد بن إسماعيل ولا قدم منها إلى العراق أعلم منه۔"(۱)

''خراسان کی سرزمین نے محمد بن اسماعیل سے زیادہ کوئی صاحب حفظ نہیں نکالا اور خراسان سے عراق کی طرف ان سے زیادہ کوئی صاحب علم نہیں آیا۔''

حافظ موسیٰ بن ہارون الجمال البغدادیؒ کا قول ہے:

"عندی لو أن أهل الإسلام اجتمعوا علی أن یصیبوا آخر مثل محمد بن إسماعیل لما قدروا علیه۔"(۲)

عبداللہ بن محمد بن سعید بن جعفر کا قول ہے کہ میں نے مصر میں علماء کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

"ما فی الدنیا مثل محمد بن إسماعیل فی المعرفة والصلاح۔" پھر فرمایا: "وأنا أقول قولهم۔"(۳)

امام حاکم ابواحمدؒ ''الکنی'' میں فرماتے ہیں:

"کان أحد الأئمة فی معرفة الحدیث وجمعه۔"(۴)

محمد بن ابی حاتم الوراق بیان کرتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن جعفر البیکندیؒ کو کہتے ہوئے سنا ہے:

"لو قدرت أن أزید من عمری فی عمر محمد بن إسماعیل لفعلت فإن موتی یکون موت رجل واحد وموت محمد بن إسماعیل فیه ذهاب العلم۔"(۵)

''اگر مجھے اپنی زندگی محمد بن اسماعیلؒ کو دینے کی قدرت ہوتی تو ضرور دے دیتا کیونکہ میرا مرنا تو فقط ایک شخص کا مرنا ہے لیکن امام بخاری کا مرنا علم کا اٹھ جانا ہے۔''

آں رحمہ اللہ نے ایک مرتبہ امام بخاریؒ سے کہا کہ:

"لو لا أنت ما استطبت العیش ببخاری۔"(۶)

''اگر آپ نہ ہوتے تو بخارا میں میرے لئے زندگی خوشگوار نہ ہوتی۔''

امام اسحاق بن راہویہؒ کا قول ہے:

"هو أبصر منی۔"(۷) یعنی ''وہ مجھ سے زیادہ صاحب بصیرت ہیں۔''

---

(۱) تاریخ بغداد ۲/۲۳، الطبقات للسبکی ۲/۲۲۳، تہذیب التہذیب ۹/۵۴، ھدی الساری، ص ۴۸۴
(۲، ۳) ھدی الساری، ص ۴۸۵ (۴) نفس مصدر، ص ۴۸۵
(۵) تاریخ بغداد ۲/۲۴، سیر اعلام النبلاء ۱۲/۴۱۷، ھدی الساری، ص ۴۸۴
(۶) ھدی الساری، ص ۴۸۴ (۷) ھدی الساری، ص ۴۸۴، البدایہ والنہایہ ۱۱/۲۶

رجاء بن رجاء کہتے ہیں:

"فضل محمد بن إسماعيل على العلماء كفضل الرجال على النساء۔"(۱)

''تمام علماء پر محمد بن اسماعیل کو ایسی ہی فضیلت ہے جیسی کہ مردوں کو عورتوں پر ہے۔''

آں رحمہ اللہ نے مزید فرمایا:

"هو آية من اٰيات الله تمشى على الأرض ۔"(۲)

''آپ اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہیں جو روئے زمین پر رواں دواں ہے۔''

امام دارمیؒ کا قول ہے:

"محمد بن إسماعيل أبصر منى وهو أكيس خلق الله عقل عن الله ما أمر به ونهى عنه من كتابه وعلى لسان نبيه۔"(۳)

''امام بخاری فن حدیث میں مجھ سے بہت زیادہ بصیرت رکھتے ہیں- خدا کی مخلوق میں سب سے بڑھ کر سمجھدار تھے- اللہ تعالی کے اوامر ونواہی کو انہوں نے کتاب اللہ اور ارشادات نبوی سے خوب سمجھا تھا۔''

امام الائمہ ابوبکر بن حزیمہؒ کا قول ہے:

"ما تحت أديم السماء أعلم بالحديث من البخارى۔"(۴)

''روئے زمین پر امام بخاریؒ سے بڑھ کر حدیث کا کوئی عالم نہیں ہے۔''

امام ترمذیؒ بیان کرتے ہیں کہ امام عبداللہ بن منیرؒ کے پاس امام بخاریؒ موجود تھے۔ جب وہ جانے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے تو عبداللہ بن منیرؒ نے ان کو دعاء دی:

"يا أبا عبدالله جعلك الله زين هذه الأمة۔"

''اے ابوعبداللہ! اللہ تعالی آپ کو اس امت کے لئے باعث افتخار بنائے۔''

پھر امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

"فاستجاب الله تعالى فيه۔"(۵)

''پس اللہ تعالی نے ان کی دعا سن لی (اور امام بخاری کو اس امت کے لئے موجب افتخار بنا دیا)۔''

---

(۱) هدی الساری، ص ۴۸۳ (۲) تاریخ بغداد ۲/ ۲۵، هدی الساری، ص ۴۸۴، البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۶

(۳) تہذیب الأسماء واللغات ۱/ ۶۹، هدی الساری، ص ۴۸۴-۴۸۵، البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۶

(۴) تاریخ بغداد ۲/ ۲۷، ماتمس الیہ حاجۃ القاری، ص ۲۹، سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۴۳۱، الطبقات للسبکی ۲/ ۲۱۸، هدی الساری، ص ۴۸۵، تہذیب التہذیب ۹/ ۵۷، البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۶

(۵) تاریخ بغداد ۲/ ۲۶-۲۷، تہذیب التہذیب ۹/ ۵۳، هدی الساری، ص ۴۸۴، الطبقات للسبکی ۲/ ۲۲۱، البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۶

ایک مرتبہ امام مسلمؒ نے امام بخاریؒ کو مختلف القاب کے ساتھ یوں مخاطب کیا تھا:

"دعنی حتی أقبل رجلیك یا أستاذ الأستاذین وسید المحدثین وطبیب الحدیث فی علة الحدیث ."(۱)

"استادوں کے استاد، محدثین کے سردار اور علل حدیث کے طبیب مجھے قدم بوسی کی اجازت دیجئے۔"

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"علماء کا اس بات ... ہے کہ امام بخاریؒ، امام مسلمؒ سے علوم میں زیادہ جلیل القدر اور صناعۃ الحدیث کے زیادہ جاننے والے تھے۔ امام مسلمؒ ان کے شاگرد تھے، لہٰذا انہوں نے کبھی امام بخاریؒ سے استفادہ کرنا نہ چھوڑا بلکہ ان کے ہی نقوش قدم پر چلے حتی کہ امام دارقطنیؒ نے کہا کہ "اگر امام بخاریؒ نہ ہوتے تو امام مسلم نہ آتے نہ جاتے یعنی کسی قطار وشمار میں نہ ہوتے۔"(۲)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"جبل الحفظ وإمام الدنیا فی فقه الحدیث."(۳)

"امام بخاریؒ قوت حفظ کے پہاڑ اور فقاہت حدیث میں دنیا کے امام ہیں۔"

ایک اور مقام پر امام رحمہ اللہ کی مدح، تعریف اور توصیف میں لکھتے ہیں:

"ولوفتحت باب ثناء الأئمة علیه ممن تأخر عن عصره لفنی القرطاس ونفذت الأنفاس فذلك بحر لاساحل له."(۴)

"اگر امام بخاریؒ کی ثنا میں ائمہ متاخرین کے اقوال نقل کرنا شروع کیا جائے تو کاغذ اور روشنائی ختم ہو جائے اور عمریں صرف ہو جائیں کہ یہ باب بحر بے کنار ہے۔

امام ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:

"هو الحافظ وإمام أهل الحدیث فی زمانه."(۵)

"آپ حافظ حدیث اور اپنے ہم عصر محدثین کے پیشوا تھے۔"

علامہ بدرالدین عینی حنفیؒ فرماتے ہیں:

"الحافظ الحفیظ الشهیر الممیز الناقد البصیر الذی شهدت بحفظه العلماء الثقات

---

(۱) تاریخ بغداد ۱۳/۱۰۲، ہدی الساری ص ۴۸۸، البدایۃ والنہایۃ ۱۱/۳۴

(۲) جامع الاصول لابن الأثیر ص ۱۱۱، تدریب الراوی ۱/۹۳

(۳) تقریب التہذیب ۲/۱۴۴، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی ص ۵۷

(۴) ھدی الساری ص ۴۸۵

(۵) البدایہ والنہایہ ۱۱/۲۴

اعترفت بضبطه المشايخ الأثبات ولم ينكر فضله علماء هذا الشأن ولاتنازع فى صحة تنقيده اثنان: الإمام الهمام حجة الإسلام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى ." (۱)

ابن السبکیؒ نے ''الطبقات'' (۲) میں امام بخاریؒ کو "إمام المسلمين وقدوة المؤحدين" کے لقب سے ذکر کیا ہے۔شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں:

"وكان أوسعهم علما عندى وأنفعهم تصنيفا وأشهرهم ذكرا رجال أربعة متقاربون فى العصر أولهم أبو عبدالله البخارى وكان غرضه تجريد الأحاديث الصحاح المستفيضة المتصلة من غيرها واستنباط الفقه والسيرة والتفسير منها فصنف جامعه الصحيح الخ." (۳)

''میرے نزدیک بڑے وسیع علم والے، بڑی نفع بخش تصنیف والے اور بہت شہرت والے چار اشخاص ہیں اور وہ چاروں ہمعصر ہیں۔ان میں سے اول ابوعبداللہ بخاری ہیں۔ان کی غرض تصنیف یہ ہے کہ صحیح احادیث رسول اللہ ﷺ کو جو متصل اور مشہور ہوں ان کو غیر متصل اور غیر مشہور سے علیحدہ کریں،ان سے مسائل فقہیہ کا استنباط کریں اور سیرت وتفسیر کی حدیثوں کو علیحدہ کریں۔اس کے لئے انہوں نے ''الجامع الصحیح '' تصنیف کی۔''

جناب تقی الدین ندوی صاحب لکھتے ہیں:

''امام بخاریؒ کا حافظہ اور استحضار اس غضب کا تھا کہ معاصرین ائمہ اس کو ایک کرامت سمجھتے تھے۔'' (۴)

امام رحمہ اللہ خود اپنے متعلق فرماتے ہیں کہ میں تین لاکھ احادیث (ایک لاکھ صحیح اور دو لاکھ غیر صحیح احادیث) کا حافظ ہوں۔

"أحفظ مائة ألف حديث صحيح وأحفظ مائتى ألف حديث غير صحيح."(۵)

ظاہر ہے کہ مشاہیر امت کے مندرجہ بالا تمام اقوال آپؒ کی تبحر علمی اور جلالت شان کی واضح شہادت ہیں۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۱/۵

(۲) الطبقات الشافعیہ لابن السبکی ۲/۲۱۲

(۳) حجۃ اللہ البالغہ ۱/ ۳۱۷-۳۱۸

(۴) محدثین عظام اور ان کے علمی کارنامے، ص ۱۴۱

(۵) تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۵۵۶، مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۵، ماتمس الیہ حاجۃ القاری، ص ۲۵-۲۶، تاریخ بغداد ۲/ ۲۵، سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۴۱۵، الطبقات للسبکی ۲/ ۲۱۸، طبقات الحنابلہ ۱/ ۲۷۵، تہذیب الاسماء ۱/ ۱ص ۶۸، ھدی الساری، ص ۴۸۷، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۶، تدریب الراوی ۱/ ۹۹، قواعد التحدیث، ص ۸۳، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۵۸

امام بخاریؒ بحیثیت فقیہ جلیل اور ان کی فقاہت پر علماء کی شہادت

اگرچہ علامہ تاج الدین سبکیؒ نے امام بخاریؒ کو ''الطبقات الشافعیہ'' (۱) میں اور علامہ ابن ابی یعلی الفراءؒ نے ''طبقات الحنابلہ'' (۲) میں ذکر کیا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ امام بخاریؒ مذاہب اربعہ میں سے کسی بھی مذہب کے پیروکار (مقلد) نہ تھے بلکہ خود مجتہد مطلق کے مرتبہ پر فائز تھے۔ امام رحمہ اللہ کے مجتہد مطلق ہونے پر ان کے معاصر ائمہ و متاخرین کی شہادتیں ذرا آگے پیش کی جائیں گی، فی الحال ہم بعض ان علماء کا ذکر کریں گے جو امام بخاریؒ کو فقیہ تسلیم نہیں کرتے، چنانچہ پاکستان کے ایک مشہور حنفی عالم جناب عبدالرشید نعمانی صاحب لکھتے ہیں:

لوکان البخاری عند الترمذی من أئمة الفقه والاجتهاد لذکر مذهبه فی کل باب۔"(۳)

یعنی ''اگر امام بخاری فقیہ اور مجتہد ہوتے تو امام ترمذی ہر باب میں ان کا مذہب بیان کرتے۔''

لیکن جناب عبدالرشید صاحب کی مذکورہ شرط اکابر علماء کی تصریحات کی روشنی میں قطعاً نا قابل التفات قرار پاتی ہے، مزید اس وجہ سے بھی کہ کسی مجتہد کے لئے اس کے اقوال و آراء کا باہتمام مدون ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے اس قول سے واضح ہے:

"ولا یشترط أن یکون للمجتهد مذهب مدون۔"(۴)

یعنی ''صاحب ''الانوار'' کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ مجتہد کا کوئی مدون مذہب بھی ہو۔''

جناب عبدالرشید نعمانی صاحب سے قبل محی السنۃ علامہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ نے ایک مقام پر امام بخاریؒ کو ''شافعی'' لکھا تھا۔ (۵) لیکن شاید بعد میں آں رحمہ اللہ کو اپنی اس خطا کا احساس ہوگیا تھا، لہٰذا اپنی بعض دوسری کتب میں لکھتے ہیں:

''وتراجمش از غایت دقت فہم وغموض فقہ محیر افکار و مدہش عقول وابصار آمدہ۔''(۶)

''آپ کے تراجم سے انتہائی دقت فہم اور غموض فقاہت کے باعث افکار حیرت زدہ اور عقلیں ونگاہیں مدہوش ہوجاتی ہیں۔''

ایک اور مقام پر امام ابن حزم اندلسیؒ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

"ثم أتی بعد هؤلاء البخاری ومسلم وأبو داؤد..........وغیرهم ما منهم أحد أتی إلی

---

(۱) طبقات الشافعیہ ۲/ ۲۰۲
(۲) طبقات الحنابلہ ۱/ ۲۷۱
(۳) ما تمس إلیہ الحاجۃ للنعمانی ص ۲۷
(۴) عقد الجید ص ۸۷ طبع مجتبائی دہلی
(۵) ابجد العلوم ص ۸۱۰
(۶) اتحاف النبلاء ص ۴۹

إمام قبله فأخذ قوله فقال به بل كل هؤلاء نهى عن ذلك وأنكره ولم أجد أحدا يوصف بالعلم قديما وحديثا يستجيز التقليد ولا يأمر به." (۱)

''ان سب کے بعد امام بخاری، امام مسلم اور امام ابوداود وغیرہم آتے ہیں مگر ان میں سے کوئی بھی اپنے سے قبل کسی امام کی تقلید نہیں کرتا تھا بلکہ یہ سب اس سے منع کرتے تھے۔ میں نے قدیماً وحدیثاً کسی کو نہیں دیکھا جو تقلید کو جائز قرار دیتا ہو یا اس کا حکم دیتا ہو۔''

اب امام بخاریؒ کے مجتہد مطلق ہونے پر ان کے معاصر اور علمائے متاخرین کی شہادتیں ملاحظہ فرمائیں۔

حاشد بن اسماعیل نے بیان کیا کہ مجھ سے ابومصعب احمد بن ابی بکر الزہریؒ نے کہا:

"محمد بن إسماعيل أفقه عندنا وأبصر بالحديث من أحمد بن حنبل"، فقال له رجل من جلسائه: "جاوزت الحد"، فقال له أبومصعب: "لو أدركت مالكا ونظرت إلى وجهه ووجه محمد بن إسماعيل لقلت كلاهما واحد في الحديث والفقه." (۲)

یعنی ''محمد بن اسماعیلؒ ہمارے نزدیک زیادہ فقیہ اور حدیث کے زیادہ جاننے والے ہیں، امام احمد بن حنبلؒ کے مقابلہ میں۔'' یہ سن کر ان کی مجلس کے حاضرین میں سے ایک شخص بولا: ''آپ تو حد سے تجاوز کر گئے ہیں:'' ابو مصعبؒ نے اس سے کہا: ''اگر تو امام مالکؒ کو پاتا، پھر ان کا چہرہ دیکھتا اور محمد بن اسماعیل کا بھی تو یہی کہتا کہ وہ دونوں حدیث اور فقہ میں ایک برابر ہی ہیں۔''

امام بخاریؒ کے مشہور استاذ امام قتیبہ بن سعیدؒ فرماتے ہیں:

"جالست الفقهاء والزهاد والعباد فما رأيت منذ عقلت مثل محمد بن إسماعيل وهو في زمانه كعمر في الصحابة." (۳)

''میں فقہاء، زہاد اور عباد کی مجالس میں بیٹھا ہوں، لیکن جب سے میں نے ہوش سنبھالا ہے محمد بن اسماعیل کے مثل کسی کو نہیں دیکھا۔ وہ اپنے زمانہ میں اسی طرح تھے جیسے کہ صحابہ میں حضرت عمرؓ۔''

محمد بن یوسف الھمدانی بیان کرتے ہیں کہ ہم امام قتیبہ کی مجلس میں بیٹھے تھے، اتنے میں ایک شعرانی شخص، جس کا نام میرے گمان کے مطابق ابویعقوب تھا آیا اور اس نے امام محمد بن اسماعیل کے متعلق دریافت کیا، قتیبہؒ نے جواب دیا:

"يا هؤلاء نظرت في الحديث ونظرت في الرأي وجالست الفقهاء والزهاد والعباد فما

(۱) ھدیۃ السائل، ص ۵۳۳-۵۳۴ (۲) تاریخ بغداد ۲/ ۱۹، تہذیب الکمال ۱/ ۱۱۷، ھدی الساری، ص ۴۸۲

(۳) ھدی الساری، ص ۴۸۲

رأيت منذ عقلت مثل محمد بن إسماعيل۔"(۱)

امام جعفر البیکندی بیان کرتے ہیں کہ مجھے میرے ایک ساتھی نے بتایا کہ ابواسحاق السرماری کے پاس سے جب امام بخاریؒ واپس جانے لگے تو ابواسحاقؒ نے حاضرین مجلس کو مخاطب کر کے کہا:

''تم میں سے جو شخص فقیہ حق کو دیکھنا چاہتا ہے وہ محمد بن اسماعیل کو دیکھ لے۔''(۲)

سلیم بن مجاہد کا قول ہے:

"ما رأيت منذ ستين سنة أحدا أفقه ولا أورع من محمد بن إسماعيل۔"(۳)

احمد بن سیار اپنی ''تاریخ'' میں لکھتے ہیں:

"ومحمد بن إسماعيل البخاری طلب العلم وجالس الناس ورحل فی الحديث ومهر فيه وأبصر وكان حسن المعرفة، حسن الحفظ وكان يتفقه۔"(۴)

امام بخاریؒ کے استاذ محمد بن بشارؒ کا قول ہے:

"هو أفقه خلق الله أهل زماننا۔"(۵)

''وہ ہمارے زمانے کے لوگوں میں سب سے زیادہ فقیہ ہیں۔''

جب آپ بصرہ تشریف لائے تو انہی محمد بن بشار نے کہا تھا:

"قدم اليوم سيد الفقهاء۔"(۶) ''آج فقہاء کے سردار تشریف لائے ہیں۔''

علی بن حجرؒ فرماتے ہیں:

"أخرجت خراسان ثلاثة البخاری فبدأ به، قال وهو أبصرهم وأعلمهم بالحديث وأفقههم قال ولا أعلم أحدا مثله۔"(۷)

حاشد بن اسماعیلؒ بیان کرتے ہیں کہ میں نے عمرو بن زرارۃ اور محمد بن رافع کو محمد بن اسماعیل کے پاس دیکھا، وہ دونوں علل حدیث کے متعلق سوال کر رہے تھے۔ جب وہ دونوں جانے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے تو انہوں نے حاضرین مجلس سے مخاطب ہو کر کہا:

"لا تخدعوا عن ابی عبدالله فإنه أفقه منا وأعلم وأبصر۔"(۸)

یعقوب بن ابراہیم الدورقی اور نعیم بن حماد الخزاعی رحمہما اللہ کا قول ہے کہ:

---

(۱) ھدی الساری، ص ۴۸۲ — (۲) سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۴۱۷، ہدی الساری، ص ۴۸۴

(۳، ۴) ھدی الساری، ص ۴۸۵ — (۵) نفس مصدر، ص ۴۸۳

(۶) تہذیب الاسماء ۱/ ۶۸، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۲۶، تہذیب التہذیب ۹/ ۵۰، ھدی الساری، ص ۴۸۳

(۷، ۸) ھدی الساری، ص ۴۸۴

"محمد بن إسماعيل البخاری فقيه هذه الأمة۔"(۱)

''محمد بن اسماعیل بخاری اس امت کے فقیہ ہیں۔''

عبداللہ بن محمد بن سعید بن جعفر بیان کرتے ہیں کہ جب احمد بن حرب نیشاپوری کا انتقال ہوا تو اسحاق بن راہویہ اور محمد بن اسماعیل ان کے جنازہ میں شرکت کے لئے ایک ساتھ تشریف لے گئے۔ میں نے اہل معرفہ کو دیکھا کہ وہ ان دونوں کی طرف دیکھتے اور کہتے تھے: "محمد افقه من إسحاق۔"(۲)

امام دارمیؒ کا قول ہے:

"إنی رأيت العلماء بالحرمين والحجاز والشام والعراق فما رأيت فيهم أجمع من محمد بن إسماعيل هو أعلمنا وأفقهنا وأكثرنا طلبا۔"(۳)

''میں نے حرمین، حجاز، شام اور عراق کے علماء دیکھے ہیں لیکن میں نے محمد بن اسماعیل جیسا جامع کمالات آدمی نہیں دیکھا۔ وہ ہم میں سب سے زیادہ عالم، فقیہ اور حدیث رسول کے طالب ہیں۔''

امام ابن حزمؒ نے ''أصحاب الفتیا'' میں امام بخاریؒ کو ''مجتہد مستقل'' قرار دیا ہے۔(۴) اسی طرح امام ذہبیؒ نے ''طبقۃ بعد طبقۃ المجتھدین'' میں امام بخاریؒ کو بھی ''ائمہ مجتہدین'' میں شمار کیا ہے۔(۵)

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''وأما البخاری وأبوداؤد إمامان فی الفقه وكانا من أهل الاجتهاد ."(۶)

''امام بخاری اور امام ابوداود فقہ میں امام تھے اور دونوں مجتہد تھے۔''

حافظ ابن قیمؒ "الفرار من الطاعون" سے فقہاء کی حیلہ سازیوں کی تردید میں امام بخاریؒ کے استدلال فرمانے پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں:

"وهذا من دقة فقهه رحمه الله بانه إذا كان قد نهى ﷺ عن الفرار من قدر الله تعالى إذا نزل بالعبد برضا بقضاء الله تعالى وتسليما لحكمه فكيف بالفرار من أمره ودينه إذا انزل بالعبد ."(۷)

''اس حدیث سے بطلان حیل پر استدلال امام بخاریؒ کی فقہ میں انتہائی باریک بینی اور زیرک ہونے کی

---

(۱) ھدی الساری، ص ۴۸۳، تاریخ بغداد ۲/۲۲، الطبقات للسبکی ۲/۲۲۳، تہذیب التہذیب ۹/ ۵۷، تہذیب الکمال ۱/ ۱۱۷، سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۴۱۷، البدایۃ والنہایۃ ۱۱/ ۲۶

(۲) ھدی الساری، ص ۴۸۴

(۳) ھدی الساری، ص ۴۸۴، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۲۷

(۴) کمافی جوامع السیر، ص ۳۳۴

(۵) سیر اعلام النبلاء ۸/ ۹۰-۹۱، ۹/ ۵۲۰-۵۲۶

(۶) مجموع الفتاوی ۲/ ۴۰

(۷) اغاثۃ اللہفان ۱/ ۳۹۱

دلیل ہے کیونکہ جب نبی ﷺ نے اللہ تعالی کی قضاوقدر جبکہ وہ اس پر اتر آئے، سے بھاگنے سے منع فرمایا ہے اور یہ حکم دیا ہے کہ اللہ کے فیصلہ کو برضا ورغبت تسلیم کرلیا جائے تو اس دینی حکم، جو اس انسان کے متعلق نازل ہوا، سے فرار کیوں کر درست ہوسکتا ہے۔''

ملاعلی القاری حنفی لکھتے ہیں:

"أميرالمؤمنين فى الحديث وناصر الأحاديث النبوية وناشر المواريث المحمدية لم ير فى زمانه مثله من جهة حفظ الحديث وإتقانه وفهم معانى كتاب الله وسنة رسوله ومن حيثية حدة ذهنه ودقة نظره ووفورفقهه وكمال زهده وغاية ورعه وكثرة اطلاعه على طرق الحديث وعلله وقوة اجتهاده واستنباطه ."(۱)

''حدیث میں مومنوں کے امیر نبی ﷺ کی احادیث کی مدد کرنے والے اور محمدی میراثوں کے ناشر تھے۔حفظ حدیث ،اتقان حدیث،فہم معانی کتاب وسنت بحیثیت حدت ذہن، باریک بینی، زیادتی تفقہ، کمال زہد وتقوی، اطلاع اسنادوعلل احادیث اور قوت اجتہادو استنباط کے اعتبار سے ان کے زمانہ میں ان جیسا کوئی نہ تھا۔''

علامہ ابن عابدین شامی (صاحب ''ردالمحتار شرح الدرالمختار'') فرماتے ہیں:

"الإمام البخارى معجزة للرسول البشير النذير حيث وجد فى أمته مثل هذا الفرد العديم النظير من كان وجوده من النعم الكبرى على العالم أميرالمؤمنين فى الحديث أحد سلاطين الإسلام الإمام المجتهد: أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفى مولاهم،أمير المؤمنين وسلطان المحدثين الحافظ الشهير والناقد البصير وقد أجمع الثقات على حفظه وإتقانه وجلالة قدره عما عداه من أهل عصره ."(۲)

علامہ شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی فرماتے ہیں:

"والبخارى رحمه الله لم يتحر مذهب إمام بعينه بل اعتمد على ما صح عنده من الحديث ثم أكده من الآثار ."(۳)

''امام بخاریؒ نے ''صحیح البخاری'' میں کسی خاص امام کے مذہب کو پیش نظر نہیں رکھا ہے بلکہ نبی ﷺ کی جو حدیث ان کے نزدیک صحیح ہوئی اس کو ذکر کیا پھر آثار سے اس کو مؤکد کیا ہے۔''

علامہ اسماعیل عجلونی الجراحیؒ کا قول ہے:

---

(۱) المرقاۃ شرح مشکوۃ ۱/۱۲ (۲) عقود اللآلی فی مسند العوالی،ص ۱۸
(۳) ارشاد الساری للقسطلانی ۸/ ۲۵۸

"كان مجتهدا مطلقا واختاره السخاوی قال والميل بكونه مجتهدا مطلقاً صرح به تقی الدين ابن تيمية فقال إنه إمام فی الفقه من أهل الاجتهاد."(۱)

''امام بخاری مجتہد مطلق تھے۔اسی بات کو علامہ سخاوی نے اختیار کیا اور ترجیح دی ہے کہ امام بخاری مجتہد مطلق تھے۔امام ابن تیمیہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ امام بخاری فقہ کے امام اور اہل اجتہاد میں سے تھے۔''

شیخ ابوالحسن السندی حنفیؒ کا قول ہے:

"وقد تنازع البخاری المذاهب الأربعة والصحيح أنه مجتهد."(۲)

''امام بخاریؒ نے چاروں مذاہب کے مسائل پر تنقید کی ہے۔صحیح تر بات یہی ہے کہ امام بخاری مجتہد تھے۔''

شاہ ولی اللہ دہلوی نے 'شرح تراجم ابواب بخاری'' (۳) میں امام بخاری کی فقاہت، دقت نظر اور قوت اجتہاد و استنباط مسائل کا اعتراف کیا ہے۔آں جناب ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''وأما البخاری فهو ان كان منسبا إلى الشافعی موافقا له فی كثير من الفقه خالفه فی كثير."(۴)

''کثرت موافقت کی وجہ سے امام بخاریؒ کو امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ امام بخاریؒ نے بہت سے مسائل میں ان کی مخالفت بھی کی ہے۔''

شاہ نور الحق بن شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

''وے درزمان خود در حفظ احادیث و اتقان آں وفہم معانی کتاب وسنت وحدت ذہن وجودت قریحہ ووفور فقہ وکمال زہد وغایت ورع وکثرت اطلاع بر طرق حدیث وعلل آں ودقت نظر وقوت اجتہاد واستنباط فروع از اصول نظیرے نداشت۔''(۵)

جناب ابوالحسنات عبدالحیٔ لکھنوی لکھتے ہیں:

"فقد وجد بعدهم أيضا أرباب الاجتهاد المستقل كأبی ثور البغدادی وداود الظاهری ومحمد بن اسماعيل البخاری وغيرهم."(۶)

یعنی''ائمہ اربعہ کے بعد بھی مجتہد مستقل ہوئے ہیں جیسے ابوثور بغدادی، داود ظاہری اور محمد بن اسماعیل بخاری وغیرہم۔''

جناب زکریا کاندھلوی صاحب، شیخ رشید احمد گنگوہی کا قول نقل کرتے ہیں کہ:

(۱) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۷۵، سیرۃ البخاری، ص ۱۲۰ (۲) حاشیۃ علی صحیح البخاری ۱/۱
(۳) شرح تراجم ابواب بخاری ص ۱۳ (۴) الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف ص ۷۹
(۵) تیسیر القاری فی شرح صحیح البخاری ۱/۳، أشعۃ اللمعات ۱/۹، اتحاف النبلاء ص ۲۵۰
(۶) النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر ص ۱۴-۱۵

"والأوجه عندی أنه مجتهد مستقل كما يظهر من إمعان النظر فی الصحيح۔"(۱)
یعنی "صحیح البخاری" کو بنظر غائر دیکھنے کے بعد میرے نزدیک زیادہ وجیہ بات یہ ہے کہ امام بخاری مستقل مجتہد تھے۔"

جناب انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

"ولكن الحق أن البخاری مجتهد وكثيرا مايكون اجتهاده موافق الأحناف إلا أنه وافق فی المسائل المشهورة بين أهل العصر الإمام الشافعی۔"(۲)
یعنی "یہ بات حق ہے کہ امام بخاریؒ مجتہد تھے اور ان کا اجتہاد بیشتر اوقات ہم احناف کے موافق ہوتا ہے۔ انہوں صرف چند مسائل مشہورہ میں امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے۔"
واضح رہے کہ شیخ محمد یوسف بنوریؒ نے اس قول پر اعتماد کرتے ہوئے اسے اپنے "مقدمہ" میں توقیراً نقل کیا ہے۔

جناب انور شاہ کشمیری ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"واعلم أن البخاری مجتهد لا ريب فيه وما اشتهر أنه شافعی فلموافقته إياه فی المسائل المشهورة وإلا فموافقته الإمام الأعظم ليس أقل مما وافق فيه الشافعی۔"(۳)
"خوب جان لو کہ امام بخاریؒ بلا شبہ مجتہد ہیں اور جو یہ مشہور ہے کہ وہ شافعی ہیں تو اس کی وجہ مسائل مشہورہ میں امام شافعیؒ سے ان کی موافقت ہے ورنہ امام اعظم سے ان کی موافقت امام شافعی سے کسی طرح کم نہیں ہے۔"
بعض اور مقام پر لکھتے ہیں:

"ولم يقلد أحداً فی كتابه ."(۴)
یعنی "امام بخاری نے اپنی کتاب میں کسی کی تقلید نہیں کی ہے۔"

اور

"إن البخاری عندی سلك مسلك الاجتهاد ."(۵)

نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

"تفقہ بخاری وغموض فہم او در معانی کتاب وسنت چیزے است کہ کسے از مصنفین علماء انکار نمی تواند کرد۔"(۶)

---

(۱) مقدمۃ لامع الدراری ۱/۶۰
(۲) العرف الشذی تقریر علی الترمذی، ص ۵
(۳) مقدمۃ فیض الباری ۱/۵۸، لامع الدراری، ص ۶۱
(۴) فیض الباری ۱/۳۲۵
(۵) نفس مصدر ۱/۳۲۵
(۶) اتحاف النبلاء، ص ۳۵۳

شیخ ابراہیم بن عبداللطیف سندھی ٹھٹھوی ''مستحق الاغنیاء من الطاعنین فی کمال الاولیاء واتقیاء العلماء'' میں فرماتے ہیں کہ اگرچہ علامہ تاج الدین سبکی نے امام بخاری کو ''الطبقات الشافعیہ'' میں ذکر کیا ہے لیکن علامہ نفیس الدین سلیمان بن ابراہیم علوی کا قول ہے:

''إن البخاری إمام مجتهد برأسه كأبی حنيفة والشافعی ومالك وأحمد وسفيان الثوری ومحمد بن الحسن .''(۱)

یعنی ''امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل، امام سفیان ثوری اور امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ کی طرح امام بخاری بھی مجتہد ہیں۔''

شارح الترمذی علامہ عبدالرحمان مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

''بعض حنفیہ نے ''جامع الترمذی'' پر تعلیقاً لکھا ہے: ارباب صحاح کے مذاہب کے متعلق بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام بخاری شافعی المسلک تھے لیکن حق یہ ہے کہ امام بخاری مجتہد تھے۔ لیکن امام مسلم کا مذہب تحقیق کے ساتھ معلوم نہیں ہے...... لیکن میں کہتا ہوں کہ جس طرح امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ متبع سنت اور مجتہد تھے یعنی ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کے مقلد نہ تھے، اسی طرح امام مسلم، امام ترمذی، امام ابوداود، امام نسائی اور امام ابن ماجہ سب ہی متبعین وعاملین سنت، مجتہدین اور غیر مقلدین تھے۔''(۲)

مزید لکھتے ہیں:

''اسی طرح بعض حنفیہ نے ''صحیح مسلم'' کی شرح میں ''توجیہ النظر'' سے نقلاً لکھا ہے: ''قال بعض البارعين فی علم الأثر: أما البخاری وأبو داود فإمامان فی الفقه وكانا من أهل الاجتهاد الخ .''(۳)

علامہ بحر العلوم لکھنوی نے ''شرح مسلم الثبوت'' میں امام بخاری کو ''مجتہد مطلق'' بیان کیا ہے۔ اسی طرح شیخ زکریا کاندھلوی فرماتے ہیں:

"والأرجح عندی أنه مجتهد مستقل كما يظهر من إمعان النظر فی الصحيح ."(۴)

''میرے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ وہ مجتہد مستقل ہیں جیسا کہ ان کی صحیح پر غور وفکر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔''

مصنفین ''انسائیکلوپیڈیا'' لکھتے ہیں:

''امام بخاری نے ابواب قائم کرنے میں ایسی جدتیں کی ہیں کہ جو بغیر کسی فقہی مسلک کی تقلید کے خود ایک فقہی مسلک بن گئی ہیں۔''(۵)

---

(۱) مقدمۃ لامع الدراری ۱/ ۶۸ مطبوعہ المکتبۃ الإمدادیہ بمکۃ المکرمہ (۲،۳) مقدمۃ تحفۃ الاحوذی، ص ۱۷۴
(۴) اللامع الدراری ۲/ ۴۸۴ (۵) انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا ۴/ ۳۷۴ (طبع ۱۴)، ۴/ ۷۷۰، ۷۷۱ (طبع ۱۱)، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۱/ ۷۸۴-۷۸۵، انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ اتھکس ۱۱/ ۴۵۵

محمد الوراق کا قول ہے کہ امام بخاری نے فرمایا:

"لا أعلم شيئا يحتاج إليه إلا وهو فى الكتاب والسنة فقلت له يمكن معرفة ذلك كله قال نعم ."(۱)

یعنی "میں کسی ایسے مسئلہ کو نہیں جانتا کہ اس کی ضرورت ہو لیکن اس کا ذکر کتاب وسنت میں موجود نہ ہو۔ میں نے پوچھا کہ کیا ہر مسئلہ میں اس کی معرفت ممکن ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں۔"

"اختاره البخاری"،"ترجم عليه البخاری"، "ابواب البخاری"، "استنبط به البخاری" اور"استدل به البخاری"وغیرہ کلمات، جو عام طور پر علماء و محققین اپنی تصانیف میں درج کرتے آرہے ہیں، امام بخاریؒ کی فقاہت کی شہادت دیتے ہیں۔ اگر امام بخاریؒ کی فقاہت پر مذکورۃ الصدر علماء کی شہادتیں موجود نہ ہوتیں تو بھی "صحیح البخاری" کے تراجم ابواب پر غور وخوض کرنے والا ہر قاری آپ کی فقاہت کا ضرور قائل ہو جاتا۔ انہی تراجم ابواب کی شان میں فقہاء اور محدثین کا یہ مقولہ:"فقه البخاری فی تراجمه"(۲) ایک ضرب المثل کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جناب عبدالرشید نعمانی صاحب کا اس بارے میں جو قول اوپر نقل ہوا وہ یا تو عدم تحقیق پر مبنی ہے یا پھر مسلکی تعصب وعناد پر۔ جن علماء کو امام بخاریؒ کے شافعی المسلک ہونے کا شبہ ہوا ہے اس کے سبب پر روشنی ڈالتے ہوئے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں:

"ومعنى انتسابه إلى الشافعى أنه جرى على طريقته فى الاجتهاد واستقراء الأدلة وترتيب بعضها على بعض، وافق اجتهاده اجتهاده، وإذا خالف لم يبال بالمخالفة ولم يخرج عن طريقته إلا فى مسائل وذلك لا يقدح فى دخوله فى مذهب الشافعى ومن هذا القبيل محمد بن إسماعيل البخارى فإنه معدود فى طبقات الشافعية للشيخ تاج الدين السبكى الخ ."(۳)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"وكان أصحاب الحديث قد ينسب إلى أحد المذاهب لكثرة موافقته له النسائى والبيهقى ينسبان إلى الشافعى ."(۴)

"بعض دفعہ اصحاب الحدیث کو کسی نہ کسی مذہب کی طرف کثرت موافقت کی وجہ سے منسوب کر دیا جاتا

---

(۱) تاریخ بغداد ۲/۸، سیر أعلام النبلاء ۱۲/۴۱۲، ھدی الساری ص ۴۸۸، تہذیب التہذیب ۹/۵۴

(۲) ھدی الساری ص ۱۳ (۳) الانصاف لولی اللہ ص ۷۹، مقدمہ تحفۃ الأحوذی ص ۱۷۵

(۴) حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۲۲

ہے، مثال کے طور پر امام نسائی اور امام بیہقی کو امام شافعیؒ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔"

اور جناب ابوالحسنات عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں:

"وإنما انتسب إليه لسلوكه طريقته في الاجتهاد"(۱)

یعنی "کبھی کسی مجتہد کو بوجہ توافق طریق اجتہاد کسی مجتہد کی طرف نسبت کر دیتے ہیں۔"

مقام صد افسوس ہے کہ اکابرین امت کی مذکورہ بالا شہادتوں کے باوجود جناب سید ابوالاعلی مودودی اور امین احسن اصلاحی صاحبان وغیرہما امام بخاری رحمہ اللہ کو کسی طور پر بھی فقیہ تسلیم کرنے پر آمادہ نظر نہیں آتے۔ ان حضرات کا دعوی ہے کہ تفقہ ان کا وظیفہ نہ تھا، ان کا کام تو محض احادیث کو نقل کر دینا تھا۔ ان کی جمع کردہ احادیث کے مضامین پر غور وفکر کرنے کا اصل کام تو فقہاء نے انجام دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ حضرات "صحیح البخاری" میں درج احادیث کے مضامین کو جوں کا توں بلا تنقید قبول کرنے کے قائل نہیں ہیں، چنانچہ جناب مودودی صاحب ایک مقام پر لکھتے ہیں:

"آخری سوال جو آپ نے "بخاری" کے "اصح الکتب بعد کتاب اللہ" ہونے کے بارے میں کیا ہے اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ دنیا میں سب سے زیادہ یقینی ذریعے سے تو ہم کو کتاب اللہ پہنچی ہے۔ کیونکہ اسے ہزارہا آدمیوں نے بتواتر نقل کیا ہے۔ مگر اس کے بعد جس کتاب کے مندرجات ہم کو معتبر ترین سندوں سے پہنچے ہیں وہ "بخاری" ہے، کیونکہ دوسری تمام کتابوں کی بہ نسبت اس کتاب کے مصنف نے سندوں کی جانچ پڑتال زیادہ کی ہے۔ یہ صحت کا حکم صرف اسناد سے متعلق ہے اور یقیناً بالکل صحیح ہے۔ رہی مضامین کی تنقید بلحاظ درایت، تو اس کے متعلق میں اوپر اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ کام اہل روایت کے فن سے بڑی حد تک غیر متعلق تھا۔ اس لئے یہ دعوی کرنا صحیح نہیں کہ "بخاری" میں جتنی احادیث درج ہیں ان کے مضامین کو بھی جوں کا توں بلا تنقید قبول کر لینا چاہئے۔"(۲)

اور جناب اصلاحی صاحب ایک مقام پر "صحیح بخاری کی کتاب العلم کی روایات (باب ۶۲ فضل من علم وعلم)" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دوسرا گروہ وہ ہوتا ہے جو علم کو جمع کر لیتے ہیں اور اس کو آگے نقل کر دیتے ہیں، چاہے اس میں اضافہ نہ کر سکیں۔ اس طرح وہ بات عاقلوں تک پہنچانے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔ ہمارے محدثین حضرات اسی دوسرے گروہ میں ہیں۔ یہ روایات کو نقل کر دیتے ہیں لیکن ان میں غور وفکر نہیں کرتے۔ یہ کام اگر کرتے ہیں تو فقہاء کرتے ہیں۔ وہ غور کرتے اور ایک ایک لفظ پر مورچے قائم کرتے ہیں الخ۔"(۳)

یہی بات جناب مودودی صاحب کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیے، لکھتے ہیں:

"رہا فقیہانہ نقطۂ نظر تو وہ ان کا موضوع خاص سے ایک حد تک غیر متعلق تھا۔ اس لئے اکثر وہ ان کی

(۱) النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر، ص ۱۴-۱۵ (۲) رسائل ومسائل ۲/۴۳

(۳) رسالہ تدبر لاہور عدد شمارہ ۴۷، ص ۱۴ مجریہ ماہ جولائی ۱۹۹۴ء

نگاہوں سے اوجھل ہو جاتا تھا...... اسی وجہ سے اکثر ایسا ہوا ہے کہ ایک روایت کو انہوں نے صحیح قرار دیا ہے، حالانکہ معنی کے لحاظ سے وہ زیادہ قابل اعتبار نہیں اور ایک دوسری روایت کو وہ قلیل الاعتبار قرار دے گئے ہیں حالانکہ وہ معنیً صحیح ہے الخ۔"(۱)

اور اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ میں ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

"محدثین رحمہم اللہ کی خدمات مسلم، یہ بھی مسلم ہے کہ نقد حدیث کے لئے جو مواد انہوں نے فراہم کیا ہے وہ صدر اول کے اخبار و آثار کی تحقیق میں بہت کارآمد ہے۔ کلام اس میں نہیں بلکہ اس امر میں ہے کہ کلیۃً ان پر اعتماد کرنا کہاں تک درست ہے۔ وہ بہرحال تھے تو انسان ہی۔ انسانی علم کے لئے جو حدیں فطرت الٰہی نے مقرر کر رکھی ہیں، ان سے آگے تو وہ نہیں جا سکتے تھے۔ انسانی کاموں میں جو نقص فطری طور پر رہ جاتا ہے ان سے تو ان کے کام محفوظ نہ تھے۔ پھر آپ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جس کو وہ صحیح قرار دیتے ہیں، وہ حقیقت میں بھی صحیح ہے۔ صحت کا کامل یقین تو خود ان کو بھی نہ تھا۔ وہ بھی زیادہ سے زیادہ یہی کہتے تھے کہ اس حدیث کی صحت کا ظن غالب ہے۔ مزید برآں یہ ظن غالب ان کو جس بنا پر حاصل ہوتا تھا وہ بلحاظ روایت تھا نہ کہ بلحاظ درایت۔ ان کا نقطۂ نظر زیادہ تر اخباری ہوتا تھا۔ فقہ ان کا اصل موضوع نہ تھا...... پس ان کے کمالات کا جائز اعتراف کرتے ہوئے یہ ماننا پڑے گا کہ احادیث کے متعلق جو کچھ تحقیقات بھی انہوں نے کی ہیں، اس میں دو طرح کی کمزوریاں موجود ہیں۔ ایک بلحاظ اسناد اور دوسرے بلحاظ تفقہ۔"(۲)

یہاں راقم کے پیش نظر مندرجہ بالا اقتباسات پر تبصرہ کرنا نہیں ہے، لیکن پھر بھی یہ ضرور عرض کروں گا کہ بلا شبہ محدثین کرام انسان ہی تھے اور انسانی علم کے لئے جو حدیں فطرت الٰہی نے مقرر کر رکھی ہیں ان سے آگے تو وہ نہیں جا سکتے تھے اور انسانی کاموں میں جو نقص فطری طور پر رہ جاتا ہے ان سے تو ان کے کام محفوظ نہ تھے، لیکن یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا آں موصوف کی نگاہ میں فقہاء انسان نہیں بلکہ کوئی دوسری مخلوق تھے؟ یا انسانی علم کے لئے جو حدیں فطرت الٰہی نے مقرر رکھی ہیں وہ ان سے آگے جا سکتے تھے؟ یا انسانی کاموں میں جو نقص فطری طور پر رہ جاتا ہے ان سے ان کے کام محفوظ تھے؟ اگر نہیں تو پھر محدثین کی تحقیق پر اعتراضات کی شدید بوچھار اور فقہاء کی تحقیق پر اندھا اعتماد کیوں؟ اور جہاں تک خود محدثین کو احادیث کی صحت کے کامل یقین نہ ہونے والے قول کا تعلق ہے تو جاننا چاہیئے کہ آں موصوف کا یہ دعوی سراسر باطل اور محدثین کے کوائف سے قطعاً لاعلم ہونے کی دلیل ہے۔ اس دعوی کے ابطال میں یہاں امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ کے چند اقوال پیش خدمت ہیں:

---

(۱) رسائل و مسائل ۱/۱۲۲۰ (۲) تفہیمات ۱/۳۵۶، رسائل و مسائل ۱/۲۱۹

امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

"لم أخرج فی هذا الكتاب إلا صحيحا"

اور

"ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح ."

اسی طرح امام مسلمؒ کا قول ہے:

''ليس كل شئ عندی صحيح وضعته ههنا ."

اور

"ما وضعت شيئاً فی کتابی هذا المسند إلا بحجة وما اسقطت منه شيئا إلا بحجة."

کیا امامین رحمہما اللہ کے صرف یہ اقوال ہی ان جھوٹے دعووں کی دھجیاں بکھیرنے کے لئے کافی نہیں ہیں؟

___ مودودی صاحب کی انہی عبارتوں کو دیکھتے ہوئے صاحب ''مرعاۃ المفاتیح'' علامہ عبیداللہ رحمانی مبارکپوریؒ نے جناب حکیم محمد اشرفؒ (سندھی بلوکی) کی کتاب ___ ''نتائج التقلید'' پر اپنی علمی تقریض (تحریر کردہ ۲۳/ ذوالقعدہ ۱۳۷۶ھ) میں درست فرمایا تھا کہ ''مولانا مودودی صاحب نے ''مسلک اعتدال'' وغیرہ میں کتب حدیث اور ائمہ حدیث وفقہ کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ درحقیقت ابن ھمام وغیرہ کے انہی رجحانات کی ترجمانی ہے۔ مودودی صاحب نے ان کی تقریر کو اپنے مخصوص طرز و انداز میں بیان کر دیا ہے اور بس۔'' (نتائج التقلید ص ۲۰، مجلّہ الفلاح بھیکم پور ج ۳، ۴، عدد/ ۱۱، ۲/ ۱۸ مجریہ ماہ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء)

''الجامع الصحیح'' کی تالیف اور کتب احادیث میں اس کا مقام و مرتبہ

ذیل میں ''الجامع الصحیح'' سے متعلق بعض اہم امور پر مختصراً بحث پیش خدمت ہے:

صحیح البخاری کا نام

''صحیح البخاری'' یا ''الجامع الصحیح'' کا پورا نام امام ابن حجر عسقلانیؒ کے بیان کے مطابق "الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وايامه "ہے۔(۱) مگر حافظ ابن الصلاح اور نووی رحمہما اللہ نے اس کا پورا نام "الجامع المسند الصحيح المختصر من امور رسول الله ﷺ وسننه وايامه" ذکر کیا ہے۔(۲) لیکن متعدد مراجع میں مذکور ہے کہ خود مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ''الجامع الصحیح'' کے نام سے موسوم کیا ہے۔(۳)

---

(۱) ھدی الساری، ص ۸ (۲) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۲۴-۲۵، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۳۹

(۳) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۵-۲۵، تہذیب الاسماء ۱/ ۷۳، مقدمۃ شرح مسلم للنووی، ص ۷

الجامع الصحیح کا موضوع

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"تقرر أنه التزم فيه الصحة وأنه لايورد فيه إلا حديثا صحيحا هذا أصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته إياه الجامع الصحيح ...... الخ ."(۱)

اگر بغور دیکھا جائے تو کتاب کا موضوع خود کتاب کے نام سے ہی واضح ہے، چنانچہ لفظ ''الجامع'' سے واضح ہوتا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے حدیث کی کسی ایک صنف کو نہیں بلکہ ''انواع ثمانیہ'' کو اس میں منتخب کر کے درج کیا ہے۔ لفظ ''الصحیح'' بتاتا ہے کہ اس میں ضعیف روایات درج نہیں ہیں چنانچہ خود امام بخاریؒ نے اس بات کی صراحت بایں الفاظ فرمائی ہے:

"لم أخرج فى هذا الكتاب إلا صحيحا ."(۲)

''میں نے اس کتاب میں صرف صحیح احادیث ہی درج کی ہیں۔''

اور

"ما أدخلت فى كتابى الجامع إلا ما صح وتركت من الصحاح مخافة الطول."(۳)

''میں نے اپنی کتاب ''الجامع'' میں صرف صحیح احادیث ہی داخل کی ہیں اور بہت سی صحیح احادیث طوالت کے خوف سے چھوڑ بھی دی ہیں۔''

''المسند'' کے لفظ سے واضح ہوتا ہے کہ امام رحمہ اللہ اس میں صرف وہ احادیث لائیں گے جن کی اسناد متصل اور مرفوع ہوں گی پس اگر بعض مواقع پر اس کے خلاف کچھ آیا ہے تو وہ تبعاً اور عرضاً آیا ہے، اصل مقصود کتاب نہیں ہے۔

الجامع الصحیح کی تالیف کے بعض اسباب

''الجامع الصحیح'' سے قبل متعدد مسانید، جوامع اور مصنفات مرتب ہو چکی تھیں، لیکن ان میں صحیح، حسن اور ضعیف ہر نوع کی احادیث موجود تھیں۔ اسی طرح ''الموطا'' بھی موجود تھی لیکن اس میں فقہی تراجم، احادیث صحیحہ، فتاوی اور آثار صحابہ وتابعین سب خلط ملط تھے۔ لہذا جب امام بخاریؒ نے ان سابقہ کتب پر غور وفکر کیا تو صرف

(۱) ھدی الساری، ص ۸ (۲) نفس مصدر، ص ۷

(۳) مقدمہ ابن الصلاح، ص ۱۴-۱۵، تہذیب الاسماء ۱/۱ص ۷۴، شذرات الذھب ۲/ ۱۳۵، تہذیب التہذیب ۹/ ۴۹، طبقات الحنابلہ: ۱/ ۲۷۵، تہذیب الکمال، ص ۱۱۶۹، المنہل الراوی ۱/ ۱۲۳، تاریخ بغداد ۲/ ۹، طبقات السبکی ۲/ ۲۲۱، مقدمۃ الکامل، ص ۲۱۰، سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۴۰۲، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۵، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۳، ھدی الساری، ص ۷-۱۹، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۴۱، تدریب الراوی ۱/ ۹۸-۱۲۲، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۱۵۶، قواعد فی علوم الحدیث، ص ۶۳

صحیح احادیث پر مشتمل ایک جامع کتاب مرتب کرنے کا عزم فرمایا، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

"فلما رأى البخاری رضی الله عنه هذه التصانیف ورواها وانتشق ریاها واستجلی محیاها وجدها بحسب الوضع جامعة بین مایدخل تحت التصحیح والتحسین والکثیر منها یشمله التضعیف فلایقال لغثه سمین فحرك همته لجمع الحدیث الصحیح الذی لایرتاب فیه أمین وقوی عزمه علی ذلك ما سمعه من أستاذه أمیر المؤمنین فی الحدیث والفقه إسحاق بن إبراهیم الحنظلی المعروف بابن راهویه......(أنه قال) لو جمعتم کتابا مختصرا لصحیح سنة رسول الله ﷺ،قال : فوقع ذلك فی قلبی فأخذت فی جمع الجامع الصحیح."(۱)

"پس جب امام بخاری رضی اللہ عنہ نے ان تمام تصانیف کو دیکھا، ان کو روایت کیا، ان کی آبیاری کی، ان کے وجود کو شیریں جانا اور ان کو باعتبار وضع ایسی احادیث کا مجموعہ پایا جو کہ تصحیح و تحسین کے تحت داخل ہیں اور ان میں سے اکثر ضعیف روایات پر بھی مشتمل ہیں، چنانچہ آپ نے صرف ان صحیح احادیث کو جمع کرنے کے لئے اپنی ہمت کو حرکت دی کہ جن کی صحت پر کوئی امانت دار شخص شک نہیں کرسکتا۔ آپ کے اس عزم کو اس وقت مزید تقویت ملی جب آپ نے اپنے استاذ، حدیث اور فقہ کے امیر المؤمنین اسحاق بن ابراہیم الحنظلی، المعروف بابن راہویہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ: کاش تم رسول اللہ ﷺ کی صحیح سنت پر ایک مختصر کتاب جمع کردو۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات میرے دل میں گھر کر گئی، پس میں نے "الجامع الصحیح" کو جمع کرنے کا بیڑا اٹھالیا۔"

محمد بن سلیمان بن فارس سے باسناد ثابت مروی ہے کہ:

"میں نے امام بخاریؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے خواب میں نبی ﷺ کو اس طرح دیکھا کہ میں آں ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوں اور میرے ہاتھ میں ایک پنکھا ہے اور میں اس سے آپ ﷺ پر سے مکھیاں اڑا رہا ہوں۔ جب میں نے اپنے اس خواب کی تعبیر معبرین سے پوچھی تو انہوں نے بتایا کہ آپ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کئے جانے والے کذب کو دور کریں گے۔ پس اس خواب کو میں نے "الجامع الصحیح" کے اخراج پر محمول کیا ہے۔"(۲)

شاہ ولی اللہ دہلوی بیان کرتے ہیں:

"باید دانست کہ بخاری بعد مائتین ظاہر شد وقبل از وے علماء در فنون چند از علوم دینیہ تصانیف ساختہ بودند......

(۱) ہدی الساری، ص ۶-۷ (ملخصا)، تدریب الراوی ۱/ ۸۸

(۲) ہدی الساری، ص ۷، ماتمس الیہ حاجۃ القاری، ص ۴۱، تہذیب الاسماء ۱/ ۷۴، تدریب الراوی ۱/ ۸۸

بخاری ایں ہمہ علوم مدونہ را تأمل فرمودہ وجزئیات وکلیات را انتقاد نمود پس قدرے از علوم کہ باحادیث صحیحہ کہ برشرط بخاری است بطریق صراحت یا دلالت یافت درکتاب خود آورد تا بدست مسلماناں درامہات ایں علوم حجت قاطعہ بودہ باشد کہ درآں تشکیک را مدخل نہ بود۔''(۱)

''جاننا چاہئے کہ امام بخاری دوسو سال بعد نمودار ہوئے اور ان سے پیشتر علماء علوم دینیہ میں مختلف فنون کے اندر تصنیفیں مرتب کر چکے تھے......امام بخاری نے ان تمام مدونہ علوم پر غور کیا اور جزئیات وکلیات کی تنقید کی پھر ان علوم کے ایک حصہ کو جس کو انہوں نے بصراحت یا بدلالت ان صحیح حدیثوں میں پایا جو کہ بخاری کی شرط پر صحیح تھیں اسے اپنی کتاب میں درج کیا تا کہ ان علوم کی بنیادی چیزوں کے متعلق مسلمانوں کے ہاتھ میں ایسی حجت قاطع موجود رہے کہ جس میں تشکیک کا دخل نہ ہو۔''

آں محترم ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"فأراد البخاری أن یجمع الفنون الأربعة فی کتاب ویجرده لما حکم العلماء بالصحة قبل البخاری وفی زمانه ویجرده للحدیث المرفوع المسند ومافیه من الآثار وغیرها انها جاء بها تبعا لا بأصالة ولهذا سمی کتابه بالجامع الصحیح۔"(۲)

''امام بخاریؒ نے چاہا کہ اپنی کتاب میں چاروں فنون کو جمع کر دیں اور اس سلسلہ میں صرف ان احادیث کو قبول کریں جن کی صحت پر امام بخاریؒ سے قبل اور ان کے زمانہ میں محدثین کا اتفاق ہو۔ پھر انہوں نے صرف مرفوع ومسند احادیث کو درج کیا۔ اس کتاب میں جو آثار وغیرہ ہیں تو وہ متابعت اور تائید میں وارد ہیں اصالۃً نہیں ہیں۔ اسی باعث امام رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کا نام ''الجامع الصحیح'' رکھا ہے۔''

الجامع الصحیح کی تالیف کا آغاز اور اس کی تکمیل

امام بخاریؒ نے تیئیس سال کی عمر میں ''الجامع الصحیح'' کی تالیف کا آغاز کیا اور سولہ سال مسلسل شب وروز کی مشقت اور عرق ریزی کے بعد اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ آپ نے اس کی تالیف کا آغاز بیت الحرام میں کیا، تراجم ابواب روضہ نبوی اور منبر کے درمیان مسجد نبوی میں بیٹھ کر لکھے۔(۳) تکمیل کے بعد تین مرتبہ اس پر نظر ثانی فرمائی، چنانچہ آں رحمہ اللہ کا قول وراق نے نقل کیا ہے کہ فرمایا:

"صنفت الجامع من ستمائة ألف حدیث فی ستة عشرة سنة وجعلته حجة فیما

(۱) مکتوبات شاہ ولی اللہ مندرجہ کلمات طیبات، ص ۷۰ طبع مجتبائی دہلی

(۲) رسالہ شرح تراجم ابواب بخاری، ص ۱۳

(۳) ھدی الساری، ص ۱۳، ما تمس الیہ حاجۃ القاری، ص ۴۱، تہذیب الکمال ۱۱۶۹، سیر اعلام النبلاء ۱۲/۴۰۴

بيني و بين الله ."(۱)

''میں نے ''الجامع الصحیح'' کو چھ لاکھ حدیثوں سے منتخب کر کے سولہ سالوں میں لکھا اور اسے اپنے اور اللہ کے درمیان حجت بنایا۔''

ایک اور روایت میں ہے:

"صنفت الجامع الصحيح لست عشرة سنة ."(۲)

علامہ بدرالدین عینی لکھتے ہیں:

"وهو أول كتاب صنف فى الحديث الصحيح المجرد وصنفه فى ست عشرة سنة."(۳)

علامہ قسطلانی اور ابوالفلاح حنبلی وغیرہما نے بھی بیان کیا ہے کہ:

''صحیح البخاری'' کی تیاری وتصنیف میں سولہ برس کا عرصہ صرف ہوا۔''(۴)

اور شاہ نورالحق فرماتے ہیں:

''بخاری درمدت شانزدہ سال تصنیف صحیح نمودہ۔''(۵)

جہاں تک اس کی تکمیل کا تعلق ہے تو اس امر میں کسی طرح کوئی شبہ نہیں ہے کہ امام رحمہ اللہ نے ''الجامع الصحیح'' کو اپنی زندگی میں نہ صرف یہ کہ مکمل فرمالیا تھا بلکہ کئی بار اس پر نظر ثانی بھی کی تھی، چنانچہ فرماتے ہیں:

"صنفته ثلاث مرات ."(۶) یعنی ''میں نے اسے تین بار لکھا ہے۔''

ملا علی قاریؒ اس قول کی شرح میں فرماتے ہیں:

''وكأنه أراد بالتكرير التنقيح ."(۷)

نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

''اوگفت کتاب خود راسہ نوبت تصنیف کردہ وبرآں گزشتہ وتنقیح کردہ بہ بیاض بردہ ام۔''(۸)

---

(۱) الطبقات للسبکی ۲/ ۲۲۱، طبقات الحنابلۃ ۱/ ۲۷۶، ما تمس إليه حاجة القاری، ص ۴۱، تہذیب الأسماء ۱/ ۶۷، تاریخ بغداد ۲/ ۱۴، شذرات الذہب ۲/ ۱۳۴، وفیات الأعیان ۴/ ۱۹۰، مرآۃ الجنان للیافعی ۲/ ۱۶۸، صفوۃ الصفوۃ لابن الجوزی ۴/ ۱۴۳، ھدی الساری، ص ۷، ۴۸۹، ارشاد الساری ۱/ ۲۹، جامع الاصول لابن اثیر، ص ۱۰۹، ظفر الامانی، ص ۵۸

(۲) الطبقات للسبکی ۲/ ۲۲۱، وفیات الأعیان ۳/ ۳۳۰، مرآۃ الجنان ۲/ ۱۶۸، اتحاف النبلاء، ص ۵۰، ظفر الأمانی، ص ۳۱، الحسینی عن شرح البخاری، ص ۸۸

(۳) عمدۃ القاری ۱/ ۵

(۴) ارشاد الساری ۱/ ۲۹، شذرات الذہب ۲/ ۱۳۴؛

(۵) تیسیر القاری، ص ۴

(۶) الطبقات للسبکی ۲/ ۲۲۱، ھدی الساری، ص ۴۸۷

(۷) مرقاۃ ۱/ ۱۳

(۸) اتحاف النبلاء، ص ۵۰

اور علامہ محمد عبدالسلام مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

''اس میں کوئی منافات نہیں کیونکہ ہر مصنف اپنی تصنیف کو متعدد بار ترتیب دیتا اور اس کی تہذیب کرتا ہے۔''(۱)

تکمیل کے بعد امام رحمہ اللہ نے ''الجامع الصحیح'' کے مسودہ کو اپنے دور کے تمام مشہور محدثین اور اساتذۂ کرام مثلاً: امام علی بن المدینی (۲۳۴ھ)، امام یحیی بن معین (۲۳۳ یا ۲۳۴ھ) اور امام احمد بن حنبل (۲۴۱ھ) وغیرہم کی خدمت میں پیش کیا۔ ان سب ائمہ نے متفقہ طور پر اس میں موجود تمام احادیث کو صحیح قرار دیا اور آپ کی اس کوشش کو بیحد سراہا تھا، چنانچہ امام عقیلیؒ فرماتے ہیں:

''جب امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کو تصنیف فرمالیا تو اس کو علی بن المدینی، احمد بن حنبل اور یحیی بن معین وغیرہم (جیسے شیوخ وقت) کے سامنے پیش کیا۔ سب نے اس کی تحسین کی اور اس کی صحت کی شہادت دی، سوائے چار احادیث کے ـــــ لیکن میں (عقیلی) کہتا ہوں کہ ان چاروں حدیثوں میں بھی امام بخاریؒ کا قول ہی درست ہے اور وہ چاروں حدیثیں بھی صحیح ہیں۔''(۲)

چونکہ یہ کتاب امام یحیی بن معین اور امام علی بن المدینی وغیرہما کی نظروں سے بھی گزری تھی لہذا معلوم ہوا کہ یہ کتاب ۲۳۳ھ یا زیادہ سے زیادہ ۲۳۴ھ تک ضرور مکمل ہو چکی تھی۔ اگر ۲۴۳ھ تک مکمل نہ ہو پائی ہوتی، جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے، تو امام یحیی بن معینؒ وغیرہ اس کو دیکھ کر اس کی تصحیح و تحسین کس طرح فرما سکتے تھے؟

الجامع الصحیح میں احادیث کی تعداد

حافظ ابن الصلاحؒ اور امام نوویؒ وغیرہما کے قول کے مطابق ''الجامع الصحیح'' میں کل مسند احادیث کی تعداد مکررات کے ساتھ ۷۲۷۵، اور مکررات کو حذف کرنے کے بعد (یعنی غیر مکرر احادیث کی تعداد) ۴۰۰۰ ہے۔(۳) (غیر مکرر خالص مرفوع اور متصل احادیث کی تعداد ۲۶۰۲ ہے۔ اگر اس میں ایسے متون معلقہ مرفوعہ کو بھی شامل کرلیا جائے جو دوسرے مقامات پر غیر موصول ہیں اور ان کی تعداد ۱۵۹ ہے تو خالص احادیث کا مجموعہ ۲۷۶۱ بنتا ہے۔ معلقات کی تعداد ۱۳۴۱ اور متابعات کی تعداد ۳۴۴ ہے۔)(۴)

---

(۱) سیرۃ البخاری، ص ۱۵۹ (۲) تہذیب التہذیب ۹/۵۴، تاریخ بغداد ۲/۸، ھدی الساری، ص ۷، ۴۸۹، مقدمۃ تحفۃ الاحوذی، ص ۱۵۶

(۳) ھدی الساری، ص ۴۶۵، مقدمہ ابن الصلاح ص ۱۵، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۶، تقریب النواوی مع تدریب ۱/۱۰۲، ماتمس الیہ حاجۃ القاری، ص ۴۵، تہذیب الاسماء ۱/۷۵، فہرس الفہارس للکتانی ۱/۶۹-۷۰

(۴) مقدمہ ابن الصلاح، ص ۱۵، تقریب النواوی مع تدریب ۱/۱۰۲، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۷-۳۹، تہذیب الاسماء ۱/۷۵، مقدمہ صحیح البخاری لاحمد علی السہارنفوری، ص ۴، ظفر الامانی، ص ۵۸، اتحاف النبلاء، ص ۴۹

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ ''حموی کی تقلید میں ایسا بیان کیا گیا ہے۔''(۱) حمویؒ نے ''الجامع الصحیح'' کے ابواب میں احادیث کی اعداد وشمار پر ایک مستقل جزء تیار کیا تھا جیسا کہ امام ذہبیؒ نے بیان کیا ہے۔(۲)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ معلقات ومتابعات کے سوا تمام احادیث کی تعداد جو حمویؒ نے لکھی ہے وہ ۷۳۹۷ ہے:

''فجميع أحاديثه بالمكرر سوى المعلقات والمتابعات على ماحررته و أتقنته سبعة آلاف وثلثمائة وسبعة وتسعون حديثا فقد زاد على ما ذكروه مائة حديث واثنان وعشرون حديثا على أنني لا أدعي العصمة ولا السلامة من السهو الخ ."(۳)

علامہ جلال الدین سیوطیؒ، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ سے ناقل ہیں کہ آں رحمہ اللہ نے فرمایا:

''میں نے ان کا شمار کیا ہے۔ متابعات ومعلقات کو چھوڑ کر مکررات کے ساتھ احادیث کی کل تعداد ۷۳۹۷ ہے۔ بغیر مکررات ۲۵۱۳ (اور بقول حافظ سخاویؒ وشیخ الاسلام زکریاؒ یہ تعداد ۲۶۰۲ ہے)، ۱۳۴۱ تعالیق ہیں، جن میں سے اکثر کے متون اصول میں مخرج ہیں، اور جن کی تخریج نہیں کی گئی ہے وہ ۱۶۰ ہیں۔ اس میں متابعات اور تنبیہ علی اختلاف الروایات ۳۸۴ ہیں۔ مزید فرمایا: "وهذا خارج عن الموقوفات والمقاطيع ."(۴)

شروط البخاری

۱۔ امام رحمہ اللہ نے اپنی ''صحیح'' میں حدیث صحیح لذاتہ لانے کا اہتمام کیا ہے، چنانچہ حافظ ابوالفضل بن طاہر المقدسی اپنی کتاب ''شروط الأئمۃ'' میں لکھتے ہیں:

"شرط البخارى أن يخرج الحديث المتفق على ثقة نقلته إلى الصحابى المشهور من غير اختلاف بين الثقات الأثبات ويكون إسناده متصلا غير مقطوع وإن كان للصحابى راويان فصاعدا فحسن وإن لم يكن إلا راو واحد وصح الطريق إليه كفى."(۵)

''بخاریؒ کی شرط یہ ہے کہ ایسے راوی سے حدیث لیں گے جس کی صحت متفقہ ہو (یعنی اس کی ثقاہت پر ائمہ فن کا اتفاق ہو) اور وہ اس حدیث کو دوسرے ثقات، ضابط راویوں کے اختلاف کے بغیر اتصالاً مشہور صحابی سے روایت کرے۔ اگر صحابی سے دو یا دو سے زیادہ راوی روایت کریں تو بہتر ہے تاہم اگر ایک ہی راوی صحیح طریق سے روایت کرے تو اس کی روایت بھی کفایت کرتی ہے۔''

---

(۱) ھدی الساری، ص ۴۶۵، تدریب الراوی ۱/۱۰۳ (۲) سیر اعلام النبلاء ۱۶/۴۹۳

(۳) ھدی الساری، ص ۴۶۸، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۸-۳۹ (۴) تدریب الراوی ۱/۱۰۳

(۵) ھدی الساری، ص ۹

اور امام حاکم ابوعبداللہ نے ''معرفۃ علوم الحدیث'' اور ''المدخل'' میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ''شیخین کی شرط یہ ہے کہ صحابی مشہور سے دو ثقہ تابعین روایت کریں اور تابعی سے بھی دو متقن تبع تابعین روایت کریں الخ''، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی آں رحمہ اللہ سے ناقل ہیں:

"إن شرط البخاري ومسلم أن يكون للصحابي راويان فصاعدا ثم يكون للتابعي المشهور راويان ثقتان إلى آخره ."(۱)

امام حاکمؒ کے اس قول سے علامہ حازمیؒ نے یہ سمجھا ہے کہ آں رحمہ اللہ از اول تا آخر دو راوی عدل کو شرط قرار دیتے ہیں۔ ابوالعباس القرطبیؒ نے بھی امام حاکمؒ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ:

"اثنين عن اثنين." والی روایات تو صحیحین میں بہت کم ہیں۔''(۲)

بلکہ امام ذہبیؒ نے تو ''صحیح البخاری'' میں دس ایسے صحابیوں کے نام شمار کئے ہیں جن سے صرف ایک راوی ہی روایت کرتا ہے۔(۳) اور ابوحفص المیانجیؒ نے سب سے بڑھ کر یہ دعویٰ کیا ہے کہ:

"إن شرط الشيخين في صحيحهما أن لايدخلا فيهما إلا ما صح عندهما وذلك ما رواه عن رسول الله ﷺ اثنان فصاعدا و نقله عن كل واحد من الصحابة أربعة من التابعين فأكثر و أن يكون عن كل واحد من التابعين أكثر من أربعة ."(۴)

یعنی ''شیخین نے اپنی ''صحیحین'' میں یہ شرط لازم کی ہے کہ صرف اسی راوی سے روایت لیں گے جو ان کے نزدیک صحیح ہو اور وہ رسول اللہ ﷺ تک دو یا دو سے زیادہ راویوں سے روایت کرے اور لازمی ہے کہ صحابہ سے اس حدیث کو چار تابعین نے سنا ہو اور تابعین سے بھی کم از کم چار راویوں نے اس حدیث کا سماع کیا ہو۔''

ابوحفص المیانجیؒ کا یہ دعویٰ قطعاً باطل ہے کیونکہ شیخین رحمہما اللہ میں سے کسی سے بھی ایسا کوئی دعویٰ منقول نہیں ہے، مزید یہ کہ یہ دعویٰ خلاف واقعہ بھی ہے۔ لیکن جہاں تک امام حاکمؒ کے قول کا تعلق ہے تو بقول امام سخاویؒ ''صحابہ کی حد تک امام حاکمؒ کے نزدیک بھی استثناء پایا جاتا ہے۔'' لیکن غیر صحابہ کے متعلق حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

"والشرط الذي ذكره الحاكم وإن كان منتقصا في حق بعض الصحابة الذين أخرج لهم لكنه معتبر في حق من بعدهم فليس في الكتاب حديث أصلاً من رواية من ليس له إلا راو واحد فقط ."(۵)

اور یہ شرط کہ جس کو امام حاکمؒ نے بیان کیا ہے اگرچہ صحابہ اس سے مستثنیٰ ہیں لیکن بعد میں آنے والے

---

(۱) ھدی الساری، ص۹

(۲) شروط الأئمۃ للحازمی، ص۳۳-۳۵

(۳) سیر أعلام النبلاء ۸/۲۵۳-۲۵۴، ۱۲/۴۷۰

(۴) مالا یسع المحدث جہلہ ص۹، النکت ۱/۲۴۱

(۵) ھدی الساری، ص۹

راویوں میں یہ شرط معتبر ہے۔ کتاب میں ایسے راوی کی کوئی حدیث نہیں ہے جس سے صرف ایک راوی نے روایت کی ہو۔''

آں رحمہ اللہ بعض اور مواقع پر لکھتے ہیں:

"وهذا أخلاف المشهور من شرط البخاری أنه لم يرو عن واحد ليس له إلا راو واحد،قلت: وهذا المشهور راجع إلى غرابته وذلك أنه لم يدعه إلا الحاكم ومن تلقى كلامه و أما المحققون فلم يلتزموا ذلك وحجتهم أن ذلك لم ينقل عن البخاری صريحا وقد وجد عمله على خلافه فی عدة مواضع: منها"هذا فلان يعتد به"وقد قررت ذلك فی"النكت على علوم الحديث"وعلى تقدير تسليم الشرط المذكور فالجواب عن هذا الموضع أن الشرط المذكور إنما هو فی غيرالصحابة الخ ."(۱)

۲۔امام بخاریؒ طبقہ اُولی کے راویوں کی روایت اپنی ''الجامع'' میں اصالۃً لاتے ہیں۔راویوں کا یہ وہ طبقہ ہے جو عدل واتقان میں تام ہوں اور کمال حفظ کے ساتھ متصف ہوں اور پھر ان کو اپنے شیخ کے ساتھ طول ملازمت کا شرف بھی حاصل ہو اور حضر وسفر میں اپنے شیخ کے ساتھ رہے ہوں اور انہیں اپنے شیخ کی احادیث جانچنے اور پرکھنے کا خوب موقع ملا ہو۔اس طبقہ کے متعلق علامہ حازمیؒ فرماتے ہیں:

"فمن كان فی الطبقة الأولى فهو الغاية فی الصحة وهو مقصد البخاری۔"(۲)

اور آگے چل کر امام زہریؒ کے اصحاب کے پانچ طبقات کو مثال کے طور پر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أن الأولى جمعت بين الحفظ والإتقان وبين طول الملازمة للزهری حتى كان فيهم من يزامله فی السفر ويلازمه فی الحضر ."(۳)

طبقہ اُولی کے علاوہ امام رحمہ اللہ طبقۂ ثانیہ کی روایات معلقاً توابعات اور شواہد میں لاتے ہیں۔راویوں کا یہ وہ طبقہ ہے جو بقول علامہ حازمیؒ عدل وضبط میں پہلے طبقہ کے ساتھ شریک ہوں مگر طبقہ اُولی کی مثل انہیں طویل ملازمت حاصل نہ ہو اور نہ ہی انہیں پوری طرح روایات کی ممارست اور جانچ پرکھ کا موقع ملا ہو اور اتقان میں بھی طبقہ اُولی سے کم تر ہوں۔

اس طبقہ کے لئے ''لقاءۃ مرۃ" یا ''حتی يثبت اجتماعهما ولو مرة واحدة"(۴) کی شرط مشہور ہے۔علامہ ابن الوزیرؒ لکھتے ہیں: "وأنه قد يخرج أحيانا عن أعيان الطبقة التی تلی هذه فی

(۱) فتح الباری ۶/۳۵، ۱۰/۵۷۵ (۲) ھدی الساری،ص۹،تدریب الراوی ۱/۱۳۰
(۳) ھدی الساری،ص۹
(۴) نفس مصدر،ص۱۲، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۲

الإتقان والملازمة لمن رووا عنه فلم يلازموه إلا ملازمة يسيرة ."(۱)

''اور کبھی کبھی وہ اس طبقہ سے بھی روایت لیتے ہیں جو اتقان اور ملازمت کے اعتبار سے اس طبقے سے کمتر ہیں اور جنہیں بہت مختصر سی ملازمت کا شرف حاصل ہے۔''

اور جب اس باب میں کوئی حدیث اس پایہ کی نہ ملے تو کبھی طبقہ ثالثہ سے لاتے ہیں۔ رواۃ کا یہ وہ طبقہ ہے جن پر محدثین کے ایک طبقہ سے کلام منقول ہے تو دوسرے طبقہ سے تزکیہ۔

۳۔ ''صحیح'' میں امام رحمہ اللہ کی بنیادی شرط یہ ہے کہ حدیث کا راوی اہل ضبط اور متقن ہو، جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے۔ اگر کوئی راوی اس شرط پر پورا نہ اترتا ہو تو ضروری ہے کہ اس جیسے ہی کسی دوسرے راوی سے اس کی روایت کی موافقت پائی جاتی ہو۔ (۲)

۴۔ امام بخاریؒ کسی مدلس سے تخریج نہیں کرتے الا یہ کہ تحدیث کی صراحت پائی جاتی ہو۔ (۳) اور جب تدلیس کا مظنہ پایا جاتا ہو تو امام بخاری توضیح سماع اور تبیین اتصال کے معاملہ میں انتہائی شدید الحرص نظر آتے ہیں۔ (۴)

۵۔ امام رحمہ اللہ کے نزدیک مرسل حدیث قابل احتجاج نہیں ہے کیونکہ اس کا متروک راوی مجہول ہوتا ہے، لیکن اگر کسی حدیث کے موصول اور مرسل ہونے میں اختلاف ہو تو مندرجہ ذیل شرائط پائی جانے پر امام بخاریؒ موصول کا حکم لگاتے ہیں:

(الف) مرسلاً روایت کرنے والوں سے موصولاً روایت کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو۔ (۵)

(ب) واصل، مرسلاً روایت کرنے والوں سے احفظ ہو۔ (۶)

(ج) موصول روایت محتف بالقرائن ہو اور وہ قرائن وصل کو تقویت دیتے ہوں۔ (۷)

(۶) امام رحمہ اللہ ایسے متکلم فیہ رواۃ سے تخریج نہیں کرتے جن پر کہ کلام کی نوعیت نکارت کی متقاضی ہو۔ (۸)

(۷) کسی مبتدع کی احادیث کی تخریج کے سلسلہ میں امام رحمہ اللہ کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ صادق اللھجہ اور متدین ہو۔ (۹)

۸۔ امام بخاریؒ مجرد اختلاف کی بنا پر کسی حدیث کو 'معلول' قرار نہیں دیتے بلکہ قرائن اور احتمال راجح پر

---

(۱) التنقیح لابن الوزیر، ص ۱۰۳
(۲) فتح الباری ۹/ ۶۳۵
(۳) ھدی الساری، ص ۴۴۹
(۴) فتح الباری ۶/ ۲۷
(۵) نفس مصدر ۹/ ۶۳۴
(۶) نفس مصدر ۱۰/ ۵۷۷
(۷) نفس مصدر ۹/ ۶۳۴، ۱۰/ ۲۰۳
(۸) نفس مصدر ۱/ ۱۸۹
(۹) نفس مصدر ۱۰/ ۲۹۰

اعتماد کرتے ہیں۔(۱)

۹۔بعض مواقع احتجاج پر امام رحمہ اللہ نے ضعیف حدیث پر بھی بغرض اعتضاد اعتماد کیا ہے، بشرطیکہ اس کے مقتضی پر اتفاق پایا جاتا ہو۔'(۲)

الجامع الصحیح کی روایت اور نسخ

علامہ ابوعبداللہ الفربریؒ کی روایت کے مطابق امام بخاریؒ سے ''الجامع الصحیح'' کا براہ راست سماع کرنے والوں کی تعداد نوے ہزار ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"ذکر الفربری أنه سمعه منه تسعون ألفا وأنه لم یبق من یرویه غیره۔"(۳)

لیکن مصنفؒ سے جو روایات اور نسخے اتصال سند کے ساتھ حافظ ابن حجرؒ تک پہونچ سکے وہ صرف پانچ ہیں۔ان روایات خمسہ میں اگرچہ الفاظ یا جملوں میں کچھ کمی بیشی پائی جاتی ہے، مگر احادیث کی تعداد کے لحاظ سے سب برابر ہیں۔ذیل میں ان روایات کا علیحدہ علیحدہ مختصر تعارف پیش خدمت ہے:

(۱) روایت ابوعبداللہ محمد بن یوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربریؒ (۲۳۱-۳۲۰ھ): آپ نے امام بخاریؒ سے تین بار ''الجامع الصحیح'' کا سماع کیا تھا۔پہلی بار ۲۴۸ھ میں پھر ۲۵۳ھ اور آخری بار ۲۵۵ھ میں، لیکن ابن خیر مالکی لکھتے ہیں:

"سمع الفربری الکتاب من البخاری مرتین،مرة بفربر۲٤۸ھ ومرة ببخاری."(۴)

ابونصر احمد بن محمد الکلاباذیؒ کا قول ہے:

"کان سماع الفربری من البخاری مرتین مرة فربر سنة ۲٤۸ھ ثم مرة ببخاریٰ ۲٥۳ھ."(۵)

جبکہ ملا طاہر پٹنیؒ لکھتے ہیں:

"سمع منه جامعه تسعون ألفا و لم یبق سوی الفربری قرأ علیه صحیحه ثلاث مرات ."(٦)

علامہ ابن السمعانیؒ نے علامہ فربریؒ کی روایت کو بقید سند درج کیا ہے۔(۷)

علامہ فربری سے پھر ایک بڑی جماعت نے ''الجامع الصحیح'' کی روایت کی ہے، مثال کے طور پر:

---

(۱) ھدی الساری، ص ۳۴۷-۳۵۶-۳۶۴-۳۶۷-۳۶۹-۳۷۲-۳۷۴-۳۷۹-۳۸۹

(۲) فتح الباری ۲۹۰/۱۰

(۳) تہذیب الاسماء ۶۷/۱، تاریخ بغداد ۹/۲، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۲۱، ۴۱، ھدی الساری، ص ۴۹۱، قسطلانی ۳۳/۱، نیل الاوطار ۹/۱

(۴) فہرستہ لابن خیر، ص ۹۵

(۵) ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۶۰

(٦) مجمع بحار الأنوار ۵۲۴/۳ طبع لکھنو

(۷) الأنساب لابن السمعانی ۲۶۱/۹

۱۔ابو محمد عبداللہ بن احمد بن حمویہ السرخسی (۳۸۱ھ)،۲-ابو زید المروزی،۳۔ابواسحاق المستملی ،۴۔ابوسعید احمد بن محمد، ۵۔ابوالحسن علی بن احمد بن عبدالعزیز الجرجانی،۶۔ابوالہیثم محمد بن مکی الکشمینی ،۷۔ابوبکر اسماعیل بن محمد بن احمد بن حاطب الکشانی، ۸۔محمد بن احمد بن مت الاشیخنی وغیرہم۔(۱)

ابن خلکان نے فربریؒ کو غالباً ان کے مذکورۃ الصدر قول کے پیش نظر ''الجامع الصحیح'' کا آخری راوی قرار دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"وهو اٰخر من روى الصحيح عن البخاري ."(۲)

لیکن حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، فربریؒ کے اس قول پر نقد فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأطلق ذلك بناء على مافي علمه وقد تأخر بعده بتسع سنين أبو طلحة منصور بن محمد بن علي قريبة البزدوي وكانت وفاته سنة تسع وعشرين وثلثمائة ."(۳)

فربریؒ کے تفصیلی ترجمہ کیلئے (۴) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

(۲) روایت ابوطلحہ منصور بن محمد بن علی بن قریبۃ البزدوی النسفیؒ (۳۲۹ھ): علامہ فربریؒ کے ''الجامع الصحیح'' کے آخری راوی نہ ہونے کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کی جو تنقید اوپر گزری ہے اسکے آگے آں رحمہ اللہ نے ابن ماکولا کے حوالہ سے ابوطلحہ منصور النسفیؒ کو امام بخاریؒ سے براہ راست شرف سماع حاصل ہونے کی صراحت فرمائی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"ذكرذلك من كونه روى الجامع الصحيح عن البخاري أبو نصر بن ماكولا وغيره."(۵)

ابوالقاسم عبیداللہ بن محمد السرخسیؒ (۳۸۰ھ) نے ان سے ''الجامع الصحیح'' کی روایت کی ہے، چنانچہ علامہ خطیب بغدادیؒ لکھتے ہیں:

"قدم نسف سنة ۳۲۷ لسماع الصحيح من أبي طلحة النسفي حدث عن القاضي المحاملي واٰخرين ."(۶)

''آپ ۳۲۷ھ میں ابوطلحہ سے ''صحیح'' کے سماع کے لئے نسف تشریف لائے۔ قاضی محاملی اور دوسروں سے حدیث بیان کی۔''

---

(۱) مالتمس إليه حاجة القاري، ص۲۱
(۲) وفیات لابن خلکان ۴/۲۹۰
(۳) ھدی الساری، ص ۴۹۱
(۴) وفیات الأعیان ۴/۲۹۰، الوافی بالوفیات ۵/۲۴۵، شذرات ۲/۲۸۶، معجم البلدان ۴/۲۴۶
(۵) ھدی الساری، ص ۴۹۱
(۶) تاریخ بغداد ۹/۳۹۴

ابوالقاسم السرخسیؒ کے علاوہ علماء اہل بلد نے بھی ابوطلحہؒ سے روایت کی ہے۔

(۳) روایت ابراہیم بن معقل بن الحجاج النسفی ابواسحاق الساجنی (۲۹۴ھ): امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"وحدث بصحيح البخاري عنه وقال أبو يعلى الخليلي هو ثقة ثبت ."(۱)

"آپ نے مصنف رحمہ اللہ سے "صحیح البخاری" کی روایت کی ہے، ابویعلی خلیلی کا قول ہے کہ آپ ثقہ اور ثبت ہیں۔"

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ ان سے "صحیح البخاری" کا آخری ایک حصہ کھو گیا تھا جسے انہوں نے اجازۃً روایت کیا ہے۔

"ومن رواة الجامع أيضا ممن اتصلت لنا روايته بالإجازة إبراهيم بن معقل و فاته منه قطعة من اٰخره رواها بالإجازة ."(۲)

ابوعلی الجیانیؒ (۴۹۸ھ) نے "تقیید المہمل" میں اور حافظ ابوالفضلؒ (۵۰۷ھ) نے "اطراف الکتب الستۃ" میں ابراہیم بن معقل النسفیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"وأما من أول كتاب الأحكام إلى اٰخر الكتاب فأجازه لي البخاري."

"اور جہاں تک کتاب "الاحکام" کے شروع سے کتاب کے آخری حصہ تک کا معاملہ ہے تو امام بخاریؒ نے مجھے اس کی اجازت دی ہے۔"

واضح رہے کہ شیخ عبدالقادر قرشی حنفی نے ابراہیم بن معقل کو طبقات الحنفیہ میں شمار کیا ہے۔(۳)

(۴) روایت حماد بن شاکر بن سویہ النسفیؒ: امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"بہت سے علماء نے حماد سے روایت کی ہے۔"

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"وكذلك حماد بن شاكر النسفي والرواية التي اتصلت بالسماع في هذه الأعصار وماقبلها هي رواية محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربري."(۴)

واضح رہے کہ نسخۂ حماد بن شاکر میں بھی کچھ فوات یعنی اثناء کتاب "الاحکام" سے الی آخر الکتاب پائے جاتے ہیں، لیکن بقول حافظ ابن حجرؒ ان کا جبر اجازۂ روایت سے ہو گیا ہے۔(۵)

(۵) روایت ابوعبداللہ الحسین بن اسماعیل بن محمد بن اسماعیل بن سعید بن ابان البغدادی المحاملیؒ (۳۳۰ھ): خطیب

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۶۸۶
(۲) ھدی الساری، ص ۴۹۱
(۳) الجواہر المضیئۃ ۱/ ۴۹
(۴) ھدی الساری، ص ۴۹۱-۴۹۲
(۵) النکت ۱/ ۲۹۴-۲۹۵

بغدادیؒ فرماتے ہیں:

"آخر من حدث عن البخاری ببغداد الحسین بن إسماعیل المحاملی."(۱)

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"سمعه ببغداد بعد ابی طلحة ولکن لم یکن عنده الجامع الصحیح وإنما سمعه ببغداد فی آخر قدومها البخاری."

''ابوطلحہ کے بعد آپ نے بغداد میں سماع کیا لیکن ان کے پاس ''الجامع الصحیح'' نہ تھی۔ انہوں نے امام بخاریؒ سے بغداد میں آخری مرتبہ ان کی آمد کے موقع پر سماع کیا تھا۔''

کتب حدیث میں صحیح البخاری کا مقام ومرتبہ

علامہ ابن خلدونؒ فرماتے ہیں:

''فأما صحیح البخاری وهو أعلاها رتبة فاستصعب الناس شرحه."(۲)

یعنی ''صحیح البخاری'' فن حدیث کی تمام کتابوں سے درجہ میں بلند ہے اسی وجہ سے علماء نے اس کی شرح کو بہت مشکل خیال کیا ہے۔''

امام نوویؒ نے ''شرح صحیح مسلم'' کے ''مقدمہ'' میں امام نسائیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"ما فی هذه الکتب کلها أجود من کتاب محمد بن إسماعیل البخاری."(۳)

یعنی ''ان ساری کتابوں میں محمد بن اسماعیل البخاری کی کتاب سے زیادہ خوب کوئی کتاب نہیں ہے۔''

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"اتفق العلماء رحمهم الله تعالی علی أن أصح الکتب بعد القرآن العزیز الصحیحان البخاری ومسلم وتلقتهما الأمة بالقبول وکتاب البخاری أصحهما صحیحا وأکثرهما فوائد ومعارف ظاهرة وغامضة وقد صح أن مسلما کان ممن یستفید من البخاری ویعترف بأنه لیس له نظیر فی علم الحدیث وهذا الذی ذکرناه من ترجیح کتاب البخاری هو المذهب المختار الذی قاله الجماهیر وأهل الإتقان والحذق الغوص علی أسرار الحدیث وقال أبو علی الحسین بن علی النیسابوری الحافظ شیخ الحاکم ابی عبدالله بن البیع کتاب مسلم أصح ووافقه بعض شیوخ المغرب والصحیح الأول."(۴)

---

(۱) تاریخ بغداد ۲/ ۵، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۳۷ (۲) مقدمۃ ابن خلدون ۳/ ۱۱۴۱-۱۱۴۲
(۳) مقدمہ شرح صحیح مسلم للنووی، ص ۱۴، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۴۰، تہذیب الاسماء واللغات ۱/ ۷۴، تاریخ بغداد ۲/ ۹، ھدی الساری، ص ۴۸۹
(۴) مقدمہ شرح صحیح مسلم ۱/ ۱۴-۱۵، مقدمہ تحفۃ الأحوذی، ص ۵۶

امام فضل بن اسماعیل الجرجانی فرماتے ہیں:

صحیح البخاری لو أنصفوه — لما خط إلا بماء الذهب

أسانید مثل نجوم السما — ء أمام متون کمثل الشهب

بها قام میزان دین الرسول — ودان به العجم بعد العرب

فیا عالما أجمع العالمو — ن علی فضل رتبتة فی الرتب (۱)

یعنی "بلاشبہ "صحیح البخاری" آب زر سے لکھی جانے کی مستحق ہے۔ اس کی اسانید ستاروں کی مانند اور متون شہاب کے مثل آب وتاب رکھتے ہیں۔ نبی ﷺ کے دین کے لئے یہ کتاب وہ میزان عدل ہے جس کے لئے عرب وعجم سب کے سر تسلیم خم ہیں۔ اس کی افضلیت اور اعلیٰ مرتبت پر پوری دنیائے علم کا اتفاق واجماع ہے۔"

علامہ بلقینی فرماتے ہیں:

فجاء کتاب جامع من صحاحها — لحافظ عصر قد مضی فی التقادام

وفی سنة المختار یبدی صحیحها — باسناد اهل الصدق من کل حازام

أصح کتاب بعد تنزیل ربنا — وحسبك بالإجماع فی مدح حازام (۲)

یعنی "صحیح البخاری" حافظ عصر امام بخاریؒ کی تصنیف ہے جس میں انہوں نے صحیح سنت نبوی کو جمع کیا ہے۔ رجال اسناد سب ثقات وصدوق ہیں۔ اس کی مدح میں تمام امت کا اجماع ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح تر کتاب یہی ہے۔"

امام ابوسہل محمد بن احمد المروزی بیان کرتے ہیں کہ میں نے ابوزید المروزیؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

"میں رکن یمانی اور مقام ابراہیم کے درمیان سویا ہوا تھا۔ میں نے خواب میں نبی ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے مجھ سے فرمایا: "یا أبا زید إلی متی تدرس کتاب الشافعی ولا تدرس کتابی؟" (یعنی اے ابوزید تم کب تک امام شافعیؒ کی کتاب پڑھاتے رہوگے اور میری کتاب نہ پڑھاؤ گے؟) میں نے عرض کیا: "یا رسول الله وما کتابك" (اے رسول اللہ آپ کی کتاب کونسی ہے؟) فرمایا: "جامع محمد بن إسماعیل" (یعنی محمد بن اسماعیل کی "الجامع الصحیح")۔ (۳)

حافظ ابی نصر الوائلی السجزی فرماتے ہیں:

"أجمع أهل العلم الفقهاء وغیرهم علی أن رجلا لو حلف الطلاق أن جمیع ما فی کتاب البخاری مما روی عن النبی ﷺ قد صح عنه ورسول الله ﷺ قاله لا شك فیه أنه

(۱) البدایہ والنہایہ ۱۱/۲۸ (۲) ارشاد الساری ۱/۴۴

(۳) تہذیب الاسماء واللغات ۲/۲۳۴، إکمال ص ۶۳۱، ھدی الساری ص ۴۸۹، ارشاد الساری ۱/۲۹، تیسیر القاری ص ۵، حجۃ اللہ البالغہ ۱/۱۵۱

لا يحنث والمرأة بحالها في حبالته."(۱)

''اہل علم فقہاء وغیرہم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی آدمی قسم کھائے کہ ''صحیح البخاری'' کی تمام روایات صحیح اور حقیقۃً نبی ﷺ کی فرمودہ نہ ہوں تو اس کی عورت کو طلاق ہے، تو وہ حانث نہیں ہوگا اور اس کی بیوی اسی طرح اس کے عقد نکاح میں رہے گی۔''

یہی بات امام نوویؒ نے امام الحرمینؒ سے نقل کی ہے۔(۲) اسی طرح امام ابوالفلاح حنبلیؒ بھی فقہاء سے نقل کرتے ہیں:

"لو حلف حالف بطلاق زوجته بأن ما في صحيح البخاري حديث مستند إلى رسول الله ﷺ إلا وهو صحيح عنه كما نقله ما حكم بطلاق زوجته نقل ذلك الفقهاء وقدروه."(۳)

حافظ عماد الدین ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:

"يستقى بقراءته الغمام وأجمع على قبوله وصحة ما فيه أهل الإسلام."(۴)

یعنی ''ابر وسحاب اس سے اپنی پیاس بجھاتے ہیں اور اہل اسلام کا اس کی صحت و بزرگی پر مکمل اتفاق ہے۔''

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

"أجمع العلماء على قبوله وصحة ما فيه وكذلك سائر أهل الإسلام."(۵)

''صحیح البخاری'' کی قبولیت وصحت پر تمام اہل علم اور مسلمانوں کا اتفاق ہے۔''

حافظ ابوالفلاح حنبلیؒ نے ''صحیح البخاری'' کی صحت پر تمام لوگوں کے اتفاق کی شہادت دی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"أجمع الناس على صحة كتابه."(۶)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، امام نسائیؒ کے سابقۃ الذکر قول کی شرح میں لکھتے ہیں:

"والنسائي لا يعني بالجودة إلا جودة الأسانيد."(۷)

یعنی ''جودت سے امام نسائیؒ کی مراد جودت اسانید ہے۔''

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"ولو قلت إني لم أر تصنيف أحد يشبه تصنيفه في الحسن والمبالغة لفعلت."(۸)

---

(۱) تدریب الراوی ۱/۱۲۲، مقدمۃ ابن الصلاح ص ۲۶، قواعد التحدیث ص ۸۵، الشذی الفیاح لبرھان الدین الانباسی ورقہ ص ۹ (مخطوط)

(۲) مقدمۃ شرح مسلم ص ۱۴ (۳) شذرات الذھب ۲/۱۳۴

(۴) البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۵-۲۶ (۵) نفس مصدر ۱۱/ ۲۴

(۶) شذرات الذھب ۲/ ۱۳۵

(۷) ھدی الساری ۱۰-۱۱ (۸) نفس مصدر ص ۴۸۵

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں:

''جب امام بخاریؒ نے اپنی ''الجامع الصحیح'' کو اپنے ہمعصر مشائخ حدیث کے سامنے پیش کیا تو سب نے اس کی صحت کی گواہی دیتے ہوئے کہا: إنه لا نظیر له فی بابه'' یعنی یہ کتاب اس باب میں بے مثال ہے۔''(۱)

علامہ بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں:

''قد دون فی السنة کتابا فاق علی أمثاله وتمیز علی أشکاله بحیث قد أطبق علی قبوله بلا خلاف علماء الأسلاف والأخلاف ."(۲)

یعنی ''امام بخاریؒ نے سنن نبویہ پر ایسی کتاب لکھی جو اپنی ہم صنف کتب پر سب سے زیادہ فائق اور ممتاز ہے، چنانچہ علمائے متقدمین ومتاخرین ''صحیح البخاری'' کی مقبولیت پر متفق ہیں۔''

علامہ شمس الدین کرمانیؒ فرماتے ہیں:

"کان الجامع الصحیح للإمام أبی عبدالله محمد بن إسماعیل البخاری أجل الکتب الصحیحة نقلا و روایة وفهما و درایة."(۳)

یعنی ''امام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل البخاری کی ''الجامع الصحیح'' تمام کتب صحیحہ میں باعتبار سند وروایت اور فقہ ودرایت کے افضل وفائق ہے۔''

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"هوأصح الکتب المؤلفة فیه علی الإطلاق والمقبل علیه بالقبول من أئمة الآفاق."(۴)

علامہ قسطلانیؒ فرماتے ہیں:

"إن کتاب البخاری الجامع أتی من صحیح الحدیث وفقهه بما لم یسبق إلیه فلذا أرجح علی غیره من الکتب بعد کتاب الله."(۵)

یعنی ''صحیح البخاری'' حدیث اور فقہ حدیث پر وہ عدیم النظیر کتاب ہے کہ کوئی کتاب اس سے سبقت نہیں لے جا سکتی۔ اسی باعث دنیائے اسلام نے کتاب اللہ کے بعد اس کو تمام دوسری کتب پر ترجیح دی ہے۔''

---

(۱) مرقاۃ ۱/۱۵ (۲) عمدۃ القاری ۱/۵

(۳) نموذج من الأعمال الخیریہ (بیان شرح البخاری) مطبع منیریہ (مصر) ۱۵۵۶

(۴) نفس مصدر

(۵) ارشاد الساری ۱/۲۰

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"أصح الكتب المؤلفة فی هذا الشان والمتلقی بالقبول فی كل أوان."(۱)

مزید فرماتے ہیں:

"فلله دره من تأليف رفع علم علمه بمعارف معرفته فياله من تصنيف تسجد له جباه التصانيف فهو قطب سماء الجوامع ومطالع الأنوار اللوامع."(۲)

یعنی "امام بخاریؒ نے "الجامع الصحیح" کو تالیف فرما کر اپنے علوم ومعارف کا جھنڈا بلند کر دیا۔ ان کی تصنیف کے سامنے بڑی بڑی تصانیف کی پیشانیاں سجدہ ریز ہیں۔ پس یہ جوامع پر قطب ستارہ کی مانند فروزاں ہے اور انوار حدیث کیلئے مطلع منور کی حیثیت سے نمایاں ہے۔"

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ "صحیح البخاری" جیسی جلیل القدر کتاب کی عظمت اور صحت کا انکار ایسے مخبوط الحواس شخص ہی کا کام ہے جسے شیطان نے چھو کر خبطی بنا دیا ہو، لکھتے ہیں:

"وأما تاليفه فإنها سارت مسير الشمس ودارت فی الدنيا فما جحد فضلها إلا الذی يتخبطه الشيطان من المس."(۳)

شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۷۶ھ) نے کتب حدیث کے پانچ طبقات میں سے "صحیح البخاری" کو طبقہ اولی میں شمار کیا ہے۔(۴)

جناب انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں:

"ذهب الحافظ إلى أنها تفيد القطع وإليه جنح شمس الأئمة السرخسی من الحنفية والحافظ ابن تيمية والشيخ أبو عمرو ابن الصلاح وهؤلاء وإن كانوا أقل عددا إلا أن الرأی هو الرأی."(۵)

"حافظ ابن حجرؒ اس طرف گئے ہیں کہ "بخاری" کی روایات قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں۔ حنفیہ میں سے شمس الائمہ سرخسی، حافظ ابن تیمیہ اور شیخ ابو عمرو ابن الصلاح کا میلان بھی اسی طرف ہے اور یہ اگر چہ تعداد کے اعتبار سے کم ہیں، مگر درست رائے وہی رائے ہے۔"

(نوٹ:۔ اس بارے میں امام ابن تیمیہؒ کا کلام "منهاج السنۃ" (۶) میں قابل دید ہے)۔

"صحیح البخاری" کی مسند روایات کی صحت پر تمام علماء و محققین کے اتفاق کے باعث ہی یہ مقولہ مشہور ہے

---

(۱) ارشاد الساری ۱/ ۲۸ (۲) نفس مصدر ۱/ ۳۱
(۳) نفس مصدر ۱/ ۳۶ (۴) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۰۵
(۵) فیض الباری ۱/ ۴۵ (۶) منهاج السنۃ ۴/ ۵۸-۵۹

کہ ''أصح الکتب بعد کتاب الله العزیز"(۱)''(یعنی کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب امام بخاریؒ کی ''الجامع الصحیح'' ہے۔)اس کے جلیل القدر، اعلیٰ مرتبت، علم وفن کے معتبر ترین ماخذ ہونے کا اندازہ اس سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ سلف سے خلف تک صدہا علمائے اسلام نے اس کی خدمت کو اپنے لئے باعث سعادت سمجھا ہے، علامہ عبدالسلام مبارکپوریؒ (۱۳۴۲ھ) نے عربی، فارسی اور اردو میں اس کی ۱۴۲ شروح وحواشی کا ذکر کیا ہے۔(۲) اور ابن عبد السلامؒ علامہ عبید اللہ رحمانیؒ مبارکپوریؒ (صاحب ''مرعاۃ المفاتیح'') نے اس پر مزید ۹ شروح کا اضافہ کیا ہے۔(۳) واضح رہے کہ یہ تعداد انگلش اور دوسری یورپی زبانوں میں کی جانے والی شروح وتراجم کے علاوہ ہے۔

حدیث پر تصنیف کی جانے والی پہلی صحیح ترین کتاب صحیح البخاری ہے یا کوئی اور؟

اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ صحیح احادیث پر تصنیف کی جانے والی اولین کتاب کون سی ہے؟ بعض علماء امام مالکؒ کی ''الموطا'' کو اول مصنف بتاتے ہیں لیکن اکثر محققین ''صحیح البخاری'' کی اولیت کے قائل ہیں، چنانچہ حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

''سب سے پہلی بار جس نے صحیح تصنیف کی وہ امام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل الجعفی البخاری ہیں۔''(۴)

امام نوویؒ کا قول ہے:

"أول مصنف فی الصحیح المجرد صحیح البخاری ثم مسلم وھما أصح الکتب بعد القرآن والبخاری أصحھما وأکثرھما فوائد وقیل مسلم أصح والصواب الأول ."(۵)

یعنی ''صحیح مجرد میں پہلی مصنف ''صحیح البخاری'' ہے، پھر ''صحیح مسلم'' اور یہ دونوں قرآن کے بعد صحیح ترین کتابیں ہیں، پھر ان دونوں میں سے بھی ''صحیح البخاری'' اصح ہے اور اس کے فوائد بھی زیادہ ہیں۔ بعض لوگوں نے ''صحیح مسلم'' کو اصح بتایا ہے، لیکن اول الذکر بات ہی درست ہے۔

حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں:

"أول من صنف فی جمع الصحیح محمد بن إسماعیل البخاری."(۶)

امام سخاویؒ فرماتے ہیں:

"أول من صنف فی الصحیح کتابا مختصا به الإمام محمد ھو ابن إسماعیل بن إبراھیم البخاری کما صرح به أبوعلی بن السکن ومسلم بن قاسم وغیرھما."(۷)

(۱) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۷، مقدمۃ صحیح مسلم، ص ۱۴، ھدی الساری، ص ۹

(۲) سیرۃ البخاری، ص ۱۷۶-۲۱۲ (۳) حاشیہ بر سیرۃ البخاری، ص ۲۱۲

(۴) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۳، ماتمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۳۹، ھدی الساری، ص ۱۰، مقدمۃ تحفۃ الاحوذی، ص ۵۶

(۵) تقریب النواوی مع تدریب ۱/ ۸۸-۹۱ (۶) فتح المغیث للعراقی، ص ۱۳

(۷) فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۸

علامہ سید شریف الجرجانی بھی فرماتے ہیں:

"أول من صنف فی الصحیح المجرد الإمام البخاری ثم مسلم وکتابا هما أصح بعد کتاب الله۔"(۱)

یعنی ''صرف احادیث صحیحہ پر مشتمل جو کتاب سب سے پہلے لکھی گئی وہ امام بخاریؒ کی ''صحیح'' ہے، پھر امام مسلمؒ کی ''صحیح''، اور یہ دونوں کتابیں کتاب اللہ کے بعد سب سے زیادہ صحیح ہیں۔''

لیکن علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ:

"وقال الحافظ مغلطائی أول من صنف الصحیح مالك وقال الحافظ ابن حجر کتاب مالك صحیح عنده وعندِ من یقلده علی ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغیرهما الخ۔"(۲)

یعنی ''حافظ مغلطائی نے کہا ہے کہ پہلے جس نے ''صحیح'' تصنیف کی وہ امام مالکؒ ہیں۔ حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ امام مالک کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے مقلدین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتجاج کی مقتضی ہے۔''

حافظ مغلطائی کے اس اعتراض اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کے مذکورہ بالا جواب کو علامہ محمد امیر یمانیؒ نے بھی نقل کیا ہے۔(۳)

علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں:

''صحیح البخاری'' کے صحیح مجرد میں پہلی مصنف ہونے کی دلیل خود اس کا سبب تالیف ہے، جسے ابراہیم بن معقل النسفی نے امام بخاریؒ سے یوں روایت کیا ہے کہ ہم لوگ اسحاق بن راہویہ کی مجلس میں حاضر تھے۔ انہوں نے فرمایا: کاش تم نبی ﷺ کی صحیح سنت پر ایک مختصر کتاب جمع کرو۔ پس ان کی یہ بات میرے دل میں گھر کر گئی اور میں نے ''الجامع الصحیح'' کی جمع و تدوین کا بیڑا اٹھالیا۔''(۴)

علامہ شیخ محمد جمال الدین قاسمیؒ "أول من دون الصحیح" کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

''امام نوویؒ نے ''تقریب'' میں فرمایا ہے: "أول مصنف فی الصحیح المجرد، صحیح البخاری" ــــ اس قول میں ''بالمجرد'' کہہ کر دراصل ''موطأ'' امام مالک سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اگرچہ صحیح احادیث کی پہلی کتاب ''الموطأ'' ہی تھی لیکن اس میں امام مالکؒ نے مجرد صحیح احادیث کا التزام نہیں کیا ہے بلکہ

---

(۱) ظفر الأمانی، ص ۵۵
(۲) تنویر الحوالک ۱/۴، طبع مصر ۱۳۴۳ھ
(۳) توضیح الأفکار شرح تنقیح الانظار ۱/۳۷-۳۸ طبع مصر ۱۳۶۶ھ
(۴) ما تمس إلیه حاجة القاری، ص ۴۰-۴۱، تاریخ بغداد ۲/۹، تہذیب الکمال ۱۱۶۹، الطبقات للسبکی ۲/۲۲۱، تہذیب الاسماء ۱/۶۷، تدریب الراوی ۲/۸۸، ھدی الساری، ص ۷، مقدمہ تحفۃ الاحوذی، ص ۵۶

مرسل، منقطع اور بلاغات بھی داخل کردی ہیں، کیونکہ یہ بھی ان کے نزدیک حجت تھیں لیکن امام بخاریؒ نے اگر تعالیق وغیرہ کو داخل کتاب کیا ہے تو ان کو استثنا سأ اور استشہاداً ہی وارد کیا ہے، لہذا ''الجامع الصحیح'' میں ان کا ذکر کرنا اسے مجرد صحیح کے حکم سے خارج نہیں کرتا۔ ابن حجر نے اسی طرح کا فرق بیان کیا ہے۔ لیکن علامہ سیوطیؒ ان پر تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''الموطأ'' میں جو مراسیل ہیں وہ ان کے نزدیک بلاشرط حجت تھیں اور ان ائمہ کے نزدیک بھی جنہوں نے ان کی موافقت کی ہے۔ ہمارے نزدیک وہ حجت ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک اگر اعتضاد پایا جائے تو مرسل حدیث بھی حجت ہوتی ہے اور ''الموطا'' کی مراسلات یا تو عاضد ہیں یا عواضد اور حافظ ابن عبد البر نے ''الموطا' کی مرسل، منقطع اور معضل روایات کے موصول ہونے پر مستقل ایک کتاب ہی تصنیف کی ہے، لہذا جس نے پہلی صحیح تصنیف کی وہ امام مالک تھے۔''(۱)

امام سخاویؒ نے بھی ''موطأ'' امام مالک کو اگرچہ ''الجامع الصحیح'' سے پہلے کی تصنیف قرار دیا ہے لیکن چونکہ اس میں مرسل اور منقطع روایات موجود ہیں، لہذا اس کتاب کو شروط صحیح پر تسلیم نہیں کرتے ــــــ لکھتے ہیں:

"وموطأ مالك وإن كان سابقا فمصنفه لم يتقيد بما اجتمع فيه الشروط السابقة لإدخاله فيه المرسل والمنقطع ونحوهما على سبيل الاحتجاج بخلاف ما يقع فى البخارى من ذلك۔"(۲)

اور علامہ شبیر احمد عثانی فرماتے ہیں:

"أول من صنف فى الصحيح المجرد إملاء ابو عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى وتلاه الإمام أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابورى وكتاباهما أصح كتب الحديث۔" (۳)

یعنی ''سب سے پہلے صرف احادیث صحیحہ پر جس نے کوئی تصنیف تیار کی وہ امام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری ہیں، پھر ان کے نقش قدم کی پیروی امام مسلم بن حجاج نیشاپوری نے کی اور یہ دونوں کتابیں تمام کتب حدیث میں زیادہ صحیح ہیں۔''

اکثر بلکہ جمہور علماء کے اس متفق علیہ قول کے برخلاف جناب محمد عبدالرشید نعانی صاحب نے اپنی حنفیت کا بول بالا کرنے کے لئے یہ کھوکھلا دعویٰ کیا ہے کہ:

''۱۲۰ھ میں امام ابوحنیفہؒ جب جامع کوفہ کی اس مشہور علمی درسگاہ میں مسند فقہ وعلم پر جلوہ آراء ہوئے تو آپ نے جہاں علم کلام کی بنیاد ڈالی، فقہ کا عظیم الشان فن مدون کیا وہیں علم حدیث کی ایک اہم ترین خدمت یہ انجام دی کہ

---

(۱) قواعد التحدیث، ص۸۲-۸۳ (۲) فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۸
(۳) فتح الملہم ۱/۵۴

احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب فرما کر ایک مستقل تصنیف میں ان کو ابواب فقہیہ پر مرتب کیا جس کا نام کتاب ''الآثار'' ہے اور آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب یہی ہے الخ۔''(۱)

آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

''ممکن ہے کہ بعض لوگ کتاب ''الآثار'' کو احادیث صحیحہ کا اولین مجموعہ بتانے پر چونکیں اس لئے اس حقیقت کو آشکارا کرنا نہایت ضروری ہے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ ''صحیح بخاری'' سے پہلے کوئی کتاب احادیث صحیحہ کی مدون نہیں کی گئی وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہیں الخ۔''(۲) لیکن افسوس کہ جناب عبدالرشید نعمانی صاحب اپنے اس حیرت انگیز اور مضحکہ خیز انکشاف (بلکہ دعوی) کو بدلائل ثابت نہیں کر سکے ہیں۔لیکن ہم باوجود خواہش کے آں موصوف کی ان عبارتوں اور انکے دلائل پر یہاں بخوف طوالت تبصرہ نہیں کر پائیں گے۔

صحیحین میں اُرجحیت صحیح البخاری کو حاصل ہے یا صحیح مسلم کو؟

امام مالکؒ کی ''الموطأ'' اور ''صحیح البخاری'' کے مابین اصحیت پر بحث ''امام مالکؒ اور ان کی الموطأ کا مختصر تعارف'' کے زیرِ عنوان پیش کی جا چکی ہے اور یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ تمام محققین کے نزدیک ''صحیح البخاری'' کو ''موطأ'' پر بہر صورت فوقیت حاصل ہے۔اب ذیل میں ''صحیح البخاری'' اور ''صحیح مسلم'' کے مابین اصحیت وافضلیت پر بحث پیش خدمت ہے۔واضح رہے کہ اس بارے میں بھی علماء و محققین کا شدید اختلاف پایا جاتا ہے کہ ''صحیحین'' میں سے ارجحیت ''صحیح البخاری'' کو حاصل ہے یا ''صحیح مسلم'' کو؟

حافظ ابن کثیرؒ (۷۷۴ھ) فرماتے ہیں:

"لا يوازيه فيه غيره لا صحيح مسلم ولا غيره."(۳)

یعنی ''صحیح البخاری'' کا ''صحیح مسلم'' یا اور کوئی کتاب مقابلہ نہیں کر سکتی۔''

جناب شبیر احمد عثمانی صاحب نے علامہ ابن اثیر الجزریؒ (۶۳۱ھ) کا یہ قول نقل کیا ہے:

"ورجحان كتاب البخاري على كتاب مسلم أمر ثابت أدى إليه بحث جهابذة النقاد و اختيارهم."(۴)

یعنی ''صحیح البخاری'' کا امام مسلم کی کتاب پر (من حيث الصحة) راجح اور مقدم ہونا ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کا اعتراف بڑے بڑے ناقدین فن نے بحث مکرر کے بعد کیا ہے۔''

---

(۱) ابن ماجہ اور علم حدیث، ص ۱۵۹
(۲) نفس مصدر، ص ۱۵۹
(۳) البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۸
(۴) مقدمہ فتح الملہم ۱/ ۹۶

آں محترم علامہ جزائری کا قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"ولدی البحث تبین أن کتاب البخاری أرجح علی کتاب مسلم فی الأمور الثلاثة التی علیها مدار الصحة۔"(۱)

امام نوویؒ فرماتے ہیں:

"اتفق العلماء علی أن کتاب البخاری أصحهما صحیحا وأکثرهما فوائد ومعارف ظاهرة و غامضة."(۲)

''علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ''صحیح البخاری'' ''صحیح مسلم'' سے زیادہ صحیح اور اس سے زیادہ فوائد و معارف ظاہرہ و غامضہ پر مشتمل ہے (یعنی ایسے فوائد پر کہ جو بنظر غائر معلوم ہو سکتے ہیں)۔''

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"والصواب ترجیح صحیح البخاری علی مسلم وقد قرر الإمام الحافظ أبوبکر الإسماعیلي فی کتابه "المدخل" ترجیح صحیح البخاری علی صحیح مسلم وذکر دلائله."(۳)

مزید تفصیل کے لئے ''تہذیب الاسماء واللغات''(۴)، ''شرح صحیح مسلم''(۵) للنووی، ''فتح المغیث''(۶) للسخاوی، ''تدریب الراوی''(۷)، ''المنہل الراوی''(۸)، ''اتحاف النبلاء''(۹) اور ''ظفر الامانی'' (۱۰) وغیرہ کی طرف رجوع فرمائیں۔

اوپر جن امام ابو بکر اسماعیلیؒ کا تذکرہ گزرا ہے وہ اپنی کتاب ''المدخل'' میں بیان کرتے ہیں:

''میں نے امام بخاریؒ کی تصنیف کو دیکھا اور سنن صحیحہ کی جامع ہونے کی حیثیت سے اسے اسم با مسمی پایا۔ میں نے اس میں استنباط احکام کی ایسی عمدہ مثالیں ملاحظہ کی ہیں جو اسی شخص کو نصیب ہو سکتی ہیں جو حدیث کی نقل و روایت اور اس کی علل سے آگاہ ہونے کے ساتھ ساتھ فقہ و لغت میں بھی مہارت تامہ رکھتا ہو۔ امام بخاری نے اپنی مساعی کو اس کتاب کے لئے وقف کر دیا تھا۔ اس لئے آپ اس میدان میں سب سے آگے بڑھ گئے...... آپ کی طرح امام مسلمؒ اور بکثرت محدثین نے بھی میدان تصنیف میں قدم رکھا۔ امام مسلمؒ آپ کے معاصر تھے اور آپ کی ہی روش پر

---

(۱) مقدمۃ فتح الملہم ۹۷/۱

(۲) شرح صحیح مسلم ۱۴/۱-۱۵، ھدی الساری ۱۲، فتح المغیث للسخاوی ۳۱/۱

(۳) ما تمس إلیہ حاجۃ القاری، ص ۳۹-۴۰ (۴) ۷۳/۱

(۵) ۱۴/۱-۱۵ (۶) ۲۷/۱-۳۰

(۷) ۹۱/۱-۹۶ (۸) ۱۱۸/۱-۱۲۰

(۹) ص ۴۸ (۱۰) ص ۶۱

گامزن رہے۔ وہ آپ سے کسب فیض بھی کرتے تھے مگر امام بخاری کی طرح اپنی ذات پر زیادہ پابندیاں عائد نہ کر سکے۔ امام مسلم بکثرت ایسے لوگوں سے روایت کرتے ہیں جن سے امام بخاری نے روایت نہیں کی ہے۔ ارادہ دونوں کا نیک تھا، البتہ امام بخاری نے روایت حدیث میں جس تشدد سے کام لیا وہ دوسروں میں مفقود ہے۔ ''صحیح البخاری'' کے تراجم ابواب میں امام ممدوح کی فقہ الحدیث کے لطائف کے استخراج اور استنباط معانی کے ملکہ کا جو ثبوت نظر آتا ہے وہ بہت کم دیکھنے میں آیا ہے، "ولله الفضل يختص به من يشاء ."(۱)

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں:

"ولتقدم البخاری فی الفن ومزید استقصائه خُصَّ ما أسنده فی صحیحه بالترجیح علی سائر الصحاح."(۲)

یعنی ''امام بخاری کی فنی معرفت اور کمال جہد کے سبب مسندات ''صحیح البخاری'' تمام کتب حدیث پر باعتبار صحت درجہ میں فائق ہیں۔''

علامہ بدرالدین عینیؒ فرماتے ہیں:

"اتفق علماء الشرق والغرب علی أنه لیس بعد کتاب الله أصح من صحیح البخاری فرجح البعض صحیح مسلم علی صحیح البخاری والجمهور علی ترجیح البخاری علی مسلم وهذا مذهب المحققین من الحنفیة."(۳)

یعنی ''مشرق ومغرب کے تمام علماء کا اتفاق ہے کہ کتاب اللہ کے بعد ''صحیح البخاری'' سے زیادہ صحیح کوئی دوسری کتاب نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے ''صحیح مسلم'' کو ''صحیح البخاری'' پر ترجیح دی ہے لیکن جمہور نے ''صحیح البخاری'' کو صحت میں ''صحیح مسلم'' پر ترجیح دی ہے اور یہی مذہب محققین احناف کا بھی ہے۔''

علامہ قسطلانی، امام ذہبیؒ سے ناقل ہیں کہ فرمایا:

"وأما جامع البخاری الصحیح فأجل کتب الإسلام وأفضلها بعد کتاب الله."(۴)

یعنی ''کتاب اللہ کے بعد اسلامی کتب میں سب سے جلیل القدر اور سب سے افضل کتاب بخاری کی ''الجامع الصحیح'' ہے ___ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: ''إن الأئمة علی أن البخاری أصح من مسلم.'' (مجموع فتاوی ۲۰/۳۲۰-۳۲۱)

علامہ یافعیؒ، امام بخاریؒ کا تعارف کراتے ہوئے رقمطراز ہیں:

---

(۱) تہذیب الاسماء ۱/۱، ص ۶۷، مقدمہ شرح مسلم ۱/۱۴، ھدی الساری، ص ۱۱ (ملخصاً)، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۳

(۲) فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۸ (۳) عمدۃ القاری ۱/۹

(۴) ارشاد الساری، ص ۲۹

"الحافظ الإمام قدوة الأنام وعالى المقام جامع أصح الكتب المصنفة فى السنن والأحكام إمام المحدثين وشيخ الإسلام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى"(۱)

یعنی ’حافظ، الإمام، قدوۃ الأنام، عالی مقام، سنن واحکام پر مشتمل صحیح ترین کتاب کو جمع کرنے والے، امام المحدثین اور شیخ الاسلام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری۔‘‘

حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں:

"وكتابه أصح من كتاب مسلم عند الجمهور وهو الصحيح وقال النووى إنه الصواب."(۲)

محمد جعفر الکتانیؒ کا قول ہے:

"هو أصح كتاب بين أظهرنا بعد كتاب الله."(۳)

علامہ ابن عابدین الشامیؒ لکھتے ہیں:

"وكتابه أصح الكتب بعد كتاب الله ذى الجلال وأصح من صحيح مسلم ومناقبه لاتستقصىٰ لخروجها عن أن تحصى وهى منقسمة إلى حفظ ودراية واجتهاد الخ."(۴)

یعنی ’’صحیح البخاری‘‘ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے بعد سب سے زیادہ صحیح کتاب ہے اور ’’صحیح مسلم‘‘ سے بھی زیادہ صحیح ہے اور اس کی تعریفیں بے حساب و بے شمار ہیں اور وہ حفظ و درایت اور اجتھاد وغیرہ پر منقسم ہیں۔‘‘

شاہ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

’’و جمہور علماء بر آنند کہ کتاب او در صحت مقدم است بر جمیع کتب مصنفہ در حدیث تا آنکہ گفتہ اند کہ اُصح الکتب بعد کتاب اللہ صحیح البخاری۔‘‘(۵)

یعنی ’’جمہور علماء کا فیصلہ ہے کہ امام بخاری کی کتاب حدیث کی تمام کتب پر صحت میں مقدم ہے یہاں تک کہ ان کا دعویٰ ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب ’’صحیح البخاری‘‘ ہے۔‘‘

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

’’جب مراتب صحیح میں تفاوت ہے کہ بعض بعض سے زیادہ صحیح ہیں تو معلوم ہونا چاہیئے کہ جمہور محدثین کے نزدیک یہ طے شدہ امر ہے کہ ’’صحیح البخاری‘‘ حدیث کی تمام تصنیف شدہ کتابوں میں مقدم ہے۔ یہاں تک کہ ان کا قول ہے کہ ’’أصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخارى‘‘ (کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب ’’صحیح

(۱) مرآۃ الجنان ۲/ ۱۶۷
(۲) فتح المغیث للعراقی، ص ۱۳
(۳) الرسالۃ المستطرفۃ، ص ۹
(۴) عقود اللآلی فی مسند العوالی، ص ۷ الطبع مصر
(۵) اشعۃ اللمعات ۱/ ۱۱ الطبع نول کشور

البخاری'' ہے)۔البتہ بعض مغاربہ نے ''صحیح مسلم'' کو''صحیح البخاری'' پر ترجیح دی ہے۔جمہور کہتے ہیں کہ ایسے لوگوں نے صرف حسن بیان، وضع وترتیب کی خوبی، دقیق اشارات کی رعایت اور اسناد میں نکات کی خوبیوں کو ہی پیش نظر رکھا ہے حالانکہ اس بنا پر ترجیح وغیر ترجیح خارج از بحث ہے۔اصل گفتگو صحت وقوت اور اس سے تعلق رکھنے والی چیزوں میں ہے اور اس لحاظ سے کوئی کتاب ان شرائط اور کمال صفات کی بنا پر ''صحیح البخاری'' کے برابر نہیں جن کا امام بخاری نے صحت کے متعلق رجال حدیث میں خیال رکھا ہے۔اور بعض نے ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں توقف کیا ہے، لیکن پہلا مسلک صحیح ہے۔''(۱)

محی السنۃ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ، صاحب ''کشف الظنون'' کا قول نقل کرتے ہیں کہ فرمایا: ''سلف وخلف اتفاق کردہ اند برا ینکہ اصح الکتب بعد کتاب اللہ صحیح بخاری است پس از آں مسلم۔''(۲)

یعنی ''علمائے سلف وخلف کا اتفاق ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب ''صحیح البخاری'' ہے، پھر ''صحیح مسلم'' کا درجہ ہے۔''

آں رحمہ اللہ بعض اور مقامات پر لکھتے ہیں:

''اتفق أهل العلم على أن أصح الكتب بعد كتاب الله العزيز الصحيحان البخارى ومسلم وقال الحاكم كتاب مسلم أصح والصحيح أن كتاب البخارى أصحهما صحيحا وأكثرهما فوائد.''(۳)

جناب ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی فرماتے ہیں:

''فالذى عليه الجمهور وصوبه النووى وغيره هو أن صحيح البخارى أصح من صحيح مسلم.''(۴)

شیخ احمد علی سہارنپوری صاحب فرماتے ہیں:

''واتفق العلماء على أن أصح الكتب المصنفة صحيحا البخارى ومسلم واتفقوا على أن صحيح البخارى أصحهما صحيحا وأكثرهما فوائد.''(۵)

محدث شہیر علامہ عبدالرحمان مبارکپوریؒ فرماتے ہیں:

''اتفق العلماء على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخارى ومسلم وتلقتها الأمة بالقبول وكتاب البخارى أصحهما صحيحا وأكثرهما فوائد.''(۶)

---

(۱) مقدمۃ در مصطلحات حدیث مع مشکوۃ (مترجم)، ص۹
(۲) اتحاف النبلاء، ص ۱۲۷
(۳) السراج الوہاج، ص۵ وکذا فی اتحاف النبلاء، ص۱۰۴
(۴) ظفر الامانی، ص۵۹
(۵) مقدمۃ علی البخاری للسہارنفوری، ص۴
(۶) مقدمۃ تحفۃ الاحوذی، ص۵۶

اور صاحب ''سیرۃ البخاری'' علامہ محمد عبد السلام مبارکپوریؒ ''صحیح بخاری کی صحیح مسلم پر ترجیح اور فضیلت'' کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

''......تمام مسلمانوں کا اتفاق ہو کر ایک اصولی مسئلہ بن گیا کہ ''صحیح البخاری'' کو ''صحیح مسلم'' و نیز تمام کتب حدیثیہ پر ترجیح ہے خواہ باعتبار صحت کے ہو یا جودت فقاہت کے، غرض ہر اعتبار سے اس کو فضیلت ہے۔'' تدریب میں ہے:

"والبخاری أصحهما وأكثرهما فوائد وقيل مسلم أصح والصواب الأول."(۱)

اور کیوں نہ ہوا امام مسلم نے اسی تصنیف کو دیکھ کر اسی پر اپنی کتاب کی بنا رکھی اور کچھ اضافہ کیا لیکن پھر بھی اس کے رتبہ کو ان کی کتاب نہ پہنچ سکی۔ امام بخاری کے وہ تلمیذ تھے اور شہادت دیتے تھے کہ امام بخاری اس فن میں ہر طرح ''متفرد'' ہیں اور ان کو ''سید المحدثین'' کے لقب سے پکارا کرتے تھے۔ حاکم ابو احمد نیشاپوری لکھتے ہیں:

"رحم الله محمد بن إسماعيل فإنه ألف الأصول يعنى أصول الأحكام من الأحاديث وبين للناس وكل من عمل بعده فإنما أخذه من كتابه لمسلم بن الحجاج(۲) وقال الدارقطنى لما ذكر عنده الصحيحان : لولا البخارى لما ذهب مسلم ولا جاء (۳)، وقال مرة أخرىٰ : وأى شئ صنع مسلم إنما أخذ كتاب البخارى فعمل عليه مستخرجا وزاد فيه زيادات."(۴)

یعنی خدا رحمت نازل کرے امام بخاری پر کہ انہوں نے اصول قائم کئے یعنی احادیث سے احکام کے اصول اور لوگوں کو تعلیم کر گئے اور جن لوگوں نے لیا انہی کی کتاب سے لیا جیسے امام مسلمؒ۔ امام دار قطنیؒ کے سامنے

---

(۱) تدریب الراوی ۱/ ۹۱، مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۴-۱۵

(۲) حاکم کبیر ابو احمد نیشاپوری (۳۷۸ھ) کا یہ قول ''الارشاد'' لابی یعلی الخلیلی (۴۴۶ھ) اور ''ھدی الساری'' لابن حجر وغیرہ میں یوں مذکور ہے: ''رحم الله محمد بن إسماعيل الإمام فإنه الذى ألف الأصول وبين للناس وكل من عمل بعده فإنما أخذه من كتابه كمسلم فإنه فرق أكثر كتابه وتجلد فيه حق الجلادة حيث لم ينسبه إليه."(ھدی الساری، ص ۴۸۹-۴۹۰، النکت لابن حجر ۱/ ۲۸۶) یعنی اللہ تعالیٰ محمد بن اسماعیل پر رحمت کی بارش کرے انہوں نے اصول متعین کئے اور لوگوں پر سب کچھ واضح کر دیا۔ آپ کے بعد آنے والوں میں سے ہر ایک نے آپ کی کتاب سے استفادہ کیا ہے مثلاً امام مسلمؒ نے کہ اپنی کتاب میں بخاریؒ کی ''صحیح'' کو ہی پھیلایا ہے لیکن ناانصافی یہ کی ہے کہ اس کی نسبت بخاریؒ کی طرف نہیں کی ہے۔''

(۳) ھدی الساری، ص ۱۰، حافظ ابن حجرؒ نے اس قول کو یوں بھی نقل کیا ہے کہ :"لولا البخارى لما راح مسلم ولا جاء."(ھدی الساری، ص ۴۹۰)، تدریب الراوی ۱/ ۹۳، تاریخ بغداد ۱۳/ ۱۰۲، جامع الاصول ۱/ ۱۱۱، البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۳۴، سیر اعلام النبلاء ۱۲/ ۵۷۰، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۳۱، النزھۃ، ص ۳۸

(۴) ھدی الساری، ص ۱۰، یہی قول ''ھدی الساری'' کے ایک دوسرے مقام پر یوں مذکور ہے: "إنما أخذ مسلم كتاب البخارى فعمل فيه مستخرجا وزاد فيه أحاديث ."(ھدی الساری، ص ۴۹۰) امام ابو العباس القرطبیؒ نے اپنی کتاب ''المفہم فی شرح صحیح مسلم'' میں امام دار قطنیؒ کے اس قول پر جزم اختیار کیا ہے۔

جب ''صحیحین'' کا تذکرہ ہوا تو امام دارقطنی نے کہا اگر امام بخاری کا فیض صحبت نہ ہوتا تو مسلم کا کوئی نام بھی نہ لیتا۔ ایک مرتبہ اور امام دارقطنی نے فرمایا کہ امام مسلم نے کیا کیا، ''صحیح بخاری'' کو لے کر اسی کی حدیثوں کا استخراج کیا اور کچھ اضافہ کیا۔

بعض مغاربہ نے ''صحیح مسلم'' کو ترجیح دی تھی لیکن علمائے اسلام قدیماً وحدیثاً اس کی مخالفت کرتے آئے اور بعض مغاربہ کے قول کی تاویل اس طرح کی کہ ''صحیح مسلم'' کو آسانی کے اعتبار سے ترجیح دی جاسکتی ہے کیونکہ نہ اس میں اس قدر تدقیقات فقہیہ ہیں نہ نکات اصولیہ نہ انتشار سلسلہ اسانید نہ اس قدر اشارات غامضہ جن کے حل کرنے کے لئے سینکڑوں کتابیں لکھی گئیں اور اس پر بھی علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ امت محمدیہ کے ذمہ اس کی شرح کا دین باقی ہے۔ حافظ عبدالرحمان بن الربیع کا یہ فیصلہ ہے

تنازع قوم فی البخاری ومسلم لدی وقالوا أی ذین تقدم

فقلت لقد فاق البخاری صحة کما فاق فی حسن الصناعة مسلم (۱)

یعنی ایک قوم ''صحیح بخاری'' اور ''صحیح مسلم'' کی ترجیح میں بحث کرتی ہوئی میرے پاس فیصلہ کیلئے آئی اور پوچھا کہ ان میں سے کون مقدم ہے۔ میں نے جواب دیا کہ صحت کے اعتبار سے ''صحیح بخاری'' کو ترجیح ہے اور حسن ترتیب کے اعتبار سے ''صحیح مسلم'' کو۔ لیکن اس فیصلہ میں ''صحیح بخاری'' کو صرف صحت کے اعتبار سے فوقیت بتائی گئی ہے حالانکہ علاوہ صحت کے امام بخاری کی فقاہت سونے میں سہاگہ اور خاتم کے لئے فص ہے۔''(۲)

مسلم بن قاسم القرطبیؒ، جو امام دارقطنیؒ کے ہم عصر تھے اپنی ''تاریخ'' اور ''المفہم فی شرح مسلم'' کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"لم یصنع أحد مثل صحیح مسلم." یعنی ''کسی نے ''صحیح مسلم'' جیسی کتاب تصنیف نہیں کی۔''

لیکن حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"وهذا فی حسن الوضع وجودة الترتیب لا فی الصحة ."(۳)

یعنی ''یہ قول حسن وضع اور جودت ترتیب کے اعتبار سے ہے، صحت کے اعتبار سے نہیں ہے۔''

قاضی عیاضؒ نے ''الإلماع'' میں ابومروان الطبنیؒ (۴۵۷ھ) سے روایت کی ہے کہ:

''کان بعض شیوخی یفضل صحیح مسلم علی صحیح البخاری،قال وأظنه عنی ابن حزم ."(۴)

یعنی ''میرے بعض شیوخ ''صحیح مسلم'' کو ''صحیح البخاری'' پر فضیلت دیتے تھے اور میرا خیال ہے کہ یہاں بعض

---

(۱) ''الفوائد الدراری''، للعجلونی، ''الحطة'' للنواب صدیق حسن خاں، ص ۱۹۲، بستان المحدثین، ص ۱۱۸

(۲) سیرۃ البخاری، ص ۱۷۱-۱۷۲

(۳) ھدی الساری، ص ۱۳، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۹، تدریب الراوی ۱/ ۹۵

(۴) ھدی الساری، ص ۱۲، النکت ۱/ ۲۷۰، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۳، فتح المغیث للسخاوی ۱/ ۲۸، ۲۹، تدریب الراوی ۱/ ۹۵، توضیح الافکار ۱/ ۴۵

شیوخ سے مراد ابن حزم ہیں۔"

شیخ ابو محمد التجیبیؒ نے اپنی "فہرست" میں امام ابن حزم الظاہریؒ کے متعلق لکھا ہے کہ وہ "صحیح مسلم" کو "صحیح البخاری" پر ترجیح دیا کرتے تھے، (۱) لیکن آں رحمہ اللہ نے خود اس کی فضیلت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ "صحیح مسلم" میں مقدمہ کے بعد خالص احادیث ہی ہیں جنہیں امام مسلمؒ نے ایک خاص ترتیب سے جمع کیا ہے۔ (۲) پس معلوم ہوا کہ ابن حزمؒ کے نزدیک "صحیح مسلم"، "صحیح بخاری" پر اصحیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ حسن ترتیب اور طرز بیان کے اعتبار سے مقدم تھی۔

حافظ ابو علی الحسین بن علی النیسابوریؒ کا قول ہے:

"ما تحت أديم السماء كتاب أصح من كتاب مسلم." (۳)

یعنی "زیر آسمان امام مسلم کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں ہے۔"

لیکن امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ:

"میں کہتا ہوں کہ ابو علیؒ کو "صحیح البخاری" تک رسائی نہ ہو پائی تھی (۴) (اس باعث وہ ایسا کہہ گئے ہیں)۔"

حافظ ابن الصلاحؒ فرماتے ہیں:

"وأما ما رويناه عن أبى على الحافظ النيسابورى أستاذ الحاكم أبى عبد الله الحافظ من أنه قال ما تحت أديم السماء كتاب أصح من كتاب مسلم بن الحجاج، فهذا وقول من فضل من شيوخ المغرب كتاب مسلم على كتاب البخارى إن كان المراد به أن كتاب مسلم يترجح بأنه لم يمازجه غير الصحيح فإنه ليس فيه بعد خطبته إلا الحديث الصحيح مسرودا غير ممزوج بمثل ما فى كتاب البخارى فى تراجم أبوابه من الأشياء التى لم يسندها على الوصف المشروط فى الصحيح فهذا لا بأس به وليس يلزم منه أن كتاب مسلم أرجح فيما يرجع إلى نفس الصحيح على كتاب البخارى وإن كان المراد به أن كتاب مسلم أصح صحيحا فهذا مردود على من يقوله والله أعلم ." (۵)

---

(۱) ھدی الساری، ص ۱۳، النکت ۱/۲۷، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۹، تدریب الراوی ۱/۹۵، توضیح الافکار ۱/۴۸

(۲) کمافی توضیح الافکار ۱/۴۶

(۳) تذکرۃ الحفاظ ۲/۵۸۹، تاریخ بغداد ۱۳/۱۰۱، مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۵، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۳، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۹-۳۰، ھدی الساری، ص ۱۰، البدایہ والنہایہ ۱۱/۳۳، الباعث الحثیث، ص ۲۵، تہذیب الاسماء ۱/۱، ص ۷۳، تدریب الراوی ۱/۹۳، جامع الاصول ۱/۱۸۸، مقدمۃ تحفۃ الاحوذی، ص ۵۶، ۶۰

(۴) تذکرۃ الحفاظ ۲/۵۸۹

(۵) مقدمۃ ابن الصلاح، ص ۱۴، فتح المغیث للعراقی، ص ۱۳-۱۴، ھدی الساری، ص ۱۰، فتح المغیث للسخاوی ۱/۲۹، تدریب الراوی ۱/۹۳، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی، ص ۵۶-۵۷

''اور جو حافظ ابوعلی نیشا پوریؒ، کہ جو امام حاکم ابوعبداللہ کے استاذ ہیں، سے منقول ہے کہ آسمان کے نیچے کوئی کتاب ''صحیح مسلم'' سے زیادہ صحیح نہیں ہے، اسی طرح بعض علمائے مغرب کا قول جنہوں نے ''صحیح مسلم'' کو ''صحیح البخاری'' پر ترجیح دی ہے۔ اگر اس سے مراد یہ ہو کہ مسلمؒ کی کتاب کو اس وجہ سے ترجیح ہے کہ اس میں صحیح حدیثوں کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیونکہ اس میں خطبہ کے بعد صرف صحیح احادیث ہی درج ہیں جبکہ ''صحیح البخاری'' کے تراجم ابواب میں بعض روایتیں ایسی بھی ہیں جو صحیح کی شرط پر نہیں ہیں، تو اس میں کچھ قباحت نہیں ہے۔ اس سے مسلم کی کتاب کی ترجیح نفس احادیث میں لازم نہیں آتی۔ اور جو یہ مراد ہو کہ مسلم کی کتاب از روئے صحت احادیث، بخاری کی کتاب سے راجح ہے تو یہ قول مردود ہے، واللہ اعلم۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''حافظ ابن الصلاح کے کلام کا مقتضی یہ ہے کہ علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ''صحیح البخاری'' صحت میں مسلم کی کتاب سے افضل ہے، مگر جو ابوعلی نیشا پوری اور بعض علمائے مغرب سے حکایت کی گئی ہے کہ مسلم کی کتاب بخاری کی کتاب سے افضل ہے تو اس میں صحت کا کچھ ذکر نہیں۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ ابوعبدالرحمان نسائی سے بہ سند صحیح منقول ہے کہ جو ابوعلی نیشا پوری کے شیخ ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ان سب کتابوں میں محمد بن اسماعیل کی کتاب سے زیادہ جید کوئی دوسری کتاب نہیں ہے، اور جودت سے ان کی مراد جودت اسانید ہے۔ امام نسائی کا یہ فرمانا انتہاء درجہ کی تعریف ہے کیونکہ وہ احتیاط، تثبت اور معرفت رجال میں مشہور ہیں اور ان کے اہل زمانہ نے ان کو سب پر مقدم رکھا ہے حتی کہ معرفت حدیث کے حذاق کی ایک جماعت نے ان کو مسلم بن حجاج پر بھی مقدم کیا ہے، اور امام دارقطنی وغیرہ نے ان کو امام الائمہ ابوبکر بن خزیمہ صاحب ''الصحیح'' پر بھی ترجیح دی ہے۔''(۱)

آں رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں:

"وقد صرح الجمهور بتقديم صحيح البخارى فى الصحة ولم يوجد عن أحد التصريح بنقيضه و أما ما نقل عن أبى على النيسابورى أنه قال ما تحت أديم السماء أصح من كتاب مسلم فلم يصرح بكونه أصح من صحيح البخارى كأنه إنما نفى وجود كتاب أصح من كتاب مسلم إذاً المنفى إنما هو ما يقتضيه صيغة أفعل من زيادة صحة فى كتاب شارك كتاب مسلم فى الصحة يمتاز بتلك الزيادة عليه ولم ينف المساواة وكذلك ما نقل عن بعض المغاربة أنه فضل صحيح مسلم على صحيح البخارى فذلك فيما يرجع إلى حسن السياق وجودة الوضع والترتيب ولم يفصح أحد منهم بأن ذلك راجع إلى الأصحية ولو أفصحوا به

(۱) هدی الساری، ص ۱۰-۱۱

(۲) النزهۃ، ص ۳۶

لرده عليهم شاهدا لوجود ."(۲)

آں رحمہ اللہ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''اور ابوعلی نیشاپوری کے قول کی تصریح کے متعلق ہم قطعاً واقف نہیں ہیں کہ مسلم کی کتاب بخاری کی کتاب سے صحیح تر ہے کیونکہ اس کے برعکس شیخ محی الدین نے اپنی ''مختصر فی علوم الحدیث'' اور ''مقدمہ شرح البخاری'' میں مطلقاً لکھا ہے کہ جمہور کا اتفاق ہے کہ ''صحیحین'' میں سے ''صحیح البخاری'' صحت میں زیادہ بڑھ کر ہے اور اس کے فوائد بھی ''صحیح مسلم'' سے زیادہ ہیں، لیکن ابوعلی نیشاپوری اور بعض علمائے مغرب نے کہا ہے کہ ''صحیح مسلم'' زیادہ صحیح تر ہے۔''

یہی بات علامہ جلال الدین سیوطیؒ، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ سے یوں نقل فرماتے ہیں:

"قول أبي على ليس فيه ما يقتضي تصريحه بأن كتاب مسلم أصح من كتاب البخارى خلاف ما يقتضيه إطلاق الشيخ محى الدين فى مختصره وفى مقدمة شرح البخارى له وإنما يقتضى نفى الأصحية عن غير كتاب مسلم عليه،أما إثباتها له فلا لأن إطلاقه يحتمل أنه يريد المساواة ...... ومع احتمال كلامه ذلك فهو منفرد."(۱)

علامہ سیوطی، امام ابن حجرؒ سے مزید نقل فرماتے ہیں:

''میں نے حافظ ابوسعید علائی کے کلام میں دیکھا ہے کہ ابوعلی ''صحیح البخاری'' سے واقف نہ تھے (یعنی انہوں نے ''صحیح البخاری'' دیکھی تک نہیں تھی) لیکن میرے نزدیک یہ بعید ہے کیونکہ ان کے بلدی اور شیخ ابوبکر بن خزیمہؒ سے صحیح طور پر منقول ہے کہ: "مافى هذه الكتب كلها أجود من كتاب محمد بن إسماعيل" (''ان تمام کتب میں سے محمد بن اسماعیل کی کتاب سے اجود کوئی کتاب نہیں ہے۔'') اسی طرح ان کے بلدی اور رفیق ابوعبداللہ بن اخرم سے صحیح طور پر منقول ہے کہ "قلما يفوت البخارى ومسلما من الصحيح" ـــــ پس ابوعلی کے کلام سے جو چیز مجھ پر ظاہر ہوئی وہ یہ ہے کہ انہوں نے ''صحیح مسلم'' کو صحت کے لئے شرائط مطلوبہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ دوسرے معنی میں مقدم ٹھہرایا ہے الخ۔''(۲)

علماء کا ایک دوسرا گروہ دونوں کتابوں کو مساوی قرار دیتا ہے، جیسا کہ اوپر ضمناً گزر چکا ہے۔ ابن الملقنؒ بیان کرتے ہیں کہ:

''میں نے بعض متاخرین کو یہ کہتے ہوئے پایا ہے کہ یہ دونوں کتابیں مساوی اور ہم پایہ ہیں۔ یہ علماء کا تیسرا قول ہے۔ طوفیؒ نے ''شرح الأربعین'' میں اس کی حکایت کی ہے۔ قرطبیؒ بھی اسی طرف مائل ہیں۔''(۳)

علامہ وحید الزماں خاں صاحب اور جناب امین احسن اصلاحی صاحب وغیرہما نے بھی ''صحیح مسلم'' کو ''صحیح

(۱) تدریب الراوی ۱/۹۳-۹۴ (۲) نفس مصدر ۱/۹۴ (۳) نفس مصدر ۱/۹۶

البخاری'' کے ہم پلہ قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ وحید الزماں صاحب کا قول ہے:

''صحیح مسلم'' بھی صحت حدیث اور جودت اسناد میں ''صحیح بخاری'' سے کم نہیں اور باتفاق علماء یہ کتاب بھی ''صحیح بخاری'' کے ہم پلہ ہے، اسی وجہ سے ان دونوں کتابوں کو ''صحیحین'' کہتے ہیں۔ اگر چہ اکثر علماء نے ''صحیح بخاری'' کو ایک درجہ اس پر مقدم رکھا ہے لیکن حافظ ابوعلی نیشاپوری نے کہا ہے کہ ''صحیح مسلم'' بہ نسبت ''صحیح بخاری'' کے بھی زیادہ صحیح ہے اور بعض مغرب کے علماء نے بھی اس قول سے اتفاق کیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام مسلم نے اپنی ''صحیح'' میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہی حدیث نقل کرتے ہیں جس کو دو ثقہ تابعیوں نے دو صحابیوں سے روایت کیا ہو اور اسی طرح ہر طبقہ میں دو ثقہ یعنی معتبر شخص دو شخصوں سے نقل کرتے آئے ہوں۔ اور امام بخاری نے اس شرط کا خیال نہیں رکھا ہے الخ۔''(۱)

چونکہ یہ قول جمہور امت کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے لہذا نا قابل التفات ہے۔ محققین میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں رہا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے باعتبار اصحیت دونوں کتابوں کے درمیان مساوات کے قول کی سخت تردید فرمائی ہے۔

علامہ محمد عبدالسلام مبارکپوریؒ اس بارے میں نہایت واضح الفاظ میں جمہور مسلمین کا یہ فیصلہ نقل فرماتے ہیں کہ:

''مشائخ غرب نے ''صحیح بخاری'' کو ''صحیح مسلم'' پر ترجیح دینے میں کلام کیا ہے۔ وہ ''صحیح مسلم'' کو امام بخاری کی ''جامع صحیح'' پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس لئے محدثین میں یہ ایک مسئلہ پیش ہو گیا اور بعد تنقیح باستثناء بعض مشائخ غرب ''صحیح بخاری'' کی ترجیح جمہور مسلمانوں کا مسلک قرار پایا۔''(۲)

مگر ذرا آگے چل کر لکھتے ہیں:

''صحیح مسلم'' کا رتبہ ''صحیح بخاری'' کے بعد تسلیم کیا گیا اور اس کے وجوہات بہت سے بیان کئے گئے لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ سہل المأخذ اور جودت ترتیب اور ہر حدیث کے شواہد اور متابعات کے اکٹھے ہونے کے لحاظ سے ''صحیح مسلم'' کو ضرور ترجیح ہے۔''(۳) ــــــ امام ابن تیمیہؒ بھی فرماتے ہیں کہ: "ومن رجح مسلما فإنه رجحه بجمعه ألفاظ الحديث فى مكان واحد فإن ذلك ايسر على من يريد جمع ألفاظ الحديث." (مجموع فتاویٰ ۲۰/۳۲۱)

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہاں جو وجوہ ترجیح بیان کی گئی ہیں وہ ہر اس شخص کے نزدیک تو درست ہو سکتی ہیں جس میں ''صحیح البخاری'' کے جملہ محاسن کو باریک بینی سے دیکھنے، پرکھنے اور سمجھنے کی صلاحیت نہ ہو، ورنہ حق یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی ''الجامع الصحیح'' امام مسلم کی ''صحیح'' سے بہر صورت افضل وارجح ہے۔ اگر بفرض محال ''صحیح مسلم'' کی مذکورہ

(۱) دیباچہ صحیح مسلم مع شرح النووی (مترجم) ۱/۱۰ (۲) سیرۃ البخاری، ص ۳۴۹
(۳) نفس مصدر، ص ۳۵۰-۳۵۱

فضیلت کو تسلیم کر لیا جائے تو بھی ''صحیح البخاری'' ہی اپنے متنوع فضائل کے باعث فائق قرار پاتی ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کا قول ہے کہ:

"وإذا امتاز مسلم بهذا فللبخاري في مقابلته من الفضل ما ضمنه في أبوابه من التراجم التي حيرت الأفكار وما ذكره الإمام أبو محمد بن أبي جمرة عن بعض السادة قال ما قرئ صحيح البخاري في شدة إلا فرجت ولا ركب به في مركب فغرق ."(۱)

لیکن ''صحیح البخاری'' کی ''صحیح مسلم'' پر ترجیح کے ضمن میں علامہ زرکشیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد بالجملہ ترجیح ہے، یہ نہیں ہے کہ ایک کتاب کی ہر ہر حدیث دوسری کتاب کی ہر ہر حدیث سے راجح ہے''، چنانچہ علامہ سیوطیؒ آں موصوف سے نقل کرتے ہیں:

"ومن هنا يعلم أن ترجيح كتاب البخاري على مسلم إنما المراد به ترجيح الجملة لا كل فرد من أحاديثه على كل فرد من أحاديث الآخر."(۲)

صحیح البخاری کی منتقد احادیث کا درجہ

متقدمین میں سے امام دارقطنیؒ نے ''صحیح البخاری'' کی تقریباً اسی اور ''صحیحین'' کی ۲۱ روایات کی اسناد پر نقد وجرح کی تھی۔ حافظ ابومسعود الثقفی اور علامہ غسانی بھی ناقدین میں شمار کئے جاتے ہیں، لیکن ان تمام علماء کی تنقیدات محدثین کے انتہائی ضعیف قواعد پر مبنی ہیں اور جمہور فقہاء اور علماء اصول وغیرہم کے متفقہ اصول کے خلاف قرار پائی ہیں۔ اس ضمن میں کچھ بحث اوپر ''صحیحین کی اصحیت کا انکار اور اس کا جائزہ'' کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں:

"وذلك الطعن الذي ذكره فاسد مبني على قواعد لبعض المحدثين ضعيفة جدا مخالفة لما عليه الجمهور من أهل الفقه والأصول وغيرهم ولقواعد الأدلة فلا تغتر بذلك."(۳)

محدثین اور علماء نے ان تنقیدات کے شافی جوابات دیئے ہیں۔ امام نوویؒ نے ''شرح صحیح مسلم'' میں، ابن حجر عسقلانیؒ نے ''فتح الباری'' میں، شیخ مقبل بن ھادی الوادعی نے "الإلزامات والتتبع" کی تحقیق (۴) میں اور ڈاکٹر ربیع بن ھادی نے ''بین الإمامين مسلم والدارقطني"(۵) میں ان استدراکات کا خوب جائزہ لیا ہے۔ صرف چند مقامات ہی ایسے ہیں جن کی نشاندہی حافظ ابن حجرؒ نے انتہائی دیانت کے ساتھ یوں فرمائی ہے:

(۱) تدریب الراوی ۱/ ۹۵-۹۶ (۲) نفس مصدر ۱/ ۱۲۴، الأجوبہ الفاضلہ ص ۲۰۵-۲۰۶، قواعد فی علوم الحدیث ص ۶۶
(۳) ما تمس إليه حاجۃ القاری ص ۶۷، ھدی الساری ص ۳۴۶
(۴) طبع مصر ۱۳۹۸ھ (۵) طبع الہند ۱۴۰۲ھ

۱۔ابوعلی الجبائیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ زہریؒ کی روایت "واخبرنی عبدالله بن عبدالله" میں امام بخاریؒ سے خطا ہوئی ہے کیونکہ صحیح ''اخبرنی عبدالرحمن بن عبدالله" ہے۔اور یہ غلطی کاتب کی بھی نہیں کیونکہ خود امام بخاریؒ نے اپنی ''تاریخ'' میں بھی اسی طرح لکھا ہے۔حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں:

''یہ اعتراض درست ہے مگر اسے سبقت قلم پر محمول کرنا چاہیئے یعنی لغزش قلم کے باعث عبدالرحمان کی بجائے عبداللہ لکھ دیا۔''(۱)

۲۔امام دارقطنیؒ کا ایک اعتراض نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قلت هو كما قال وعلته ظاهرة والجواب عنه فيه تكلف وتعسف."(۲)

یعنی ''یہ اعتراض درست ہے۔اس کی وجہ ظاہر ہے اور اس کے جواب میں تکلف اور کھینچا تانی ہے۔''

۳۔ایک اور مقام پر حافظ ابن حجرؒ نے امام دارقطنیؒ کے ایک اعتراض کے متعلق لکھا ہے:

''فعلة باقية إلا أن يعتذر للبخاري ."(۳)

یعنی ''اس اعتراض کی علت باقی رہتی ہے مگر اس بارے میں امام بخاریؒ کی طرف سے معذرت کی جاسکتی ہے۔''

۴۔ایک مقام پر حافظ ابن حجرؒ حافظ ابومسعود الدمشقیؒ کے اس تعاقب کہ ـــــ ''بخاری کی کتاب التفسیر'' کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریج نے عطاء الخراسانی سے تفسیر کا سماع کیا ہے حالانکہ ابن جریج نے عطاء الخراسانی سے قطعاً کچھ نہیں سنا'' ـــــ کے متعلق لکھتے ہیں:

"وهذا تنبيه بديع من أبی مسعود." یعنی ''ابو مسعود کی یہ تنبیہ درست ہے۔''

لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

''یہاں عطاء سے صرف عطاء الخراسانی مراد ہونا قطعی نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال ہے کہ عطاء سے مراد عطاء بن ابی رباح ہو کہ جس سے کہ ابن جریج کا سماع ثابت ہے''۔

اس اعتذار کے ساتھ حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"هذا جواب اقناعی وهذا عندی من المواضع العقيمة عن الجواب السديد ولابد للجواد من كبوة."(۴)

لیکن فقط ان تین چار معمولی تسامحات سے ''الجامع الصحیح'' کی صحت قطعی طور پر متاثر نہیں ہوتی۔حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کے ایک ہم عصر بزرگ شیخ محمد بن ابراہیم الوزیر فرماتے ہیں:

---

(۱) ھدی الساری، ص ۳۶۹-۳۷۰
(۲) نفس مصدر، ص ۳۷۶
(۳) نفس مصدر، ص ۳۵۶
(۴) نفس مصدر، ص ۳۷۵-۳۷۶

"اعلم أن المختلف فيه من حيديثهما هو اليسير وليس ذلك اليسير ما هو مردود وليس الاختلاف يدل على الضعف ولايستلزمه ."(۱)

یعنی "جان لو کہ "صحیحین" کی مختلف فیہ احادیث میں سے "بخاری" کی مختلف فیہ احادیث بہت کم ہیں اور پھر وہ بھی مردود نہیں ہیں اور یہ اختلاف ضعف پر دلالت نہیں کرتا اور نہ اس کے لئے مستلزم ہے۔"

اس بارے میں امام ابن تیمیہؒ کا فیصلہ یہ ہے کہ:

"البخاری ابعد الكتابين عن الانتقاد وفی الجملة من نقد سبعة آلاف درهم فلم يبهرج فيها إلا دراهم يسيرة ومع هذا فهی مفيدة ليست مغشوشة محضة فهذا امام فی صنعته ."(۲)

یعنی "صحیح البخاری" پر انتقادات "صحیح مسلم" کے مقابلہ میں کم ہیں اور من جملہ جس نے سات ہزار درہموں کو پرکھا ہو تو اس میں چند غیر معیاری درہم آ جانا باعث ہرج نہیں ہے وبایں ہمہ ان کے یہ غیر معیاری درہم بھی مفید ہیں قطعی کھوٹے اور بیکار نہیں ہیں کیونکہ امام رحمہ اللہ اپنے فن کے امام تھے۔"

شیخ محمد معین سندھیؒ فرماتے ہیں:

"ائمہ جرح وتنقید کے حسب تحقیق امام بخاری کی بعض حدیثیں اگر صحت کے اعلیٰ معیار پر ان کے اپنے التزام کے مطابق نہ ہوں تو بھی اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اصل صحت سے بھی وہ حدیثیں خالی ہو گئیں "لأن انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام."(۳)

اور علامہ احمد محمد شاکرؒ فرماتے ہیں:

"انتقد الدارقطنی وغيره من الحفاظ بعض الأحاديث على معنى أن ما انتقدوه لم يبلغ فی الصحة الدرجة العليا التی التزم كل واحد منهما فی كتابه وأما الحديث فی نفسه فلم يخالف أحد فيها فلا يهولنك إرجاف المرجفين وزعم الزاعمين أن فی الصحيحين أحاديث غير صحيحة ."(۴)

یعنی "محدثین میں سے حافظ دارقطنی وغیرہ نے بعض احادیث پر اعتراض کیا ہے۔ اس تنقید سے صرف یہ ہوگا کہ جن احادیث پر انہوں نے تنقید کی ہے وہ امام بخاری کے التزام کے مطابق اعلیٰ درجہ کی صحت پر نہ ہوں گی لیکن ان کی نفس صحت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، پس ان غلط افواہ اڑانے والوں کے دھوکہ میں نہ پڑ جانا چاہیئے جو کہتے پھرتے ہیں کہ "صحیحین" میں بھی غیر صحیح احادیث موجود ہیں۔"

◆◆◆

---

(۱) الروض الباسم ۱/۷۹
(۲) منہاج السنۃ ۴/۱۱۲
(۳) دراسات اللبیب ص ۳۴۳
(۴) الباعث الحثیث، ص ۳۷ (مطبوعہ مصر)

صحیح امام مسلم کی امتیازی خصوصیات اصلاحی صاحب کی نظر میں

محترم اصلاحی صاحب کا اگلا ذیلی عنوان ''صحیح امام مسلم کی امتیازی خصوصیات'' ہے۔اس عنوان کے تحت آں محترم فرماتے ہیں:

''صحیح امام مسلم حدیث کے عالی مقام، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن مسلم رحمۃ اللہ علیہ (۲۰۶-۲۶۱ھ) کی شاندار تالیف ہے۔انہوں نے تین لاکھ احادیث سن کران میں سے اس کو مرتب فرمایا تھا،امام مسلمؒ کو بجا طور پر اپنی کتاب پر بڑا ناز تھا کیونکہ اس کی ترتیب وتہذیب میں انہوں نے حد درجہ کاوش اور عرق ریزی سے کام لیا تھا۔وہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر محدثین دوسو سال تک بھی حدیثیں لکھتے رہیں تو ان کا انحصار و مدار صحیح مسلم ہی پر ہوگا۔اور میں نے کوئی حدیث اس کتاب میں سمجھے اور دلیل قائم کئے بغیر نہ داخل کی ہے اور نہ موجود ذخیرۂ حدیث سے اس کے بغیر نکالی ہے۔

صحیح مسلم کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ عموماً وہی حدیث نقل کرتے ہیں جس کو دو ثقہ تابعیوں نے دو صحابیوں سے روایت کیا ہو اور اسی طرح ہر طبقہ میں دو ثقہ یعنی معتبر شخص دو شخصوں سے روایت کرتے آئے ہوں جب کہ امام بخاریؒ نے اس شرط کا خیال نہیں رکھا ہے۔

اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ حدیث پر غور کرنے کے لئے اس کی ترتیب سب سے زیادہ سائنٹیفک ہے۔انہوں نے احادیث کو ایک خاص طریقہ سے مرتب کیا ہے۔انہوں نے ہر ایک حدیث کے لئے ایک خاص مقام، جو مناسب تھا، مقرر کیا ہے اور وہیں اس روایت کے تمام طریقوں کو جمع کر دیا ہے اور نیز یہ کہ اس کے مختلف الفاظ کو ایک ہی مقام پر بیان کیا ہے تا کہ قاری کو آسانی ہو اور اس کے لئے تمام طرق سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو۔اس کے برعکس امام بخاریؒ کا طریقہ مختلف ہے۔وہ کسی حدیث کے مختلف طرق کو متفرق ومتباعد ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔جس سے حدیث کے طالب علم کے لئے مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔چنانچہ ان روایات کے بارے میں جن کے متعلق آپ کو شکوک وشبہات ہوں گے صحیح مسلم سے جو مدد ملے گی وہ دوسری کتابوں سے نہیں ملے گی۔اسی لئے یہ کتاب، فہم حدیث کے مقصد سے، ممتاز ترین ہے۔

اس کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ امام مسلمؒ رواۃ حدیث کے الفاظ ضبط کر دیتے ہیں، مثلاً یوں کہتے ہیں کہ 'حدثنا فلان وفلان واللفظ لفلان،قال أو قالا حدثنا فلان،____اسی طرح جب راویان حدیث کے درمیان متن حدیث کے ایک حرف یا راوی کی کسی صفت یا نسبت یا کسی اور بات میں اختلاف ہو تو امام مسلمؒ اس کو ذکر کر دیتے ہیں اگر چہ وہ صرف اتنا معمولی ہو کہ اس کی تبدیلی سے معنی میں کوئی فرق نہ پڑتا ہو۔اس سے ان کی امانت

ودیانت اور حفظ وضبط کا ثبوت ملتا ہے۔اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ الفاظ سے ایک صاحب ذوق کو یہ اندازہ کرنے میں آسانی ہو جاتی ہے کہ اس حدیث کے راویوں میں سے کون راوی صدر اول کی زبان کو زیادہ محفوظ رکھنے والا ہے۔

امام مسلمؒ کے متعلق یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیئے کہ وہ اصحاب بدعت سے روایت لینے میں متہم ہیں اور ایسا کمتر درجے میں امام بخاریؒ کے متعلق بھی ہے۔یہ علم بعض مشکل روایات کی توجیہ کے وقت مفید ہو سکتا ہے۔''(۱)

مندرجہ بالا سطور میں مذکور امام مسلمؒ کی شروط، امام بخاریؒ کے طریقہ استخراج سے حدیث کے طالب علموں کے لئے مشکلات پیدا ہونا، فہم حدیث کے اعتبار سے ''صحیح مسلم'' کا کتب حدیث میں ممتاز ترین ہونا اور شیخین رحمہما اللہ کا اصحاب بدعت سے روایات لینے کے لئے 'متہم' ہونا وغیرہ کے متعلق مختلف مقامات پر تفصیلی بحث گزر چکی لہذا تکرار محض سے گریز کرتے ہوئے ہم یہاں اپنی توجہ دو اہم اور قابل وضاحت امور کی طرف مرکوز کرتے ہیں، اس کے بعد امام مسلمؒ اور ان کی ''صحیح'' کا مختصر تعارف پیش کیا جائے گا۔وہ امور حسب ذیل ہیں:

۱۔امام مسلمؒ کی سنہ ولادت کے بارے میں محترم اصلاحی صاحب نے جو یقینی موقف اختیار کیا ہے اس سے راقم کو قدرے اختلاف ہے کیونکہ مورخین اور اصحاب سیر کے نزدیک امام مسلمؒ کی سنہ ولادت کے بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔بعض لوگ ۲۰۲ھ، بعض ۲۰۴ھ اور بعض ۲۰۶ھ بتاتے ہیں۔پس بلا کسی قوی دلیل کے ان میں سے کسی بھی ایک قول کو بالجزم اختیار کر لینا یا ترجیحا بیان کرنا اسلوب تحقیق کے منافی ہے۔

۲۔اصلاحی صاحب نے بیان کیا ہے کہ: ''امام مسلم رواۃ حدیث کے الفاظ ضبط کر دیتے ہیں......اسی طرح جب راویان حدیث کے درمیان متن حدیث کے ایک حرف یا راوی کی کسی صفت یا نسبت یا کسی اور بات میں اختلاف ہو تو امام مسلمؒ اس کو ذکر کر دیتے ہیں اگرچہ وہ صرف اتنا معمولی ہو کہ اس کی تبدیلی سے معنی میں کوئی فرق نہ پڑتا ہو۔اس سے ان کی امانت ودیانت اور حفظ وضبط کا ثبوت ملتا ہے''۔۔۔۔اس عبارت کو پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صرف امام مسلمؒ نے ہی رواۃ حدیث کے الفاظ ضبط کرنے کا اہتمام کیا ہے اور باقی ائمہ حدیث اس معاملہ میں امانت ودیانت اور حفظ وضبط سے عاری تھے، فإنا لله وإنا إليه راجعون. حالانکہ واقعہ اس دعوی کے برخلاف یہ ہے کہ دوسرے ائمہ حدیث، بالخصوص امام بخاریؒ، نے بھی رواۃ حدیث کے الفاظ کو ضبط کرنے کا اہتمام کیا ہے۔امام بخاریؒ جب کسی حدیث کو متعدد راویوں سے روایت کرتے ہیں تو اس کے الفاظ ان میں سے آخر الذکر راوی کے ہوتے ہیں(۲)، جیسا کہ تمام اصحاب بصیرت کو معلوم ہے۔مزید تفصیل کیلئے ''تکرار حدیث میں امام بخاریؒ کی عادت'' اور ''مکررات کے بعض دیگر فوائد'' کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

♦♦♦

---

(۱) مبادئ تدبر حدیث ص ۱۵۵-۱۵۶
(۲) کما فی فتح الباری ۱/ ۴۳۶، ۴/ ۴۷

امام مسلمؒ اور ان کی ''صحیح'' کا تعارف

نام، ولادت اور وفات

امام الحافظ حجۃ الاسلام ابوالحسین مسلم بن الحجاج القشیری نیشاپوری کی سنہ ولادت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ حافظ ابن الصلاح، صاحب ''سیرۃ البخاری'' (محمد عبدالسلام مبارکپوریؒ) اور شیخ عبدالغفار حسن رحمانی حفظہ اللہ (سابق استاذ الجامعۃ الاسلامیہ، المدینۃ المنورہ) وغیرہم نے سنہ ولادت ۲۰۲ھ بیان کیا ہے۔ (۱) امام نووی، ابن خلکان (۶۸۱ھ)، ابن الاثیر (۶۰۶ھ) اور علامہ عبدالرحمان مبارکپوریؒ وغیرہم کا رجحان ۲۰۶ ہجری کی طرف ہے۔ (۲) امام حاکمؒ نے کتاب ''المزکین لرواۃ الأخبار'' میں آپ کی عمر پچپن سال بتائی ہے، گویا سنہ وفات (۲۶۱ھ) کے اعتبار سے آپ ۲۰۶ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ امام حاکم کی اتباع میں حافظ ابن الصلاحؒ نے بھی امام مسلمؒ کی عمر پچپن سال ہی بیان کی ہے۔ لیکن امام ذہبیؒ کا قول ہے کہ امام مسلمؒ کا سنہ ولادت ۲۰۴ھ ہے۔ (۳) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

''(۲۶۱ھ) میں آپ کا انتقال ہوا۔ اس وقت آپ کی عمر ستاون سال تھی۔'' (۴)

یعنی آپ کی ولادت ۲۰۴ھ میں ہوئی تھی۔ علامہ مزیؒ نے ''التھذیب'' میں آپ کا سنہ ولادت بالجزم ۲۰۴ھ بیان کیا ہے۔ علامہ عبدالحی بن العماد الحنبلیؒ (۱۰۸۹ھ) بھی ۲۰۴ھ کی طرف گئے ہیں۔ (۵) مزید تفصیلی حالات کے لئے حاشیہ (۶) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

---

(۱) مقدمہ ابن الصلاح ص ۳۸۷-۳۸۸، سیرۃ البخاری ص ۳۴۷، عظمت حدیث، ص ۲۷۷

(۲) تہذیب الاسماء واللغات ۱/۲ص ۹۲، وفیات الأعیان لابن خلکان ۵/۱۹۵، مقدمۃ جامع الاصول، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی ص ۶۱

(۳) تذکرۃ الحفاظ ۲/۵۸۸

(۴) تقریب التہذیب ۲/۲۴۵

(۵) شذرات الذھب ۲/۱۳۵

(۶) تاریخ بغداد ۱۳/۱۰۳-۱۰۴، تاریخ لابن عساکر ۱۶/۲/۴۷، طبقات الحنابلہ للقاضی ابی یعلی ۱/۳۳۹، تہذیب الکمال ۳/۱۳۲۴، الأنساب ۱۰/۴۲۷، سیر أعلام النبلاء للذھبی ۱۲/۵۸۰، العبر للذھبی ۲/۲۳، التقیید والإیضاح للعراقی، ص ۳۸۷، فتح المغیث للعراقی، ص ۴۶۰، فتح المغیث للسخاوی ۴/۳۴۴-۳۴۵، تذکرۃ الحفاظ ۲/۵۸۸-۵۹۰، البدایۃ والنہایۃ لابن کثیر ۱۱/۳۳، التاج المکلل لصدیق حسن خاں، ص ۱۳۰، الحطۃ فی ذکر الصحاح الستۃ، ص ۹۸، الأعلام للزرکلی ۳/۱۰۳۶-۱۰۳۷، نموذج من الأعمال الخیریہ، بستان المحدثین ص ۱۱۶، توجیہ النظر ص ۱۸۵، فیض الباری ۱/۱۸۳، مقدمہ فتح الملہم ۱/۱۰۰

مختصر تعلیمی کوائف

امام رحمہ اللہ نے حدیث کی طلب میں حجاز، عراق، شام اور مصر وغیرہ کی طرف رحلت فرمائی اور یحیی بن یحیی النیسابوری، احمد بن حنبل، اسحاق ابن راہویہ، عبداللہ بن مسلمہ القعنبی اور امام بخاری وغیرہ سے سماع کیا۔ متعدد بار آپ بغداد تشریف لے گئے۔ آخری بار ۲۵۹ھ میں آپ نے بغداد کا سفر کیا تھا۔(۱) آپ کے مشہور تلامذہ میں امام ترمذیؒ، ابن خزیمہؒ اور ابوعوانہ وغیرہم جیسے عظیم محدثین کا شمار ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ''تہذیب التہذیب'' میں فرماتے ہیں:

"روی عن القعنبی واحمد بن یونس واسماعیل بن ابی أویس وداؤد بن عمرو الضبی ویحیي بن یحي النیسابوری والھیثم بن خارجة وسعید بن منصور وشیبان بن فروخ وخلق کثیر روی عنه الترمذی...... وابو الفضل احمد بن سلمة وابراھیم بن ابی طالب وابو عمرو الخفاف وحسین بن محمدالقبانی وابوعمرو المستملی وصالح بن محمد الحافظ وآخرون الخ۔"(۲)

تصنیفی خدمات

''الجامع الصحیح''، ''کتاب الانتفاع بجلود السباع''، ''الطبقات''، ''مختصر''، ''الکنی''، ''مسند حدیث مالک''، ''مسند الکبیر علی الصحابہ''۔(۳)

امام مسلمؒ کے فضائل ومحاسن مشاہیر امت کی نظر میں

امام ذہبیؒ بیان کرتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ (۲۳۸ھ) کا قول ہے:

"أی جبل یکون ھذا۔"(۴) یعنی ''یہ کس بلا کا شخص ہے۔''

امام احمد بن سلمہ بیان کرتے ہیں کہ:

''میں نے امام ابوزرعہ الرازی (۲۶۴ھ) اور امام ابوحاتم الرازی رحمہما اللہ کو صحیح کی معرفت میں اپنے ہم عصر تمام مشائخ پر مسلم بن الحجاجؒ کو مقدم کرتے دیکھا ہے۔''(۵)

مسلمہ بن قاسم کا قول ہے:

---

(۱) مقدمہ تحفۃ الأحوذی ص ۶۰
(۲) مقدمہ تحفۃ الأحوذی ص ۶۰، تہذیب التہذیب ۱۰/۱۲۶
(۳) مقدمہ تحفۃ الأحوذی ص ۶۰
(۴) تذکرۃ الحفاظ ۲/۵۸۹، البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۶۶
(۵) تذکرۃ الحفاظ ۲/۵۸۹، سیر اعلام النبلاء ۱۲/۵۷۹، تہذیب الاسماء ۱/۲ص ۹۱، تاریخ بغداد ۱۳/۵۸۰، طرح التثریب لولی الدین ابی زرعہ ۱/۱۱۲

"ثقة جليل القدر من الأئمة۔"(۱)

ابوقریش الحافظ فرماتے ہیں:

''دنیا میں چار حفاظ (حدیث) ہیں (پھران چاروں میں امام مسلم کا تذکرہ بھی فرمایا۔ان کے نزدیک بقیہ تین حفاظ امام ابوزرعہ،امام محمد بن اسماعیل اور امام دارمی ہیں)۔''(۲)

امام رحمہ اللہ کے استاذ امام محمد بن عبدالوہاب الفراءؒ فرماتے ہیں:

"كان من علماء الناس وأوعية العلم ما علمته إلا خيرا۔"(۳)

ابن الأخرمؒ کا قول ہے:

"إنما خرجت مدينتنا هذه من رجال الحديث ثلثة محمد بن يحي وابراهيم بن أبى طالب و مسلما۔"(۴)

ابوبکر الجارودیؒ کا قول ہے:

"حدثنا مسلم بن الحجاج وكان من أوعية العلم۔"(۵)

ابوعمر بن حمدان نے ابن عقدہ سے سوال کیا کہ:''شیخین میں سے احفظ کون ہے،امام بخاری یا امام مسلم؟''تو انہوں نے جواب دیا:

''محمد (یعنی امام بخاری) بھی عالم ہیں اور مسلم بھی۔''

لیکن جب ان سے دوبارہ سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا:

''امام بخاری سے کبھی یہ خطاء ہوتی ہے کہ اہل شام میں سے ایک جگہ کسی کی کنیت بیان کرتے ہیں پھر دوسری جگہ اسی کا نام بیان کردیتے ہیں۔اسے دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دو مختلف شخصیتیں ہیں،لیکن امام مسلم ایسی خطاء نہیں کرتے۔''(۶)

امام ابوحاتمؒ فرماتے ہیں:

"كتبت عنه وكان ثقة من الحفاظ له معرفة بالحديث۔"(۷)

امام نوویؒ نے امام مسلمؒ کی جلالت،امامت،علو مرتبت،حذاقت اور پیشوائے فن ہونے پر تمام اہل علم کا اتفاق نقل کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

"وأجمعوا على جلالته وإمامته وعلو مرتبته وحذقه فى هذه الصنعة وتقدمه فيها

(۱) مقدمۃ تحفۃ الأحوذی ص ۶۱ (۲) تذکرۃ الحفاظ ۲/۵۸۹،مقدمۃ تحفۃ الأحوذی ص ۶۱
(۳) نفس مصدر ص ۶۰ (۴،۵) نفس مصدر ص ۶۱
(۶) تذکرۃ الحفاظ ۲/۵۸۹ (۷) کتاب الجرح والتعدیل ۴/۱ص ۱۸۲

وتضلعه منها وقال هو أحد أعلام أئمة هذا الشأن المعترف له بالتقدم فيه بلا خلاف عند أهل الحذق والعرفان۔"(۱)

صحیح مسلم کی تالیف اور کتب حدیث میں اس کا مقام

محمد بن ماسرجسی بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام مسلمؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

"صنفت هذا المسند الصحيح من ثلثمائة الف حديث مسموعة۔"

''میں نے یہ ''المسند الصحیح'' تین لاکھ مسموع احادیث سے منتخب کر کے لکھی ہے۔''(۲)

احمد بن سلمہ بیان کرتے ہیں کہ:

''میں نے امام مسلم کے ساتھ ان کی ''صحیح'' کو پندرہ سال میں لکھا ہے۔ یہ بارہ ہزار احادیث پر مشتمل ہے۔''(۳) امام نوویؒ نے بھی ''مقدمہ شرح صحیح''(۴) میں ''المسند الصحیح'' کی مدت تالیف پندرہ سال بیان کی ہے۔

خطیب بغدادیؒ فرماتے ہیں:

''امام مسلم نے اپنی ''صحیح'' میں امام بخاری کی پیروی کی ہے اور بخاریؒ کے قدم بہ قدم چلے ہیں۔''(۵)

ابن شرقی بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام مسلمؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے:

"ما وضعت شيئا فى كتابى هذا المسند إلا بحجة وما أسقطت منه شيئا إلا بحجة۔"(۶)

یعنی ''میں نے اپنی اس ''مسند'' میں کوئی حدیث داخل نہیں کی مگر سمجھ کر دلیل سے، اسی طرح اس میں سے کوئی حدیث نہیں نکالی مگر سمجھ کر دلیل سے۔''

امام مسلمؒ نے اپنی ''صحیح'' میں صرف انہی احادیث کو درج کیا ہے جن کی صحت پر مشائخ وقت کا اتفاق تھا، چنانچہ لکھتے ہیں:

"ليس كل شئ عندى صحيح وضعته ههنا إنما وضعت ههنا ما اجمعوا عليه۔"(۷)

---

(۱) تہذیب الاسماء واللغات ۱/۲ص ۹۰

(۲) تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۵۸۹، مقدمہ نووی، ص ۱۳، مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص ۶۰

(۳) تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۵۸۹، البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۳۶ (۴) شرح مقدمہ صحیح مسلم للنووی ص ۱۵

(۵) کمانی دیباچہ صحیح مسلم مترجم وحید الزماں خاں صاحب ۱/ ۱۳ (۶) تذکرۃ الحفاظ ۲/ ۵۹۰

(۷) مقدمہ ابن الصلاح ص ۱۵، صحیح مسلم باب التشهد فی الصلاۃ، فتح المغیث للعراقی ص ۱۵، تدریب الراوی ۱/ ۹۸، قواعد فی علوم الحدیث ص ۶۳

یعنی ''ہر وہ حدیث جو میرے نزدیک صحیح تھی اس کو میں نے یہاں درج نہیں کیا ہے بلکہ میں نے یہاں صرف انہی احادیث کو درج کیا ہے جن کی صحت پر شیوخ وقت کا اجماع ہے۔''

علامہ بلقینیؒ نے اس بارے میں امام احمد بن حنبل، امام یحیٰ بن معین، امام عثمان بن ابی شیبہ اور امام سعید بن منصور الخراسانی کے نام گنا کر لکھا ہے کہ ''یہاں اجماع سے امام مسلم کی مراد ان چار ائمہ کا اجماع واتفاق ہے۔''(۱)

امام مسلمؒ کو اپنے اس مجموعہ پر بجا طور پر ناز تھا، چنانچہ فرمایا کرتے تھے:

"ولو أن أهل الحديث يكتبون مائتى سنة الحديث فمدارهم على هذا المسند."

''اگر محدثین دو سو سال تک بھی حدیث لکھتے رہیں تو ان کا مدار اسی ''مسند'' پر رہے گا۔''

واضح رہے کہ امام مسلمؒ نے جن احادیث کو اس ''مسند'' میں درج نہیں کیا ہے، ضروری نہیں کہ وہ ضعیف ہی ہوں، ــــ البتہ جو احادیث اس ''مسند'' میں موجود ہیں ان کی صحت یقینی ہے، چنانچہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے:

"إنما خرجت هذا الكتاب وقلت هو صحاح ولم أقل إن ما لم أخرجه من الحديث فيه ضعيف."(۲)

صحیح مسلم میں احادیث کی تعداد

حافظ ابوالفضل احمد بن سلمہ (۲۸۶ھ) کی تحقیق کے مطابق ''صحیح مسلم'' میں کل احادیث کی تعداد مکررات کے ساتھ بارہ ہزار ہے۔ میانجیؒ نے یہ تعداد آٹھ ہزار بتائی ہے۔(۳) حافظ ابن الصلاح اور امام نووی رحمہما اللہ کی تحقیق کے مطابق ''صحیح مسلم'' کی روایات کی تعداد مکررات کے علاوہ تقریباً چار ہزار ہے(۴) لیکن فواد الباقی کی ترقیم کے مطابق مکررات کو چھوڑ کر صرف ۳۰۳۳ احادیث ہیں۔

صحیح مسلم کی امتیازی خصوصیات

''صحیح مسلم'' کی وہ خصوصیات جو دیگر کتب حدیث سے اسے ممتاز کرتی ہیں حسب ذیل ہیں:

۱- ایک باب کی تمام احادیث (یعنی طرق اسانید ومتون) کو بحسن ترتیب ایک ہی جگہ جمع کیا گیا ہے۔

۲- حدثنا، اخبرنا، حدثني اور اخبرني کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

(۱) تدریب الراوی ۱/۹۸

(۲) مقدمۃ شرح مسلم للنووی ۱/۲۶، سیر اعلام النبلاء ۱۲/۵۷۱، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۴، شروط الأئمۃ الخمسۃ للحازمی ص ۸۵

(۳) تقریب النواوی مع تدریب ۱/۱۰۴، التقیید والإیضاح ص ۱۵

(۴) فتح المغیث للعراقی ص ۱۶، تدریب الراوی ۱/۱۰۴، مقدمۃ فتح الملہم ۱/۹

۳-اگر ایک ہی مفہوم کی حدیث دو مختلف راویوں سے باختلاف الفاظ ذکر کرتے ہیں تو صرف ایک مسند پر اکتفاء کرتے ہیں اور "واللفظ لفلان" کے الفاظ سے اس کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں۔

۴-جب کبھی کسی نام یا کنیت کا ذکر کرتے ہیں تو اس کی توضیح کبھی ''یعنی فلانا'' یا ''ھو فلان'' سے کرتے ہیں، مثلاً "حدثنا عبداللہ بن مسلم حدثنا سلیمان یعنی ابن بلال عن یحیٰ وھو ابن سعید" ـــــ اس سے امام صاحب کی حسن صداقت کے ساتھ حسن ذوق اور معرفت رجال کا ثبوت بھی ملتا ہے۔

۵-مختلف طرق اور تحویل اسانید کو ایجاز کے ساتھ نہایت عمدہ عبارت میں پیش فرماتے ہیں، جبکہ ''صحیح البخاری'' میں تحویلات کم ہیں۔

۶-''صحیح مسلم'' میں تعلیقات کی تعداد تقریباً چودہ ہے جبکہ ''صحیح البخاری'' میں تعلیقات بہت زیادہ ہیں۔

۷-امام مسلم نے صرف احادیث مرفوعہ پر اکتفاء کی ہے- ان کی ''صحیح'' میں موقوفات شاذ و نادر ہیں جو ضمنا اور بالتبع پائی جاتی ہیں جبکہ ''صحیح البخاری'' میں آثار موقوفہ بکثرت موجود ہیں۔

۸-''صحیح مسلم'' میں حدیث کا پورا متن ایک ہی جگہ بیان کر دیا جاتا ہے یعنی اس کے پورے الفاظ کو ایک ہی جگہ نقل کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے جبکہ امام بخاری استنباط مسائل کی غرض سے حدیث کی تقطیع، اختصار، تقدیم اور تاخیر واس میں حذف سے بھی کام لیتے ہیں۔

۹-امام مسلم روایت بالمعنی کی بجائے روایت باللفظ کرتے ہیں اور یہ ان کی غایت درجہ احتیاط کی دلیل ہے۔

۱۰-امام مسلم حدیث کو صحابہؓ کرام یا بعد کے لوگوں کے فتاوی اور اقوال نیز ابواب وتراجم کے ساتھ ضم نہیں کرتے۔

۱۱-امام مسلم نے ''مقدمہ'' میں روایت کو تین طبقات میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے طبقہ میں وہ حدیثیں ہیں جو متقن حفاظ سے مروی ہیں۔ دوسرے طبقہ میں وہ حدیثیں آتی ہیں جن کو حفظ و اتقان میں متوسط درجے کے اور مستور رواۃ نے روایت کیا ہے اور تیسرے طبقہ میں وہ حدیثیں آتی ہیں جن کو ضعفاء اور متروکین نے روایت کیا ہے۔ روایات کے ان طبقات کا تذکرہ کرنے کے بعد امام مسلم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''میں پہلی قسم کی حدیثوں کے بعد دوسری قسم کی احادیث ہی درج کروں گا۔ تیسری قسم کی احادیث سے مجھے کوئی سروکار نہیں ہے۔''(۱)

صحیح البخاری اور صحیح مسلم کا موازنہ

۱-امام بخاری اپنی ''صحیح'' میں ۴۳۵/ ایسے رواۃ سے روایت میں منفرد ہیں جن سے امام مسلمؒ نے روایت

---

(۱) تدریب الراوی ۱/ ۹۶

نہیں کی ہے۔ان میں سے صرف اسی راویوں پر علماء نے کلام کیا ہے جبکہ امام مسلمؒ چھ سو بیس رواۃ سے تخریج میں منفرد ہیں اوران میں سے علماء نے ایک سو ساٹھ راویوں پر کلام کیا ہے۔ یہاں واضح رہے کہ اس کلام کی نوعیت امام نوویؒ کے الفاظ میں یہ ہے:

"وهو محمول على أنه لم يثبت جرحهم بشرطه."(۱)

۲-امام بخاریؒ جن متکلم فیہ راویوں سے روایت میں منفرد ہیں ان سے ''صحیح البخاری'' میں بہت کم حدیثوں کی تخریج کی گئی ہے۔ایسے راویوں میں سے کوئی ایسا صاحب نسخہ نہ تھا جس کی تمام یا اکثر احادیث کی تخریج امام بخاریؒ نے کی ہو سوائے عکرمہ عن ابن عباس کے ــــــ لیکن امام رحمہ اللہ اس کی روایت بھی مقروناً لاتے ہیں۔اس کے برعکس ''صحیح مسلم'' میں بکثرت ایسے نسخوں کی تخریج کی گئی ہے: مثال کے طور پر أبي الزبير عن جابر، سهيل عن أبيه، علاء بن عبد الرحمان عن أبيه اور حماد بن سلمة عن ثابت وغيرها.

۳-امام بخاری جن متکلم فیہ رواۃ سے تخریج میں منفرد ہیں ان میں سے اکثر امام بخاری کے شیوخ ہیں، جن کے ساتھ آپ کی ملاقات ہوئی، جن کے ساتھ آپ نے مجالست اختیار کی، جن کے احوال کو اچھی طرح سے آپ نے جانا، جن کی احادیث پر آپ مطلع ہوئے اور ان میں سے خوب و بد کو پہچان کر چھانٹا۔گویا امام بخاریؒ نے اپنے شیوخ کی انہی مرویات کو قبول کیا ہے جن کے متعلق انہیں پوری طرح انشراح حاصل تھا جبکہ ''صحیح مسلم'' کے متکلم فیہ رواۃ کا دور ان سے بہت پہلے تابعین اور تبع تابعین وغیرہم کا دور ہے اور بلاشبہ محدث اپنے شیوخ کی احادیث کو ان سے قبل کے لوگوں کی احادیث کے مقابلہ میں زیادہ بہتر طریقہ پر جانتا اور سمجھتا ہے۔درست فرمایا ہے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے کہ:

"ولا شك أن المرء أشد معرفة بحديث شيوخه وبصحيح حديثهم من ضعيفه لمن تقدم عن عصرهم."

ــــــ پس معلوم ہوا کہ ''صحیح مسلم'' کے متکلم فیہ رواۃ کی حدیثوں کے بارے میں انشراح کی کوئی سبیل امام رحمہ اللہ کے پاس نہ تھی۔

۴-امام بخاریؒ حفظ و اتقان میں اعلی درجہ کے رواۃ (یعنی طبقہ اولیٰ سے بالاستیعاب حدیث تخریج کرتے ہیں، کبھی دوسرے طبقہ سے بھی اتصالاً و تعلیقاً انتخاب کر لیتے ہیں ــــــ جبکہ امام مسلمؒ طبقہ اولی و ثانیہ دونوں سے بالاستیعاب روایت کرتے ہیں اور کبھی طبقہ ثالثہ سے بھی انتخاب کر لیتے ہیں ــــــ جیسا کہ حازمیؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

(۱) ماتمس إليه حاجة القاري ص ۶۵، هدی الساري، ص ۳۸۴-۴۵۰

۵- امام مسلمؒ کے نزدیک معنعن والی روایت اتصال پر محمول ہے جبکہ معاصرت ثابت ہو جائے، اگر چہ ملاقات ثابت نہ بھی ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ معنعن مدلس نہ ہو۔ اس کے برخلاف امام بخاریؒ کے نزدیک اتصال کے لئے معاصرت کے ساتھ ثبوت لقاء بھی ضروری ہے، اگر چہ ایک بار ہی ہو۔

۶- امام بخاری متکلم فیہ رواۃ کی احادیث شواہد و متابعات میں لاتے ہیں جو کہ اصل کتاب کے موضوع سے خارج ہیں جبکہ امام مسلم ایسی روایات کو اصول میں لا کر ان سے احتجاج بھی کرتے ہیں:

۷- علماء نے ''صحیحین'' کی کل ۲۱۰ حدیثوں پر تنقید کی ہے جن میں سے صرف ۷۸ احادیث ''صحیح البخاری'' کی ہیں، ۱۰۰ احادیث ''صحیح مسلم'' کی ہیں اور ۳۲ احادیث ''بخاری'' و ''مسلم'' دونوں میں مشترک ہیں۔

۸- تمام ائمہ حدیث کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام بخاریؒ کا مرتبہ جلالت قدر، صناعۃ حدیث اور علل کی معرفت میں امام مسلمؒ سے بہت بلند ہے، خود امام مسلمؒ نے برملا اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

۹- صحت و قوت کے التزام کے ساتھ امام بخاریؒ نے ابواب و تراجم میں جن فوائد فقہیہ، نوادرات حکمیہ اور دقائق استدلال و استنباط کا اظہار کیا ہے وہ انہی کا حصہ ہے، کوئی دوسرا اس میں ان کا سہیم و شریک نہیں ہے، چنانچہ علماء کا یہ قول ایک ضرب المثل بن چکا ہے کہ: "فقه البخاری فی تراجمه"، جبکہ امام مسلم کی ''صحیح'' اس خوبی سے محروم ہے۔

۱۰- ''صحیح البخاری'' اور ''صحیح مسلم'' میں ایک بڑا فرق ادبی حیثیت کا بھی ہے۔ ایک ہی مضمون کی حدیثوں کو دونوں کتابوں میں دیکھنے سے یہ فرق بخوبی محسوس ہو سکتا ہے۔ امام بخاری کی طرز ادا، نشست الفاظ اور سلاست بیان جس قدر معیاری اور پسندیدہ ہوگی اس کی نظیر ''صحیح مسلم'' میں بہ مشکل ہی مل سکے گی۔

۱۱- ''صحیح البخاری'' میں مضامین کے اعتبار سے تنوع اور جامعیت پائی جاتی ہے۔ اس میں جہاں احادیث رسول اللہ ﷺ کو بیان کیا گیا ہے وہیں آثار صحابہ، غریب القرآن اور ارباب سیر کے طریق پر خصوصیات احوال و وقائع پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

ان تمام وجوہ کی بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جامعیت، اصحیت اور فوائد کے اعتبار سے ''صحیح البخاری''، ''صحیح مسلم'' پر بہر کیف مقدم ہے، واللہ اعلم۔

اگر اس ضمن میں مزید تفصیل مطلوب ہو تو حاشیہ (۱) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

---

(۱) ھدی الساری ص ۱۱-۱۲، فتح المغیث للسخاوی ۱/۳۱-۳۲، تدریب الراوی ۱/۹۲-۹۳، مقدمۃ ابن الصلاح ص ۱۳، مقدمۃ تحفۃ الأحوذی ص ۵۶، صحاح ستہ اور ان کے مؤلفین تالیف عبدہ الفلاح ص ۴۶-۴۷

اختتام پر جناب اصلاحی صاحب ''خلاصہ بحث'' کے ذیلی عنوان کے تحت فرماتے ہیں:

''ان تینوں کتابوں میں، جو امہات فن کے درجے پر فائز ہیں، ہمارے خیال میں احادیث رسول کا اتنا ذخیرہ موجود ہے جو پورے نظام دین کو مشکل کر دینے کے لیے کافی ہے۔ یہ تو ممکن ہے کہ ان سے باہر کی کسی حدیث سے آپ کو ان کی کسی حدیث کی توضیح و توجیہ میں کوئی مدد مل جائے، لیکن دین کی تشریح کے معاملہ میں آپ ان سے باہر کی کسی چیز کے بہت بڑی حد تک محتاج نہیں رہیں گے۔ دین کے نظام کو سمجھنے کے لئے قرآن مجید کے ساتھ مل کر یہ چیزیں ان شاء اللہ کافی ہوں گی۔ حدیث کی کوئی دوسری کتاب ان کی قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

ان تینوں کتابوں پر اچھی طرح عبور حاصل کرنے کے بعد ان فن کی دوسری کتابوں کے غث و سمین سے عہدہ برآ ہونے میں آدمی کو کوئی زیادہ مشکل پیش نہیں آئے گی۔ ان تینوں امہات فن کے محقق کے لئے حدیث کی بقیہ کتابوں کا سرسری مطالعہ بھی مفید اور کافی ہوگا۔

تدبر حدیث کے خواہاں، حدیث کے طالب علم کو اپنی نگاہ کو اچھی طرح بیدار رکھنا ہوگا۔ بیداری کی یہ شرط تدبر حدیث کے لئے اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ کسی بھی علم و فن کے لئے۔ ہمارے قابل فخر محدثین نے حدیث پر تحقیق اور علوم حدیث کی تدوین کا عظیم کارنامہ اپنی بھرپور صلاحیتوں کا مظاہرہ کرتے ہوئے کمال حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ انہیں کے قائم کردہ اصولوں اور مزید اصولوں کی رہنمائی میں اسے اور ترقی دی جا سکتی ہے۔ بس آدمی کا فرض ہے کہ وہ ایک لحہ کے لئے بھی اس مغالطہ میں مبتلا نہ ہو کہ تحقیق و تنقید کا کام ہمارے اسلاف کر گئے ہیں، اب ہمیں صرف حدیث کا دورہ کرنا ہے۔ بلکہ اس کا مشن یہ ہونا چاہیئے کہ تحقیق حق کے لئے اسے بھی ان کی اس عظیم علمی تحریک کو آگے بڑھانا ہے۔''(۱)

اس اقتباس پر تبصرہ نہ کرتے ہوئے اب ذیل میں ہم حسب وعدہ محترم اصلاحی صاحب کے مطبوعہ مضمون کا محذوف آخری پیراگراف اور اس پر اپنا تبصرہ پیش کرتے ہیں:

''اصحاب بدعت اور شیعہ رواۃ سے روایت لینے میں امام مسلمؒ اگرچہ زیادہ متہم ہیں لیکن امام بخاریؒ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ مثال کے طور پر حدیث کے شیخ محمد بن شہاب زہری نہ صرف شیعہ ہیں بلکہ ان تمام روایات کے واحد راوی ہیں جن پر شیعہ مذہب کا دارومدار ہے۔ امام صاحب کے نزدیک وہ ثقہ ہیں اور ان پر ان کا اعتماد اسی نوعیت کا ہے جس طرح کا اعتماد امام مالکؒ نے موطا میں کیا ہے۔ حالانکہ شارحین برملا اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ زہری بات کا بتنگڑ بنانے اور مختلف روایات میں گھپلا کر کے ان کے مزاج کو بدلنے میں ید طولیٰ رکھتے ہیں۔ انہوں نے متعدد روایات ایسی بیان کی ہیں جن کے بیان میں وہ منفرد ہیں اور ان سے خاص صحابہ کرامؓ اور امہات المومنینؓ کی اہانت مقصود

(۱) مبادئ تدبر حدیث ص ۱۵۶-۱۵۷

ہے۔ظاہر ہے کہ یہ کام شیعی ذہن کے ساتھ ہی ممکن ہے۔ اگر امام صاحب نے ان کی روایت قبول کرتے وقت درایت کے اصولوں سے کام لیا ہوتا تو دور صحابہؓ کے بارے میں بہت سی وہ غلط فہمیاں نہ پیدا ہوتیں جو زہری کی ان روایات نے پیدا کر دی ہیں جن کو صحیح بخاری میں جگہ مل گئی ہے۔ یہاں ہم نے زہری کی ایک مثال پیش کی ہے۔ آگے روایات کی شرح کرتے وقت ہم دکھائیں گے کہ شیعہ رواۃ کی ریشہ دوانیوں نے بات کو غلط رخ دینے میں کیا کردار ادا کیا ہے۔''(۱)

اس اقتباس کی اولین سطور میں اصلاحی صاحب نے امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ کو اصحاب بدعت اور شیعہ رواۃ سے روایات لینے میں ''متہم'' قرار دیا ہے۔ ہم یہاں بخوف طوالت اس قول پر تبصرہ کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ شیخین رحمہما اللہ نے کن اصحاب بدعت سے، کن حالات میں، کن شرائط کے ساتھ اور کون سی روایات کو قبول کیا ہے، اس کی کچھ تفصیل باب چہارم: ''سند کی لازوال عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو ــــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں (سند کا تیسرا اخلاء اور اس کا جائزہ)'' کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔ یہاں ہماری گفتگو کا اصل محور امام محمد بن مسلم ابن شہاب الزہریؒ کی شخصیت پر جناب اصلاحی صاحب کی طرف سے لگائے گئے اتہامات کا جائزہ لینا ہے، لیکن پہلے امام رحمہ اللہ کی وجیہ شخصیت کا مختصر سا تعارف پیش خدمت ہے، تاکہ ان اتہامات کی حقیقت کو پرکھنے میں سہولت ہو۔

امام ابن شہاب الزہریؒ اور ان کی علمی خدمات

نسب، اساتذہ وتلامذہ

امام ابوبکر محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن شہاب بن عبداللہ بن الحارث بن زہرہ بن کلاب القرشی الزہری المدنی (۲) (۵۶-۱۲۴ھ) کا شمار صغار تابعین کرام میں ہوتا ہے۔ آپ کا تعلق قریش خاندان سے تھا۔ آپ کے والد مسلم بن عبداللہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے ساتھ بنو امیہ کے خلاف لڑائیوں میں شریک ہوئے تھے۔ امام ابوحاتم الرازی اور امام ذہبی رحمہما اللہ فرماتے ہیں:

''آپ نے صحابہؓ میں سے حضرات ابن عمر، سھل بن سعد، انس بن مالک، محمود بن ربیع اور ابوالطفیل سے اور کبار تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیب اور ابوامامہ بن سہل وغیرہما سے علم حدیث حاصل کیا تھا''(۳)

---

(۱) رسالہ تدبر لاہور عدد شمارہ ۳۰ ص ۲۷ مجریہ ماہ دسمبر ۱۹۸۹ء

(۲) وفیات الأعیان ۴/ ۱۷۷، سیر اعلام النبلاء ۵/ ۳۲۶، الطبقات ۱/ ۲۶

(۳) الجرح والتعدیل ۴/ ۱ص ۷۲، تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۰۸

حافظ عراقیؒ نے مذکورہ بالا صحابہؓ کے علاوہ حضرات سنین ابو جمیلہ، سائب بن یزید، عامر بن واثلہ، مسور بن مخرمہ، عبد الرحمان بن ازہر، عبد اللہ بن عامر بن ربیعہ، ربیعہ بن عباد، جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم اور جن کی صحابیت مختلف فیہ ہے ان کی ایک جماعت، مثلاً محمود بن لبید، عبد اللہ بن حارث بن نوفل، ثعلبہ بن ابی مالک قرظی اور ابو امامہ بن سہل بن حنیف رضی اللہ عنہم کے اسمائے گرامی بھی شمار کئے ہیں جن سے امام زہریؒ نے علم حدیث حاصل کیا تھا۔(۱)

آپ کے مشہور تلامذہ میں امام معمر بن راشد، امام شعیب بن ابی جمرہ، امام اوزاعی، امام لیث بن سعید، امام مالک بن انس، امام سفیان بن عیینہ، امام ابن ابی ذئب، امام عمرو بن حارث، امام صالح بن کیسان، امام منصور بن معمر، امام یحیی بن سعید الانصاری، امام ابراہیم بن سعد، امام ایوب السختیانی، امام محمد بن المنکدر، امام ہشام بن عروہ، امام عقیل، امام یونس، امام زبیدی اور خلیفہ عمر بن عبد العزیز وغیرہم کا شمار ہوتا ہے۔(۲)

امام زہریؒ بحیثیت اول جامع حدیث

مدینہ کے ایک عالم علامہ عبد العزیز دراوردیؒ فرماتے ہیں:

"أول من دون العلم و كتبه ابن شهاب. "(۳)

''جس نے سب سے پہلے علم حدیث مدون کیا اور اسے لکھا وہ ابن شہاب زہری ہیں۔''

حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کا قول یوں نقل فرمایا ہے:

"أول من دون العلم ابن شهاب . "(۴)

خود امام زہری فرماتے ہیں:

"أمرنا عمر بن عبدالعزيز بجمع السنن فكتبناها دفترا دفترا فبعث إلى كل أرض له عليها سلطان دفتراً . "(۵)

یعنی ''ہم کو عمر بن عبد العزیز نے سنن کے جمع کرنے کا حکم دیا تو ہم نے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے پھر انہوں نے ہر اس سرزمین پر کہ جہاں ان کی حکومت تھی ایک دفتر بھیج دیا۔''

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"أول من دون الحديث ابن شهاب الزهری علی رأس المائة بأمر عمر بن عبد

(۱) التقیید ... ص ۵۶، فتح المغیث للعراقی ص ۶۴ (۲) الجرح والتعدیل ۴/۱ص ۷۲، تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۹
(۳،۴) جامع بیان العلم وفضلہ
(۵) جامع بیان العلم وفضلہ باب ذکر الرخصۃ فی کتاب العلم، بحوث فی تاریخ السنۃ المشرفۃ لاکرم ضیاء العمری ص ۲۳۲

العزیز."(۱)

''حدیث کو سب سے پہلے ابن شہاب الزہری نے پہلی صدی ہجری کے سرے پر عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے مدون کیا۔''

جناب محمد عبدالرشید نعمانی صاحب بھی لکھتے ہیں:

''امام زہری کے (اس) بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قاضی ابوبکر بن حزم سے پہلے اس فن کی تدوین کی ہے کیونکہ ان کی جمع کردہ کتابوں کی نقل حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد خلافت میں تمام ممالک محروسہ میں بھیج دی تھی لیکن قاضی ابوبکر بن حزم ابھی اپنی کتابیں مکمل کر کے بارگاہ خلافت تک بھیجنے بھی نہ پائے تھے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کی وفات ہوگئی۔ اس لحاظ سے اس سلسلہ میں اولیت کا سہرا امام زہری کے سر ہے۔''(۲)

امام زہریؒ نے اس سلسلہ میں جس قدر محنت ومشقت برداشت کی اس کا اندازہ معمرؒ کے اس قول سے کیا جاسکتا ہے کہ:

''امام زہری کی مدون کردہ حدیثوں کے دفاتر کئی اونٹوں پر بار کیے گئے تھے۔''(۳)

امام زہریؒ کی جامعیت کا راز ان کی تلاش اور محنت شاقہ میں مضمر ہے جو کہ انہوں نے اس سلسلہ میں اٹھائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"ما صبر أحد على العلم صبري ولا نشره أحد نشري."(۴)

یعنی: ''علم حدیث حاصل کرنے کے لئے جس قدر صبر میں نے کیا کسی اور نے نہ کیا اور جتنا علم میں نے پھیلایا اتنا کسی اور نے نہ پھیلایا۔''

امام نوویؒ ان کے علم حاصل کرنے کی کیفیت بیان کرتے ہیں کہ:

''امام زہری انصاری کے ہر محلّہ میں جا کر جوانوں، بوڑھوں، نوعمروں اور بوڑھی عورتوں سب سے حدیث حاصل کیا کرتے تھے۔''(۵)

(۱) فتح الباری ۱/۱۰۶، تدریب الراوی ۱/۹۰

(۲) امام ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۵۶

(۳) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۶

(۴) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۹، سیر اعلام النبلاء ۵/۳۳۵، المعرفۃ والتاریخ ۱/۶۲۲

(۵) تہذیب الاسماء واللغات ۱/۹۱

امام زہری بحیثیت ایک عظیم محدث ـــــ مشاہیر امت کی نظر میں

مکحولؒ کا قول ہے:

"ما رأيت أحدا أعلم بسنة ما ضية من ابن شهاب الزهري۔"(۱)

''سنت ماضیہ کو ابن شہاب زہری سے زیادہ جاننے والا کوئی شخص میں نے نہیں دیکھا۔''

ایوب السختیانیؒ کا قول ہے:

"ما رأيت أعلم منه."(۲) یعنی ''میں نے ان سے زیادہ (علم حدیث) جاننے والا کوئی نہیں دیکھا''

سفیان ابن عیینہ کا قول ہے:

"مار أيت أعلم من الزهري."(۳) ''میں نے امام زہری سے زیادہ عالم حدیث نہیں دیکھا۔''

امام علی بن مدینیؒ فرماتے ہیں:

"لم يكن المدينة يعد كبار التابعين اعلم من ابن شهاب وابى الزناد۔"(۴)

آں رحمہ اللہ کا ایک اور قول ہے:

"دارعلم الثقات على الزهرى وعمروبن دينار بالحجاز وقتادة ويحي بن ابى كثير بالبصرة وابى اسحاق والأعمش بالكوفة يعنى ان غالب الأحاديث الصحاح لاتخرج عن هؤلاء الستة."(۵)

امام ابوزرعہ الرازیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام علی بن المدینیؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

"دارحديث الثقات على ستة......وأما اللذان بالحجاز فالزهرى وعمرو بن دينار."(۶)

امام لیث بن سعدؒ فرماتے ہیں:

ما رأيت عالما قط أجمع من الزهرى."(۷)

''میں نے امام زہری سے بڑھ کر احادیث کا جامع کسی کو نہیں دیکھا۔''

امام لیث، جعفر بن ربیعہ سے نقل فرماتے ہیں:

''میں نے عراک بن مالک سے پوچھا کہ اہل مدینہ میں زیادہ دین والا کون ہے؟ تو انہوں نے سعید بن

---

(۱) المجروحین لابن حبان ۱/۳۹ (۲) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۹ (۳) الجرح والتعدیل ۴/اص ۷۱
(۴) نفس مصدر ۱/۳/۴۰ (۵) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۱۱ (۶) المجروحین لابن حبان ۱/۵۵
(۷) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۹، تہذیب الاسماء ۱/۹۱

المسیب عروۃ اور عبداللہ بن عبداللہ کا ذکر کیا، پھر فرمایا: "و أعلمهم جميعا عندي ابن شهاب لأنه جمع علمهم إلى علمه." ـــــ (لیکن میرے نزدیک ان سب سے بڑے عالم ابن شہاب ہیں کیونکہ انہوں نے ان سب کا علم اپنے علم کے ساتھ جمع کیا ہے)۔"(۱)

امام سفیان الثوریؒ کا قول ہے:

"ما في الناس أحد أعلم بالسنة منه."

"انسانوں میں ان سے زیادہ سنت کا جاننے والا کوئی نہیں ہے۔"

حسن بصریؒ فرماتے ہیں:

"ما رأينا أحدا أعلم منه."

معمرؒ کا قول ہے:

"ما رأيت مثل الزهري قط."

عمرو بن دینار کا قول ہے:

"ما رأيت أبصر بحديث من الزهري."(۲)

"امام زہری سے بڑھ کر حدیث میں اور کسی کو میں نے صاحب بصیرت نہیں پایا۔"

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں:

"الزهري أحسن الناس حديثا وأجود الناس إسنادا."

ابراہیم بن سعدؒ اپنے والد سے ناقل ہیں کہ فرمایا:

"ما وعى العلم أحد بعد رسول الله ﷺ ما وعاه ابن شهاب وهو أول من دعا الناس إلى التمسك بالأسانيد."

ابن سعدؒ سے منقول ہے:

"لوگ کچھ کہتے ہیں حالانکہ امام زہری ثقہ وکثیر الحدیث وکثیر العلم و بڑے فقیہ اور جامع تھے۔"

ابن سفیانؒ کا قول ہے:

"كان ابن شهاب أعلم أهل المدينة."

خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ کا قول ہے:

"عليكم بابن شهاب فإنكم لا تلقون أحدا أعلم بالسن."(۳)

---

(۱) المجروحین لابن حبان ۱/۳۹ (۲) الجرح والتعدیل ۱/۱ص ۱۸ (۳) الجرح والتعدیل ۱/۱ص ۷۲

یعنی ''ابن شہاب سے علم حاصل کرو کیونکہ ان سے بڑھ کر سنت کا عالم تمہیں نہ مل سکے گا۔''
آں رحمہ اللہ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ:
"لم یبق أحد أعلم بسنة ما ضية من الزهري."(۱)
یعنی ''گزشتہ سنت کا امام زہری سے بڑھ کر کوئی عالم باقی نہیں رہا۔''
آں رحمہ اللہ نے مزید یہ شہادت دی کہ:
ما رأیت أحدا أحسن سوقا للحدیث إذا حدث من الزهري۔"
امام ابوزرعہ الرازیؒ سے کسی شخص نے پوچھا کہ امام زہری اور امام عمرو بن دینار میں سے کس کا حافظہ اچھا ہے؟ تو امام ابوزرعہ نے فرمایا:
"الزهري أحفظ" یعنی ''امام زہریؒ زیادہ اچھے حافظ ہیں۔''
عبداللہ بن دینارؒ کا قول ہے:
"ما رأیت أحدا نص للحدیث من الزهري."(۲)
یعنی ''امام زہری سے بڑھ کر حدیث کا ضابطہ قائم رکھنے والا کسی کو نہیں دیکھا۔''
امان نسائیؒ کا قول ہے کہ:
''سب سے بہتر سندیں جن کے ذریعہ ہم رسول اللہ ﷺ سے احادیث روایت کرتے ہیں چار ہیں:
۱- زہری کی روایت علی بن الحسین سے، اس کی اپنے باپ سے اور اس کی اسکے دادا سے، ۲- زہری کی روایت عبیداللہ سے اور اس کی ابن عباس سے، ۳- ایوب کی روایت محمد سے، اس کی عبیدہ سے اور اس کی علی سے، ۴- منصور کی روایت ابراہیم سے، اس کی علقمہ سے اور اس کی عبداللہ سے۔''(۳)
گویا امام نسائیؒ کے نزدیک چار بہترین اسانید میں سے دو اسانید امام زہریؒ کے واسطہ سے آئی ہیں۔ امام زہری کے متعلق امام مالکؒ فرمایا کرتے تھے:
"بقي ابن شهاب وما له في الدنیا نظیر."(۴)
یعنی ''امام زہری کی تمام دنیا میں کوئی نظیر نہیں ہے۔''
امام مالکؒ مزید فرماتے ہیں کہ:
''میں نے مسجد نبوی کے ستونوں کے پاس تقریباً ستر شیوخ کو دیکھا کہ جو "قال رسول الله ﷺ"

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۹ (۲) جامع الترمذی ۲/۲۴۴، الجرح والتعدیل ۴/۱ص ۷۳
(۳) معرفۃ علوم الحدیث ص ۵۳ (۴) تقدمۃ الجرح والتعدیل، ص ۲۰، تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۹

فرماتے تھے اور تھے بھی اتنے امانت دار و دیانت دار کہ اگر ان میں سے کسی کو بھی بیت المال پر امین مقرر کیا جاتا تو وہ اس کا اہل تھا لیکن چونکہ علم حدیث کے ساتھ ان کا تعلق نہ تھا اس لئے میں نے ان میں سے کسی سے بھی حدیث نہیں لی لیکن جب ابن شہاب الزہری مدینہ طیبہ تشریف لائے تو ہم سب ان کے پاس جمع ہو گئے اس لئے کہ ان کا علم حدیث سے تعلق تھا اور وہ صحیح و غلط میں امتیاز کر سکتے تھے۔'' (۱)

نوٹ: امام ابن الجوزیؒ کی روایت میں ستر کی بجائے نوے اشخاص کا ذکر موجود ہے۔ بہرکیف امام مالکؒ کے اس قول کو خود جناب اصلاحی صاحب نے اپنی زیر تبصرہ کتاب ''مبادئ تدبر حدیث'' میں دو مقامات (۲) پر اپنے موقف کی تائید میں نقل کیا ہے۔

لیکن چونکہ امام مالکؒ کے قول کا آخری حصہ (یعنی امام زہریؒ کی مدینہ منورہ آمد و امام مالکؒ کا ان کے حلقۂ درس سے وابستہ ہونا اور علم حدیث میں ان کی معرفت کے متعلق توثیقی کلمات) محترم اصلاحی صاحب کی فکر سے ہم آہنگ نہ تھا اس لئے اس حصہ کو حذف کر دیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ طرز نگارش بہر حال علمی تحقیق کے اخلاقی تقاضوں کے سراسر منافی ہے۔

امام مالکؒ امام زہریؒ کی وسعت علم اور ثقاہت و وجاہت کے کس قدر معترف تھے اس کا اندازہ ابن فرحون کے اس قول سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ:

''امام مالکؒ کے پاس امام زہریؒ کی حدیثوں کے مسودات سات صندوقوں میں بھرے ہوئے تھے۔'' (۳)

امام ابن ابی حاتم الرازیؒ فرماتے ہیں کہ:

''امام مالکؒ و امام زہریؒ کی حدیثوں کو ان کے دوسرے تلامذہ کے مقابلہ میں زیادہ یاد رکھتے تھے، جیسا کہ امام احمد بن حنبلؒ اور امام یحیی بن معینؒ وغیرہما نے بیان کیا ہے۔'' (۴)

امام ابو حاتمؒ نے امام زہریؒ کے مناقب و ان کی اخبار و شمائل کو کتاب ''العلل'' میں بہت تفصیل سے ذکر کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"قد ذكرنا مناقب الزهرى و أخباره وشمائله فى كتاب العلل بما أرجو الغنية فيها لمن أراد الوقوف على معرفتها فأغنى ذلك عن تكرارها فى هذا الكتاب ."(۵)

---

(۱) الموضوعات لابن الجوزی ۱/۱۰۲، المجروحین لابن حبان ۱/۴۱، فتح الملہم ۱/۱۳۰، ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۱۵۶-۱۵۸

(۲) مبادئ تدبر حدیث ص ۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۹ (۳) الدیباج المذہب لابن فرحون ص ۲۵

(۴) الجرح والتعدیل ۴/۱۰ ص ۲۰۵ (۵) المجروحین لابن حبان ۱/۴۰

امام عجلیؒ فرماتے ہیں:

"تابع ثقة"(۱) یعنی "ثقہ تابعی تھے۔"

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"وأما الخطأ فلا يعصم من الإقرار عليه إلا نبيٌّ وأهل الحديث يعلمون أن مثل الزهرى والثورى ومالك ونحوهم من أقل الناس غلطا فى أشياء خفيفة لا تقدح فى مقصود الحديث والغالب عليهم الحفظ والضبط."(۲)

یعنی "جہاں تک امام زہریؒ کی خطاء کا تعلق ہے تو بجز نبی کے غلطی سے کوئی معصوم نہیں رہا۔ محدثین جانتے ہیں کہ امام زہری امام سفیان اور امام مالک وغیرہم جیسوں سے بھی چھوٹے موٹے تسامحات ہوگئے ہیں لیکن ایسی لغزشیں مقصد حدیث کے لئے باعث قدح نہیں ہوتیں کیونکہ حفظ وضبط حدیث کا ان پر غلبہ ہے۔"

امام ذہبیؒ نے "تذکرۃ الحفاظ"(۳) میں امام زہریؒ کا ترجمہ "الزهرى اعلم الحفاظ" کے عنوان سے شروع کیا ہے۔ آں رحمہ اللہ بعض اور مقامات پر فرماتے ہیں:

"حجة، إمام ،نيل منه لصحبة الدولة واستشهد به مسلم فى أحاديث قليلة."(۴)

اور امام ابن حجر عسقلانیؒ مختلف مقامات پر یوں ثنا خواں ہیں:

"ابن شهاب الزهرى أحد الأئمة الأعلام وعالم الحجاز والشام."(۵)

یعنی "ابن شہاب زہری بڑے علم والے ائمہ حدیث میں سے ہیں اور حجاز وشام کے عالم ہیں۔"

"الفقيه الحافظ متفق على جلالته وإتقانه."(۶)

"هو من كبار الحفاظ الفقهاء واتفقوا على إتقانه وامامته."(۷)

"امام، صاحب حديث،مكثر،لا يضره التفرد."(۸)

"متقن وكثير المعرفة بحديث سالم ."(۹)

"هو أحفظ من عبد الحميد بن جبير بن شيبة."(۱۰)

"هو أحفظ من صفوان بن سليم."(۱۱)

---

(۱) معرفۃ الثقات للعجلی ۲/۲۵۳ (۲) منہاج السنۃ ۴/۱۱۲ (۳) تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۰۸

(۴) معرفۃ الرواۃ للذہبی ص ۱۷۱، الکاشف ۳/۹۶، میزان الاعتدال ۴/۴۰، التہذیب ۹/۴۴۵

(۵) تہذیب التہذیب ۹/۴۴۵ (۶) تقریب التہذیب ۲/۲۰۷ (۷) فتح الباری ۱/۲۲، ۱۱/۵۰۹

(۸) نفس مصدر ۲/۲۶۳، ۳/۴۲ (۹) نفس مصدر ۱۰/۲۶۱ (۱۰) نفس مصدر ۱۰/۵۷۷

(۱۱) ھدی الساری ص ۳۸۱

"قال الدارقطني : هو أحفظ من هشام ."(۱)

پس معلوم ہوا کہ تمام محدثین اور اہل علم حضرات امام ابن شہاب الزہری کے ثقہ، متقن، عادل، حافظ، ضابط اور حجت ہونے پر متفق ہیں لہذا مشہور قاعدہ: "اتفاق المحدثين على الشئ يكون حجة۔"(۲) کے تحت امام ابن شہاب الزہریؒ اصولاً ثقہ اور حجت قرار پائیں گے۔

اب ہم ذیل میں ان تنقیدات کا مختصراً جائزہ لیں گے جو عموماً امام زہریؒ کے متعلق عوام کے سامنے پیش کی جاتی ہیں:

امام زہریؒ پر بعض علمی تنقیدات

امام زہریؒ پر علمی انداز کی کی جانے والی تنقیدات کا مدار تدلیس اور ارسال کے وصف پر ہے۔ان اوصاف کی نشاندہی متعدد ائمہ فن نے کی ہے۔ذیل میں ہم اس بارے میں مختصراً گفتگو کریں گے:

امام زہریؒ اور وصف تدلیس

امام شافعی اور امام دارقطنی وغیرہما نے امام زہری میں وصف تدلیس کی نشاندہی فرمائی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

"الفقيه المدني نزيل الشام مشهور بالإمامة والجلالة، من التابعين، وصفه الشافعي والدارقطني وغيرواحد بالتدليس ."(۳)

اور امام صالح الجزرہؒ کا قول ہے:

"كانت عادته إذا لم يسمع الحديث يقول كان فلان يحدث۔"(۴)

واضح رہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کو "طبقات المدلسین" کے تیسرے طبقہ میں ذکر کیا ہے جس کے متعلق وہ خود لکھتے ہیں کہ:

"من أكثر التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع ومنهم من رد حديثهم مطلقا منهم من قبلهم كأبي الزبير المكي ."(۵)

یعنی "اس طبقہ میں وہ رواۃ شامل ہیں جو بکثرت تدلیس کرتے ہیں لہذا ائمہ حدیث نے ان کی احادیث سے احتجاج نہیں کیا ہے الا یہ کہ جب وہ روایت حدیث میں اپنے سماع کی صراحت کریں۔ان ائمہ حدیث میں بعض ایسے

(۱) فتح الباری ۱۷۴/۱۳
(۲) تہذیب التہذیب ۴۵۰/۹
(۳) تعریف اہل التقدیس ص ۱۰۹
(۴) فتح الباری ۱۱۴/۱۳
(۵) مقدمۃ تعریف اہل التقدیس ص ۲۳

ہیں جنہوں نے اس طبقہ کے رواۃ کی احادیث کو مطلقاً رد کیا ہے اور بعض ایسے ہیں جنہوں نے انہیں قبول کیا ہے، مثلاً ابوزبیر مکی۔"

لیکن راقم کی ذاتی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ یا تو حافظ رحمہ اللہ نے امام موصوف کو اس طبقہ کے تحت ذکر کرنے میں خطا کی ہے یا پھر آں رحمہ اللہ نے بعد میں اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا کیونکہ:

۱- حافظ رحمہ اللہ نے "ھدی الساری" (۱) کی "الفصل التاسع" کے تحت ان رواۃ کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے، جن پر ناقدین نے کسی نہ کسی سبب سے جرح کی ہے۔ پھر ان اعتراضات کے جوابات کے بعد آں رحمہ اللہ نے "فصل فی تمییز أسباب الطعن فی مذکورین" کے تحت تمام متکلم فیہ رواۃ پر جرح کے اسباب کو دو اقسام کے تحت بیان کیا ہے ولیکن غور و فکر کا مقام یہ ہے کہ حافظ رحمہ اللہ نے امام زہریؒ کو اس فصل کے تحت کسی بھی مقام پر ذکر نہیں کیا ہے۔

۲- حافظ رحمہ اللہ نے اپنی دوسری دو مشہور کتب "تقریب التہذیب" (۲) اور "تہذیب التہذیب" (۳) میں بھی امام زہریؒ کی نسبت تدلیس کی طرف نہیں ہے۔

۳- حافظ رحمہ اللہ نے اپنی ایک اور مشہور و معروف تألیف "فتح الباری" کے بعض مقامات پر لکھتے ہیں:

"كثير الرواية عن عروة وقد يروى عنه بواسطة فهذا يدل على قلة تدليسه." (۴)

اول الذکر تین کتب میں حافظ رحمہ اللہ کی امام موصوف کی طرف تدلیس کی نسبت سے خاموشی اور آخر الذکر کتاب میں قلت تدلیس کی صراحت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آں رحمہ اللہ نے اپنی سابقہ رائے سے رجوع کر لیا تھا اور امام زہریؒ کو غیر مدلس یا کم از کم قلیل التدلیس سمجھتے تھے۔ یہاں اس امر کی وضاحت بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگی کہ حافظ رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا تصانیف میں سے "تقریب التھذیب" و "تہذیب التہذیب"، "ھدی الساری" اور "فتح الباری"، "تعریف اہل التقدیس" کے مقابلہ میں بعد کی تصانیف ہیں ـــــ پس ثابت ہوا کہ حافظ رحمہ اللہ کا امام زہریؒ کو "طبقات المدلسین" کے تیسرے طبقہ میں ذکر کرنا ایک صریح لغزش ہے، واللہ أعلم۔

ہمارے اس قول کو مزید مؤکد کرنے والے چند امور حسب ذیل ہیں:

۴- علامہ حلبیؒ نے "التبیین" میں امام زہریؒ کو طبقات المدلسین کے دوسرے طبقہ میں ذکر کیا ہے اور فرماتے ہیں:

"وقد قبل الأئمة قوله عن." یعنی "ائمہ نے ان کے عنعنہ کو قبول کیا ہے۔"

۵- حافظ صلاح الدین کیکلدیؒ نے بھی امام زہریؒ کو مدلسین کے دوسرے طبقہ میں شمار کیا ہے اور لکھتے ہیں:

---

(۱) ھدی الساری ص ۳۸۴-۸۴۵
(۲) تقریب التھذیب ۲/۲۰۷
(۳) تہذیب التہذیب ۹/۴۴۵
(۴) فتح الباری ۱۰/۲۱۹-۴۲۷

"وقد قبل الأئمة قوله."(۱) یعنی "ائمہ نے ان کے عنعنہ کو قبول کیا ہے۔"

آں رحمہ اللہ ذرا آگے چل کر مزید فرماتے ہیں:

وقد احتمل الأئمة تدليسه."(۲) یعنی "ائمہ نے اس کی مدلس روایات کو قبول کیا ہے۔"

۶-امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"الحافظ الحجة، كان يدلس فى النادر."(۳)

یعنی "امام زہری حافظ الحدیث اور علم حدیث میں حجت ہیں، شاذ و نادر ہی تدلیس کرتے ہیں۔"

پس حسب تصریح امام ذہبیؒ یہ واضح ہوا کہ امام زہریؒ کو مدلسین کے طبقۂ اولی یا زیادہ سے زیادہ طبقۂ ثانیہ میں ذکر کرنا زیادہ مناسب ہے۔ واضح رہے کہ ان ہر دو طبقات کی تعریف حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کے الفاظ میں یہ ہے:

"(الأولى): من لم يوصف بذلك إلا نادرا كيحي بن سعيد الأنصاری."(۴)

یعنی "(طبقہ اولی): وہ رواۃ جن میں شاذ و نادر ہی تدلیس کا وصف پایا جاتا ہے و مثلاً یحیی بن سعید الانصاری۔"

اور

"(الثانية): من احتمل الأئمة تدليسه وأخرجوا له فى الصحيح لإمامته وقلة تدليسه فى جنب ما روى كالثوری أو كان لا يدلس إلا عن ثقة كابن عيينة."(۵)

"(طبقۂ ثانیہ): وہ رواۃ جن کی تدلیس کو ائمہ نے محتمل قرار دیا ہے اور اپنی "صحیح" میں ان کی امامت اور قلت تدلیس کے باعث تخریج کی ہے، مثلاً امام ثوری یا وہ رواۃ جو صرف ثقات کے ساتھ ہی تدلیس کرتے ہیں، مثال کے طور پر ابن عیینہ۔"

اگر بفرض محال امام زہریؒ کو تیسرے طبقہ کا مدلس مان لیا جائے تو بھی علمائے احناف کی تصریح کے مطابق ان کا وصف تدلیس باعث ضرر نہیں رہتا، چنانچہ جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب فرماتے ہیں:

"فإن كان المدلس من ثقات القرون الثلاثة يقبل تدليسه كإرساله مطلقا."(۶)

امام زہریؒ اور وصف ارسال

امام زہریؒ پر دوسری علمی "تنقید" کی وجہ یہ ہے کہ آپ سے بہت سی روایتیں مرسلاً بھی مروی ہیں۔ چونکہ علمائے حنفیہ کی تصریح کے مطابق تابعی کی مرسل روایت ان کے نزدیک حجت ہوتی ہے لہذا امام زہریؒ کی مرسلات کا بھی خیر القرون کے مدلسین کی معنعن روایات کی طرح علمائے حنفیہ کے نزدیک حجت ہونا لازم آیا کیونکہ بقول جناب ظفر احمد عثمانی تھانوی صاحب، ارسال و تدلیس کا ایک ہی حکم ہے:

(۱) جامع التحصیل ص ۱۲۵ (۲) نفس مصدر ص ۱۳۰ (۳) میزان الاعتدال ۴/ ۴۰
(۴) مقدمہ تعریف اہل التقدیس، ص ۲۳ (۵) نفس مصدر ص ۲۳ (۶) قواعد فی علوم الحدیث، ص ۱۵۹

"ان الارسال والتدليس متحد ان فی الحكم."(۱)

مقام حیرت ہے کہ محترم ظفر احمد عثمانی صاحب اپنے اس اصول کے برعکس مرسلات زہری کے متعلق محدثین کرام کے نقش قدم پر چلے ہیں، اور محدثین کرام کے نزدیک امام زہری کی مرسلات کا قابل احتجاج نہ ہونا تو معروف ہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً امام زہری کا شمار صغار تابعین میں ہوتا ہے، لہذا آں رحمہ اللہ اور صحابی رسول کے درمیان روایت حدیث میں کسی واسطہ کے موجود ہونے کا قوی احتمال پایا جاتا ہے و ہوسکتا ہے کہ وہ واسطہ پایۂ استناد سے ساقط ہو، لہذا علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ:

"مراسيل الزهری قال ابن معين ويحيى بن سعيد القطان ليس بشئ وكذا قال الشافعي: لأنانجده يروی عن سليمان بن أرقم وروی البيهقی عن يحي بن سعيد قال: مرسل الزهری شر من مرسل غيره لأنه حافظ وكلما قدرأن يسمی سمی وإنما يترك من لايستحب أن يسميه."(۲)

یعنی "مراسیل زہری کے متعلق ابن معینؒ اور یحیی بن سعید القطانؒ کا قول ہے کہ وہ کچھ نہیں ہیں۔ اسی طرح امام شافعیؒ نے بھی فرمایا ہے: کیونکہ ہم نے انہیں سلیمان بن ارقم سے بھی روایت کرتے ہوئے پایا ہے اور امام بیہقیؒ نے یحیی بن سعیدؒ سے روایت کی ہے کہ فرمایا: زہری کی مرسل دوسروں کی مرسل کی بہ نسبت بدتر ہے کیونکہ وہ حافظ حدیث ہیں اور راویوں میں سے جن کا نام مناسب خیال کرتے ہیں ان کو بیان کر دیتے ہیں اور جن کا نام لینا پسند نہیں کرتے انہیں ترک کر دیتے ہیں۔"

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے "فتح الباری" کے متعدد مقامات پر امام زہری کی مرسلات کی جانب بایں الفاظ اشارہ فرمایا ہے:

"لم يسمع من ابی هريرة."(۳)، "لم يسمع من محمد بن عمرو بن حزم."(۴)، "لم يسمع من جابر."(۵)، "روايته عن عمر منقطعة."(۶)، "روايته عن ابن عباس منقطعة." (۷)، "مختلف فی لقيه لإبن عمرو الصحيح أنه لم يلقه."(۸)

علامہ جمال الدین زیلعیؒ فرماتے ہیں:

"امام ترمذیؒ کا قول ہے: "لم يسمع من ابی هريرة." (یعنی امام زہریؒ کا حضرت ابو ہریرہؓ سے سماع

---

(۱) نفس مصدر ص ۱۵۷

(۲) تدریب الراوی ۱/۲۰۵، الرسالۃ للشافعی ص ۴۹۹، الکفایۃ ص ۳۸۶، آداب الشافعی ص ۸۲، قواعد فی علوم الحدیث ص ۱۵۶

(۳) فتح الباری ۵/۳۳۴، ۸/۲۴ (۴) نفس مصدر ۱/۴۶۲ (۵) نفس مصدر ۳/۲۱۳، ۷/۴۹۷

(۶) نفس مصدر ۵/۳۴۶، ۴۰۳ (۷) نفس مصدر ۹/۵۰۹ (۸) نفس مصدر ۳/۳۴۳، ۵۱۱

نہیں ہے)۔امام دارقطنیؒ کا قول ہے: "لایصح سماعه من أم عبدالله الدوسية۔"(یعنی ام عبداللہ الدوسیہ سے ان کا سماع درست نہیں ہے)اور''الامام'' میں ہے کہ سہل بن سعد سے ان کی روایت منقطع ہے۔''(۱)

امام دارقطنیؒ نے اپنی ''سنن'' (۲) میں، علامہ شمس الحق عظیم آبادیؒ نے ''التعلیق المغنی'' (۳) میں اور علامہ عبدالرحمان مبارکپوریؒ نے ''تحفۃ الاحوذی'' (۴) میں بھی امام زہریؒ کی مرسلات پر کلام کیا ہے۔حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں:

''امام زہریؒ کا حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے سماع نہیں ہے، آپؒ نے انہیں صرف دیکھا ہے۔حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے سماع کے متعلق امام احمد بن حنبل اور یحیی بن معین کا موقف یہ ہے کہ امام زہریؒ کا ان سے سماع نہیں ہے لیکن امام علی بن المدینی کا قول ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے سنا ہے۔امام ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ امام زہریؒ کا عبدالرحمٰن بن ازہر سے بھی سماع نہیں ہے کیونکہ امام احمد بن صالح المصریؒ نے ان سے امام زہریؒ کے سماع کا انکار کیا ہے۔امام احمد بن حنبلؒ نے بھی فرمایا کہ "ما أراه سمع منه" لیکن معمر و اسامہ کہتے تھے کہ امام زہریؒ کا ان سے سماع ہے الخ۔''(۵)

بہرکیف ارسال وتدلیس کے وصف کے باوجود محدثین قاطبہ نے امام زہریؒ کی متصل اسناد والی احادیث کو حجت تسلیم کیا ہے۔پس آں رحمہ اللہ کی مرسل روایتوں کے ناقابل اعتماد ہونے سے ان کی ثقاہت وضبط، عدالت، صداقت، امانت، علو مرتبت، تبحر علمی، حفظ، اتقان اور امامت پر کوئی حرف نہیں آتا، واللہ اعلم۔

امام زہریؒ پر بعض غیر عالمانہ تنقیدات

امام ابن شہاب زہریؒ کی امامت، ثقاہت اور محل احتجاج ہونے پر محدثین قاطبہ کا اتفاق اوپر نقل کیا جا چکا ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مستشرقین میں سے گولڈ زیہر (GOLDZIHER) وہ پہلا شخص تھا جس نے امام زہریؒ پر غیر عالمانہ نقد وجرح کی تھی گولڈ زیہر کے بعد جناب تمنا عمادی مجیبی پھلواروی صاحب نے ماہنامہ ''طلوع اسلام'' (۶) میں مستقل ایک تنقیدی مضمون ''محمد بن شہاب زہری'' کے عنوان سے لکھا جو تقریباً ۳۷ مطبوعہ صفحات پر محیط تھا۔پھر ''نزول عیسی بن مریم علیہما السلام کی حدیثیں اور ان کی تنقید'' زیر عنوان ۲۸ صفحاتی دوسرے مضمون میں ابن شہاب الزہریؒ پر تنقید کی ـــــ پھر تمنا عمادی کی اتباع میں برصغیر میں تو گویا ابن شہاب پر زبان طعن دراز کرنے

---

(۱) نصب الرایہ ۱/۸۲، ۲۹۲، ۲/۱۹۷ (۲) سنن الدارقطنی ۲/۸-۹

(۳) التعلیق المغنی ۲/۸ (۴) تحفۃ الأحوذی ۱/۶۰۰، ۴/۲۳۱ (طبع بیروت)

(۵) التقیید والایضاح ص ۵۶، فتح المغیث للعراقی ص ۶۴-۶۵، النکت لابن حجر

(۶) ''طلوع الاسلام'' مجریہ ماہ ستمبر ۱۹۵۰ء

والوں کی ایک فوج تیار ہوگئی جن میں فیض عالم صدیقی ،عمر احمد عثمانی تھانوی (صاحب ''فقہ القرآن'')،حکیم نیاز احمد صدیقی (فاضل دیوبند،صاحب ''کشف الغمہ عن عمر الامہ''(۱)اور''روایت افک'')(۲)،محمد نافع فاضل دیوبند وعزیر احمد صدیقی (تلمیذ محمود احمد عباسی (صاحب ''خلافت معاویہ ویزید'')،حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی (صاحب ''مذہبی داستانیں اوران کی حقیقت'')،ابوالخیر اسدی ملتانی (صاحب ''اسلام میں نزول مسیح'')،امین احسن اصلاحی (صاحب تدبر قرآن)، خالد مسعود (مدیر رسالہ ''تدبر''لاہور)اور جاوید احمد غامدی (مدیر ماہنامہ ''اشراق''لاہور)وغیرہم کے نام قابل ذکر ہیں۔

جناب حبیب الرحمان صدیقی کاندھلوی صاحب تو تمنا عمادی سے اس قدر مرعوب تھے کہ اکثر فرمایا کرتے تھے ہزار سال میں اتنا بڑا محدث پیدا نہیں ہوا،یہی وجہ ہے کہ آں جناب نے اپنے قائم کردہ ادارہ انجمن اسوۂ حسنہ پاکستان کے زیر اہتمام تمنا عمادی کی ''جمع القرآن''اور''مذاکرہ''نامی دو کتابیں شائع کی ہیں اور ان کے ایک مقالہ: ''التاریخ المستند لمسند الامام احمد''کو اپنی کتاب ''مذہبی داستانیں اوران کی حقیقت''کے ساتھ بطور''ضمیمہ''(۳)شائع کیا ہے۔ابن جریر الطبر ی ونزول مسیح واعجاز القرآن اور ابن شہاب الزہری سے متعلق تمنا عمادی کے مقالات بھی ہمارے علم کے مطابق عنقریب انجمن اسوۂ حسنہ کے زیر اہتمام شائع ہونے والے ہیں۔

حبیب الرحمان صاحب کے علاوہ جناب ابو الخیر اسدی صاحب بھی تمنا عمادی کے کچھ کم مداح نہیں ہیں۔ان کا خیال ہے کہ تمنا عمادی جیسا محقق عالم تین چار صدی پیچھے تک نہیں آیا۔آں جناب نے ''اسلام میں نزول مسیح کا تصور ''نامی کتابچہ کے کل ۱۶۸ صفحات میں سے ۱۴۱ صفحات امام زہریؒ پر تنقید کے لئے ہی وقف کر رکھے ہیں،باقی ماندہ صفحات میں بھی تمنا عمادی کی ''بخاری'' کی دو روایات پر جرح نقل کی ہے۔

بعض مخلصین کے ذریعہ علم ہوا کہ جناب احسن اصلاحی صاحب اوران کے تلامذہ میں سے جاوید احمد غامدی اور خالد مسعود صاحبان بھی تمنا عمادی کی تحریروں کو بہت سراہتے ہیں۔جناب خالد مسعود صاحب نے تو ''محمد بن شہاب زہری'' کے عنوان سے ایک مستقل مضمون بھی رقم فرمایا ہے جو رسالہ ''تدبر''(۴)لاہور میں شائع ہو چکا ہے۔

---

(۱)واضح رہے کہ حکیم نیاز احمد صاحب کی اس کتاب کو جناب حبیب الرحمان صدیقی صاحب نے اس بارے میں ''علمی لحاظ سے سب سے اہم کتاب'' قرار دیا ہے۔(''تحقیق عمر عائشہؓ'' مؤلفہ حبیب الرحمان ۲،۳)حکیم نیاز احمد اور حبیب الرحمان صاحبان کے علاوہ اس موضوع پر ان دونوں حضرات سے بہت پہلے ''ابوطاہر عرفانی'' نامی ایک قادیانی شخص نے ''رخصتی کے وقت ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہؓ کی عمر'' کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا تھا جو احمدیہ انجمن اشاعت اسلام بمبئی کے زیر اہتمام شائع ہو چکا ہے۔

(۲)واضح رہے کہ تمنا عمادی صاحب نے بھی واقعہ صحیحہ افک کے انکار پر مشتمل ایک مضمون لکھا تھا جس کے جواب میں علامہ محمد اسماعیل سلفیؒ (گوجرانوالہ) نے ایک پر زور اور لائق مراجعت مقالہ رقم کیا تھا جو ہفت روزہ ''الاعتصام''لاہور (مجریہ ماہ فروری و مارچ ۱۹۶۵ء)میں شائع ہو چکا ہے۔

(۳)مذہبی داستانیں اوران کی حقیقت ۴/۴۷،۳۴۷،۴۰۴ (۴)تدبر لاہور مجریہ ماہ مئی ۱۹۸۷ء

عزیز احمد صدیقی صاحب نے اپنی کتاب ''ارمغان عجم'' (۱) میں ''تبصرہ بر شہادت عظمیٰ'' (۲) کے حوالہ سے امام زہریؒ پر تنقید نقل کی ہے:

حکیم نیاز احمد صدیقی صاحب کی مذکورہ بالا ہر دو کتب کا ماحصل بھی یہی ہے کہ یہ سب چیزیں ابن شہاب الزہری کے ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ آں جناب امام زہریؒ کی تمام روایات کو جمع کر رہے تھے اور اس سلسلہ میں بڑی تقطیع کے تقریباً ۸۰۰ صفحات لکھ چکے تھے مگر سرقہ کی واردات میں وہ بریف کیس بھی ضائع ہو گیا جس میں کہ وہ تمام اوراق محفوظ تھے۔

لیکن چونکہ یہ مختصر بحث مستشرق گولڈزیہر یا تمنا عمادی اور ان کے متبعین کے تمام اعتراضات کے جوابات کی متحمل نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ان تمام اعتراضات کا ہمارے موضوع بحث سے کوئی خاص تعلق ہے، لہذا ہم اس جہت سے پہلوتہی کرنا ہی مناسب سمجھتے ہیں، البتہ ذیل میں جناب اصلاحی صاحب کے اعتراضات کا مختصراً جواب ضرور دیا جائے گا کہ ان کا تعلق براہ راست ہمارے موضوع بحث سے ہے:

امام زہریؒ کے تشیع کی حقیقت

پہلی وجہ: جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں ـــــ ''حدیث کے شیخ محمد بن شہاب زہری نہ صرف شیعہ ہیں بلکہ ان کی تمام روایات کے واحد راوی ہیں جن پر شیعہ مذہب کا دارو مدار ہے'' ـــــ اگر چہ امام زہریؒ کے تشیع کا دعویٰ اصلاحی صاحب سے قبل تمنا عمادی وغیرہ بھی کر چکے ہیں لیکن ہمارے نزدیک یہ دعویٰ قطعاً باطل بلکہ حیرت انگیز بھی ہے۔ حیرت انگیز اس لئے کہ امام زہریؒ نے چار اموی خلفاء کا زمانہ پایا تھا، لیکن ان حکومتوں میں سے کسی کو بھی امام زہریؒ پر شیعیت کا شائبہ نہ ہوا، حالانکہ اس معاملہ میں ان کا محکمہ جاسوسی بہت حساس اور سخت گیر تھا پھر مستشرق گولڈزیہر وغیرہ نے امام زہریؒ پر ''ناصبیت'' کا الزام بھی عائد کیا ہے اور یہاں تک لکھا ہے کہ امام رحمہ اللہ ''بنوامیہ کے لئے احادیث وضع کیا کرتے تھے'' ـــــ (۳) لیکن حق تو یہ ہے کہ جس طرح امام زہریؒ پر ''ناصبیت'' کا الزام باطل ہے اسی طرح ''تشیع'' کی تہمت بھی قطعاً بے بنیاد ہے، ضدان بینهما۔

ہمارے نزدیک امام زہریؒ پر تشیع کے اس شبہ (یا جدید الزام تراشی) کی باعث وہ روایات واقوال ہیں جن سے شیعہ حضرات متنازعہ مسائل میں عموماً استدلال کیا کرتے ہیں، اور وہ صرف امام زہری سے ہی منقول ہیں وہ مثلاً:

۱۔ حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت وفات سیدہ فاطمہ کے بعد کی تھی۔ (۴)

---

(۱) ارمغان عجم ص ۱۳۰-۱۳۱ طبع مکتبہ جاء الحق کراچی ۱۹۷۴ء

(۲) طبع دار رسالہ نگار مجریہ ماہ اکتوبر ۱۹۶۴ء

(۳) الدراسات الاسلامیہ ص ۴۳-۴۸، مجلۃ المسلمون دمشق ۷/ ۶۳۸ مجریہ ماہ ربیع الثانی ۱۳۷۵ھ

(۴) صحیح البخاری، صحیح مسلم، انساب الاشراف ۱/ ۵۸۶، ابوعوانہ ۴/ ۱۶۴، السنن الکبریٰ للبیہقی ۶/ ۳۰۰، الاعتقاد للبیہقی ص ۱۸۰

۲-"غضبت فاطمة فهجرته." ۳-حدیث قرطاس۔ ۴-روایت افک، وغیرہ۔

لیکن ان سب اقوال وروایات سے امام زہریؒ کا شیعہ ہونا ہرگز ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ امام رحمہ اللہ سے ایسی چندروایات، کہ جن سے شیعہ حضرات اپنے مذہب پر استدلال کیا کرتے ہیں، کے مقابلہ میں ایسی بے شمار روایات بھی منقول ہیں جو شیعیت کی بنیادوں کو سرے سے اکھاڑ پھینکنے کے لئے کافی ہیں۔ افسوس کہ یہ مختصر بحث ان تمام روایات کے استقصاء اور ان پر تفصیلی بحث وتحقیق کی متحمل نہیں ہوسکتی کہ یہ ایک علیحدہ اور مستقل موضوع ہے۔ اگر محترم اصلاحی صاحب اس ضمن میں ایسی چندروایات کی نشاندہی کرنے کی زحمت فرماتے تو یقیناً ہم بھی شبہ کی اس بنیاد کا مؤثر طریقہ پر جواب دے سکتے تھے۔

۔۔۔۔۔۔ اس سلسلہ میں جناب اصلاحی صاحب کا یہ قول کہ۔۔۔۔۔۔ ''ان کی تمام روایات کے واحد راوی ہیں جن پر شیعہ مذہب کا دارومدار ہے''۔۔۔۔۔۔ بھی قطعاً بے بنیاد اور سراسر مبالغہ آرائی پر مبنی ہے ورنہ سیدھی سی بات یہ ہے کہ جن لوگوں کی نگاہ شیعی کتب حدیث، مثلاً ''الکافی'' للکلینی، ''من لایحضرہ الفقیہ'' لابن بابویہ القمی، ''تہذیب الاحکام'' لابی جعفر الطوسی، ''الاستبصار'' للطوسی، ''الوافی'' لملاحسن الکاشی، ''وسائل الشیعہ إلی احادیث الشریعۃ'' لمحمد بن الحسن بن الحر العاملی، ''بحار الانوار فی أحادیث النبی والأئمۃ الاطہار'' للمجلسی، ''العوالم فی الحدیث'' للبحرانی، ''الشفا فی حدیث آل المصطفی'' للتبریزی، ''جامع الاحکام'' للبشری، ''مستدرکات الوسائل'' للنوری وغیرھا، پر ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ شیعہ روایات میں امام زہریؒ کے واسطہ سے آنے والی روایات کا حصہ اس قدر قلیل ہے کہ انہیں بہ آسانی انگلیوں پر شمار کیا جاسکتا ہے۔ مشہور شیعی عالم علی بن محمد الخزاز اور میرزا محمد باقر الموسوی الاصفہانی نے بھی اپنی کتاب ''روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات'' میں امام زہریؒ کے تشیع پر استدلال کے لئے ان کی ایسی تمام روایات کو جمع کرنے کا اہتمام کیا ہے۔ قارئین کرام یہ کتابیں کھول کر دیکھ لیں، انہیں اصلاحی صاحب کے قول کا بطلان خود نظر آجائے گا۔

دوسری وجہ: امام زہریؒ پر تشیع کے الزام کی دوسری بڑی وجہ تمنا عمادی اور ان کے متبعین کے نزدیک یہ ہے کہ امام زہریؒ کچھ عرصہ تک علی بن الحسین بن امیر المومنین علی بن ابی طالب، المعروف بزین العابدینؒ (م ۹۳/۹۴ھ) کی صحبت میں رہے اور ان سے اکتساب علم کیا تھا۔ چونکہ علی بن الحسین شیعوں کے مشہور امام ہیں، لہذا امام زہریؒ بھی شیعہ ہوئے ۔۔۔۔۔۔ ہمارے نزدیک یہ بھی انتہائی کھوکھلی اور بے وزن بات ہے، کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ جاننی چاہئے کہ اس دور میں شیعہ اور سنیوں کے مابین کوئی مذہبی بٹوارہ نہیں ہوا تھا، بلکہ شیعیت مذہب سے ہٹ کر کسی شخص کی سیاسی ترجیحات اور ذاتی موقف کا نام تھا، جیسا کہ مشہور جرمن مستشرق ولھوزن نے بھی بیان کیا ہے کہ:

''شیعیت اصلاً کوئی دینی فرقہ نہ تھا بلکہ اس تمام اقلیم میں ایک سیاسی رائے سے عبارت تھا۔(۱)

یہی وجہ ہے کہ اس دور سعید میں تمام عالم اسلام بالخصوص مدینہ منورہ میں فقہ وحدیث کی درس وتدریس نیز افتاء وقصاص جیسے معاملات میں اہل بیت اور غیر اہل بیت کے مابین کسی طرح کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ اہل سنت اہلبیت کی روایات کو اسی طرح حجت مانتے تھے جس طرح کہ دوسرے علماء کی۔ اگر کسی کو ان معاملات میں سیادت حاصل ہوتی تو وہ تبحر علمی، وبصیرت، فقاہت، تقوی اور زہد کی بنیاد پر ہی ہوتی تھی۔ گویا دینی معاملات میں پوری امت مجتمع تھی، سب لوگ آپس میں ایک دوسرے سے علم حاصل کرتے اور بوقت ضرورت فتاوی بھی حاصل کیا کرتے تھے۔ یہ تمام حقائق کسی صاحب بصیرت سے ڈھکے چھپے نہیں ہیں بلکہ ایک عامی شخص بھی انہیں کتب حدیث ورجال میں بہ آسانی دیکھ سکتا ہے۔ پھر حضرت علی بن الحسین (امام زین العابدینؒ) کا شمار تو اس دور کے مشہور فقہاء اور اہم رواۃ حدیث میں ہوتا تھا، صرف امام زہریؒ ہی نہیں بلکہ تمام اہلسنت ان کو اپنا شیخ وبزرگ تسلیم کرتے تھے۔ اگر حضرت علی بن الحسینؒ کی صحبت میں رہ کر اکتساب علم کرنا ہی باعث شیعیت ہے تو اہل سنت میں سے بے شمار اصحاب علم وفضل نے ان سے اکتساب علم کیا ہے، چنانچہ امام ذہبیؒ حضرت علی بن الحسینؒ کے زیر ترجمہ فرماتے ہیں:

''اپنے والد حضرت حسین، اپنے چچا حضرت حسن، حضرت عائشہ، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عباس، حضرت مسور، حضرت ابن عمر وغیرہ سے حدیث روایت کرتے تھے۔ ان سے روایت کرنے والے ان کے فرزندان میں ابوجعفر محمد بن علی، زید، عمر وعبداللہ اور زید بن اسلم، عاصم بن عمرو، زہری، یحیی بن سعید وابوالزناد اور دوسرے محدثین (شامل ہیں)۔''(۲)

حضرت عروہ بن زبیر کے متعلق مشہور ہے کہ وہ حضرت علی بن الحسینؒ کے ساتھ ہر روز نماز عشاء کے بعد دیر تک مصروف گفتگو رہتے اور ان سے مختلف دینی مسائل پر تبادلۂ خیال کیا کرتے تھے۔ عبداللہ بن حسین بھی ان کے ساتھ ہوا کرتے تھے(۳)، پس یہ دونوں حضرات بھی اس اصول کے مطابق شیعہ کہلانے کے مستحق ہوئے، پھر صرف بیچارے امام زہریؒ پر ہی شیعیت کا الزام کیوں؟

تیسری وجہ: امام زہریؒ پر تشیع کا الزام لگانے کی تیسری بڑی وجہ امام زہریؒ سے حضرت علی بن الحسینؒ کی تعریف وثناء میں مختلف کلمات کا منقول ہونا ہے ومثلاً "ما رأيت أحدا كان أفقه من علي بن الحسين لكنه قليل الحديث وكان من أفضل أهل بيته وأحسنهم طاعة الخ."(۴) یعنی: ''میں نے کسی کو حضرت علی بن حسین سے زیادہ فقیہ نہیں دیکھا ولیکن وہ قلیل الحدیث مگر اہل بیت میں سب سے زیادہ فضیلت والے اور اطاعت میں ان سب سے بہتر تھے) وغیرہ۔ لیکن حق یہ ہے کہ صرف امام زہریؒ حضرت علی بن الحسینؒ کی ثناء میں رطب اللسان

(۱) الخوارج والشیعۃ لولھوزن ص ۱۱۳
(۲) تذکرۃ الحفاظ ۱/۷۴
(۳) الطبقات الکبری لابن سعد ۵/۱۳۵
(۴) تذکرۃ الحفاظ ۱/۷۴، ۷۵

نہیں تھے بلکہ محدثین میں سے ابوحازم الاعرجؒ کا قول ہے:

"ما رأيت هاشميا أفضل منه۔"(۱)

یعنی ''ہاشمیوں میں سے ان سے زیادہ بافضیلت میں نے کسی کو نہیں دیکھا۔''

امام ابن عیینہؒ نے امام زہریؒ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ:

"ما رأيت قرشيا أفضل منه."(۲)

''میں نے ان سے زیادہ افضل کوئی قرشی نہیں دیکھا۔''

ابن المسیبؒ سے منقول ہے:

"ما رأيت أورع منه۔"(۳) یعنی ''میں نے ان سے زیادہ متورع نہیں دیکھا۔''

امام مالکؒ فرماتے ہیں:

''مجھ تک یہ خبر پہنچی ہے کہ وہ تازیست شب و روز میں ایک ہزار رکعات پڑھتے تھے، ان کی اسی کثرت عبادت کے باعث انہیں زین العابدین کا لقب دیا گیا تھا۔ ان کے بارے میں یہ بات بھی پہنچی ہے کہ پوشیدہ طور پر وہ بکثرت صدقہ بھی کرتے تھے۔''(۴)

پس اگر اس اصول کو درست مانا جائے تو امام زہریؒ کے ساتھ ابوحازم الاعرج، ابن المسیب، ابن عیینہ اور امام مالک وغیرہم رحمہم اللہ بھی شیعہ قرار پائیں گے۔

چوتھی وجہ: امام زہریؒ پر تشیع کا الزام لگانے کی چوتھی بڑی وجہ امام زہریؒ کا بعض شیعہ کتب رجال میں مذکور ہونا ہے۔ بلاشبہ یہ بات درست ہے کہ ابوجعفر الطوسی (۳۶۰ھ) نے اپنی ''کتاب الرجال'' میں امام زہریؒ کو ''امام جعفر الصادق کے ساتھیوں'' میں سے بتایا ہے، اسی طرح مامقانی نے ''تنقیح المقال فی احوال الرجال'' میں امام زہریؒ کو ''ضعیف شیعہ'' بیان کیا ہے۔ میرزا محمد باقر الموسوی نے بھی "روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات۔" میں امام زہریؒ کو ''شیعہ'' قرار دیا ہے۔ شیخ تفریسی نے بھی بعض شیعہ علماء سے امام زہریؒ کا شیعہ ہونا نقل کیا ہے اور ان اقوال سے فائدہ اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"هذا يدل على شيعته."(۵)

لیکن ہمارے نزدیک یہ دلیل بھی کوئی زیادہ معقول اور قوی نہیں ہے۔ ان تمام علماء کی یہ شہادتیں متعدد وجوہ سے غیر معتبر ہیں:

---

(۱) تذکرۃ الحفاظ ۱/۷۴-۷۵ (۲) تقریب التہذیب ۲/۲۵

(۳) تذکرۃ الحفاظ ۱/۷۴-۷۵ (۴) نفس مصدر ۱/۷۴-۷۵

(۵) منتہی المقال، ص ۳۴۸

(الف) کسی شخص کا کسی دوسرے شخص کے اصحاب یا تلامذہ میں شمار ہونا اس کے ہم عقیدہ اور ہم مذہب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا۔ آج اسکول اور کالجوں میں ایک مسلم استاد سے متعدد غیر مسلم اور ایک غیر مسلم استاد سے متعدد مسلم بچے تعلیم حاصل کرتے ہیں، لیکن کوئی اس بناء پر مسلمان بچوں کو غیر مسلم اور غیر مسلم بچوں کو مسلم نہیں کہتا۔ ماضی بعید (یعنی فقہائے اربعہ کے دور) میں بھی اس طرح کی مثالیں ملتی ہیں کہ کوئی حنفی ایک عرصہ تک امام مالکؒ کی صحبت میں رہا اور ان سے استفادہ کیا، لیکن کبھی "مالکی" نہ کہلایا یا کوئی "حنبلی" امام شافعیؒ کی صحبت میں رہ کر اکتساب علم کرتا رہا لیکن کبھی "شافعی" نہ کہلایا بلکہ "حنبلی کا حنبلی" ہی رہا۔ پس جہاں تک امام زہریؒ کے امام جعفر صادق یا علی بن الحسینؒ کے اصحاب میں شمار ہونے کا تعلق ہے تو اس حقیقت کا انکار کوئی ذی عقل نہیں کر سکتا لیکن اس مصاحبت اور تلمذ سے ان کی شیعیت کس طرح ثابت ہوگئی؟ ہم تو حضرت علی بن الحسینؒ کے بھی شیعہ ہونے کے قائل نہیں ہیں کیونکہ حق یہ ہے کہ حضرت علی بن الحسینؒ اس دور کی تمام سیاسی سرگرمیوں جسے بالفاظ دیگر "شیعیت" کہا جا سکتا ہے سے بالکل کنارہ کش تھے۔ آپ کا سیاسی میدان بھی تمام اہل سنت کی طرح اموی حکومت ہی کی طرف تھا۔ تازیست آپ حکام اور خلفائے بنو امیہ کے وفادار رہے۔ تمام کتب تاریخ اس بات پر شاہد ہیں کہ خلفائے بنو امیہ کے خلاف مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں جو بھی سیاسی مخالفین اٹھ کھڑے ہوئے تھے آپ نے ان کے ساتھ مساعدت و مناصرت سے ہمیشہ اجتناب کیا تھا، یہی وجہ ہے کہ اموی خلفاء سے حضرت علی بن الحسینؒ کے نہایت خوشگوار تعلقات قائم تھے و چنانچہ اموی خلیفہ یزید بن معاویہ کے حق میں آپؒ سے منقول ہے:

"أنا عبد مكره فإن شئت فأمسك وإن شئت فبع۔"(۱)

امام ذہبیؒ نے امام زہریؒ کا ایک قول نقل کیا ہے:

"وكان...... أحبهم إلى عبد الملك۔"(۲)

یعنی "وہ اہل بیت میں سے عبد الملک کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ شخصیت تھے۔"

مشہور شیعی عالم کلینی بیان کرتے ہیں کہ:

"امیر معاویہؓ نے مروان بن حکم کو مدینہ منورہ پر حاکم مقرر کیا اور اسے حکم دیا کہ قریشی جوانوں میں عطیات تقسیم کرے، چنانچہ اس نے ان میں عطیات تقسیم کئے۔ علی بن حسین علیہما السلام بیان کرتے ہیں کہ: میں بھی اس کے پاس گیا، اس نے پوچھا: تیرا کیا نام ہے؟ میں نے جواب دیا: علی بن الحسین۔ تو اس نے مجھے بھی مال و عطیات سے نوازا۔"(۳)

علمائے اہلسنت میں سے کسی نے بھی حضرت علی بن الحسین کو شیعہ قرار نہیں دیا ہے، چنانچہ امام عجلیؒ فرماتے ہیں:

---

(۱) کتاب الروضۃ من الکافی ۸/۲۳۵ (۲) تذکرۃ الحفاظ ۱/۷۴-۷۵

(۳) الکافی فی الفروع، کتاب العقیقۃ، باب الأسماء والکنی ۶/۱۹

"تابعی ثقة وکان رجلا صالحا."(۱)

اور حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

"زین العابدین، ثقة، ثبت، عابد فقیه، فاضل مشهور الخ."(۲)

مزید تفصیلات کیلئے حاشیہ (۳) کے تحت درج شدہ کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی۔

پس جب حضرت علی بن الحسینؒ پر ہی شیعیت کا الزام بے بنیاد ثابت ہوا تو ان کے اصحاب وتلامذہ کے بارے میں ایسا شک وشبہ کرنا بدرجہا غلط ہے، واللہ اعلم۔

(ب) شیعہ حضرات تو حضرت علی بن ابی طالب، حضرت حسن بن علی، حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہم اور حضرت علی بن الحسینؒ کو صرف شیعہ ہی نہیں بلکہ شیعوں کے امام شمار کرتے ہیں (۴)، لیکن اہل سنت میں سے شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو جو حضرات علیؓ، حسنؓ اور حسین رضی اللہ عنہم کو شیعہ سمجھتا ہو۔ پس ان کا کسی کو شیعہ سمجھنا حقیقت کو نہیں بدل سکتا۔

(ج) پھر شیعی کتب رجال اس بات پر گواہ ہیں کہ امام زہریؒ کی شیعیت خود علمائے شیعہ کے نزدیک انتہائی مختلف فیہ اور محل نزاع رہی ہے، چنانچہ حسن بن مطہر الحلی (۷۲۶ھ) نے "خلاصة الأقوال فی الرجال" میں لکھا ہے:

"محمد بن شهاب الزهری من أصحاب علی بن الحسین علیهما السلام عدوه الخ."

یعنی "محمد بن شہاب الزہری، علی بن حسین علیہما السلام کے اصحاب میں سے تھے، لیکن ان کے دشمن تھے۔"

شیخ تفریسی بعض شیعہ علماء سے امام زہریؒ کا شیعہ ہونا نقل کرنے کے بعد خود اس بات کے منکر ہیں۔ (۵)

آیت اللہ عبداللہ المامقانی نے اپنی کتاب "تنقیح المقال فی احوال الرجال" میں، ابوعمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز الکشی نے "معرفة الناقلین عن الأئمة الصادقین المعروف برجال الکشی" میں، ابوالعباس احمد بن علی النجاشی (۴۵۰ھ) نے "کتاب الرجال النجاشی" میں، ابن شہر آشوب مازندرانی (۵۸۸ھ) نے "معالم العلماء" میں وقمی نے "الکنی والألقاب" میں اور میرزا محمد باقر الموسوی الاصفہانی نے "روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات" وغیرہ میں امام زہریؒ کی شیعیت کے متعلق علمائے شیعہ کی مختلف آراء اور نزاع کو بالتفصیل نقل کیا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ شیعہ حضرات کا اپنی کتب رجال میں امام زہریؒ کو بحیثیت شیعہ بیان کر دینا ان کی شیعیت کی دلیل نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ ان متاخرین شیعہ علماء نے اول جامع حدیث کو شیعیت سے داغدار کرنے کی غرض سے

---

(۱) معرفة الثقات ۲/۱۵۳ (۲) تقریب التہذیب ۲/۳۵

(۳) تہذیب التہذیب ۷/۳۰۴، سیر اعلام النبلاء ۴/۳۹۰، تحفة الأحوذی ۳/۱۸۳

(۴) الشیعة فی التاریخ لمحمد حسین الزین ص ۴۵-۴۶ (۵) منتہی المقال ص ۳۴۸-۳۴۹

سازشی طور پر ایسا کیا ہو، تاکہ اس کے ذریعہ اہلسنت کی نگاہ میں ان کے پورے ذخیرۂ احادیث کو غیر معتبر ٹھہرایا جا سکے، واللہ اعلم۔

امام زہریؒ کے شیعہ نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ، بقول حافظ ابن حجر عسقلانیؒ:

''عرف متقدمین میں حضرت علیؓ کی حضرت عثمانؓ پر تفضیل وتقدیم کا اعتقاد نیز یہ کہ حضرت علیؓ جنگ میں برحق تھے اور ان کے مخالفین جو ان سے برسرپیکار ہوئے خاطئی تھے، تشیع کہلاتا تھا۔ وہ شیخین کی تفضیل وتقدیم کے بھی قائل تھے اگرچہ ان میں سے بعض ایسے افراد بھی تھے جو رسول اللہ ﷺ کے بعد حضرت علیؓ کو ہی افضل البشر سمجھتے تھے۔''(۱)

اسی طرح امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ:

''اسلاف کے زمانہ میں معروف غالی شیعہ وہ لوگ تھے جو حضرات عثمان، زبیر، طلحہ، معاویہ نیز حضرت علی کے ساتھ جنگ کرنے والوں پر کلام کیا کرتے تھے، مگر ان پر سب وشتم کرنے سے تعرض کرتے تھے، لیکن آج ہمارے زمانہ میں معروف غالی شیعہ وہ لوگ ہیں جو ان سادات کی تکفیر کرتے ہیں، شیخین پر تبرا بھیجتے ہیں، پس یہ گمراہ اور مفتر ہیں۔''(۲)

پس معلوم ہوا کہ متقدمین (یعنی تابعین وتبع تابعین) کے عہد میں جن کو شیعہ کہا جاتا تھا وہ رافضیوں کی طرح نہ شیخین کی تکفیر کرتے تھے، نہ ان پر تبرا بھیجتے تھے، و نہ ان کو اصحاب رسول ﷺ سے بغض تھا اور نہ ہی وہ حضرت علیؓ کی رجعت کے قائل تھے ــــــ لیکن پورے ذخیرۂ احادیث میں امام زہریؒ کے متعلق ایسی کوئی روایت سرے سے موجود ہی نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو سکتا ہو کہ وہ عرف متقدمین میں بھی شیعہ عقائد (یعنی حضرت علیؓ کی حضرت عثمان پر تفضیل یا جنگ میں حضرت علیؓ کو برحق اور ان کے مخالفین کو خاطی سمجھنا یا حضرات عثمان، زبیر، طلحہ، معاویہ اور حضرت علی سے برسرپیکار لوگوں پر کلام کرنا) کے حامل تھے۔

امام زہریؒ کے شیعہ نہ ہونے کی ایک قوی دلیل یہ بھی ہے کہ محدثین کرام نے امام زہریؒ کی شخصیت اور ان کی روایات کی ہر حیثیت پر خوب تفصیل سے بحث کی ہے، چنانچہ ہمیں ان کی کتب میں آپ کا فقہائے حدیث میں سے ہونا تو ملتا ہے لیکن تشیع کا ادنی سا اشارہ بھی کہیں مذکور نہیں ہے، بلکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ، جو شیعی مسائل ورجال پر گہری بصیرت رکھتے ہیں، ایک بحث کے دوران تابعین، اتباع تابعین اور مشہور ائمہ میں سے تقریباً ساٹھ فقہائے حدیث میں امام زہریؒ کا بھی شمار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وهؤلاء أهل العلم الذين يبحثون الليل والنهار عن العلم وليس لهم غرض مع

---

(۱) تہذیب التہذیب ۱/۹۴ (۲) میزان الاعتدال ۱/۵-۶

أحد."(۱)

یعنی ''یہ تمام وہ اہل علم حضرات ہیں جن کو کسی کے ساتھ کوئی غرض نہ تھی ۔ یہ لوگ تو دن رات علمی مباحثوں میں منہمک رہا کرتے تھے۔''

ایک اور مقام پر آں رحمہ اللہ نے متعدد ائمہ علم وفقہ کے ضمن میں امام سعید بن المسیب ، امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہم رحمہم اللہ کے ساتھ امام ابن شہاب الزہریؒ کا بھی تذکرہ فرمایا ہے۔(۲)

محدثین میں سے امام نسائی وغیرہ کا قول اوپر نقل ہو چکا ہے کہ آں رحمہ اللہ نے ''الزہری عن علی بن الحسین عن ابیہ عن ابیہ جدہ'' کو ''اصح الاسانید'' قرار دیتے تھے۔ یہ قول بھی ہمارے موقف کو تقویت دیتا ہے۔

امام زہریؒ کے شیعہ نہ ہونے کی آخری دلیل امام مالکؒ کا امام زہریؒ کو ثقہ، ضابط ، عادل اور حجت سمجھنا ہے۔ خود جناب اصلاحی صاحب اپنی زیر تبصرہ کتاب ''مبادئ تدبر حدیث'' کے بعض مقامات پر اس امر کی تصریح فرما چکے ہیں کہ امام مالکؒ مبتدعین مثلاً خوارج ، شیعہ اور مرجئہ وغیرہم سے روایت لینے کے معاملہ میں انتہائی محتاط تھے، چنانچہ فرماتے ہیں:

''سند کی تحقیق میں تیسرا خلا یہ ہے کہ ہمارے ائمہ نے اہل بدعت، خصوصاً شیعہ اور روافض سے روایات لینے میں بڑی مسامحت برتی ہے۔ یہ لوگ دوسرے معاملات میں تو بڑے بیدار ثابت ہوئے لیکن صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملے میں انہوں نے واقعی چشم پوشی سے کام لیا۔ امام مالک علیہ الرحمۃ سے متعلق تو بے شک اس معاملے میں احتیاط منقول ہے الخ۔''(۳)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

''امام مالک نے بے شک ان کے مقابل میں مضبوط موقف اختیار کیا۔ ان کے نزدیک اس طرح کے ضالین و مضلین سے روایت لینا بالکل ناجائز ہے۔ وہ تو اس معاملے میں اس قدر متشدد ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت بالمعنی تک کی اجازت نہیں دیتے الخ۔''(۴)

پس اگر امام زہریؒ میں ''شیعیت'' کا ذرا سا بھی شائبہ موجود ہوتا تو امام مالکؒ یقیناً ان سے کنارہ کشی اختیار کر لیتے اور ان کی روایات کو بھی ترک فرما دیتے۔ چونکہ امام مالکؒ، امام زہریؒ کے اجل تلامذہ میں شمار ہوتے ہیں اور ایک عرصہ تک انہوں نے امام زہریؒ کی صحبت میں رہ کر اکتساب علم کیا ہے، لہذا ان سے زیادہ امام زہریؒ اور ان کی روایات کی حیثیت کے بارے میں اور کون جان سکتا تھا ؟ پس امام مالکؒ کا امام زہریؒ کے حق میں "الثقة

(۱) منہاج السنۃ ۳/۲۴۲ (۲) نفس مصدر ۲/۱۳۶
(۳) مبادئ تدبر حدیث، ص ۹۵ (۴) نفس مصدر، ص ۱۳۹

عندنا" فرمانا ہی امام زہریؒ کے "تشیع" کی نفی پر نص کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسے ہرگز ان کے حسن ظن، مروت یا احترام استاذ وغیرہ پر محمول نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ہم اوپر "سند" کی عظمت اور اس کے بعض کمزور پہلو ــــ اصلاحی صاحب کی نظر میں" کے زیر عنوان ثابت کر چکے ہیں کہ ائمۂ حدیث روایت حدیث کے معاملہ میں کسی منصب یا قرابت ورشتہ داری یا دوستی اور تعلق کا قطعاً کوئی لحاظ نہ کرتے تھے بلکہ بلا خوف لومۃ لائم اپنے فیصلے صادر فرمایا کرتے تھے، اور امام مالکؒ جیسے جلیل القدر محدث سے ایسی توقع کرنا کہ "ان کا ان پر حسن ظن قائم ہو گیا تھا ولہذا وہ "موطأ" میں ان کا دفاع کرتے ہوئے نظر آتے ہیں الخ ــــ "(۱) دراصل ان کی رفعت شان وصیانت ودیانت کو داغدار کرنے کے مترادف ہے، فأعوذ بالله من ذلك.

جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں کہ ــــ "امام صاحب (امام بخاریؒ) کے نزدیک وہ ثقہ ہیں اور ان پر ان کا اعتماد اسی نوعیت کا ہے جس طرح کا اعتماد امام مالکؒ نے "موطأ" میں کیا ہے" ــــ نہ معلوم اصلاحی صاحب کی نگاہ میں امام مالکؒ نے "الموطأ" میں امام زہریؒ پر کس نوعیت کا اعتماد کیا تھا؟ شاید ان کی مراد بھی وہی ہو جو ان کے تلمیذ خصوصی کے الفاظ میں اوپر نقل کی جا چکی ہے۔ اگر ہمارا یہ اندازہ درست ہے تو ہم محترم اصلاحی صاحب کو مخلصانہ مشورہ دیں گے کہ اللہ عزوجل کے حضور بصدق دل اس الزام تراشی سے توبہ فرمائیں اور جن لوگوں کو ان ائمہ کے خلاف بدظن کر چکے ہیں ان کے سامنے اپنے سابقہ قول سے اعلان برأت کریں، کہ مبادا روز قیامت یہ ائمہ اللہ تعالی کے حضور اپنے اوپر کئے گئے اس بے جا ظلم کا محاسبہ کر بیٹھیں۔

اگر بفرض محال چند ثانیہ کے لئے محترم اصلاحی صاحب کی یہ بات درست تسلیم کر لی جائے کہ امام زہریؒ شیعہ تھے تو بھی اسے زیادہ سے زیادہ "بدعت صغریٰ" سے ہی عبارت سمجھا جائے گا جو کہ تابعین اور اتباع تابعین میں انتہائی تدین، ورع، تقوی اور صدق کے باوجود بکثرت موجود تھی۔ پس جو چیز متقدمین کے عرف میں "تشیع" کہلاتی تھی اگر اس کی موجودگی کو فرض کر لیا جائے تو بھی اس کے باعث امام زہریؒ کو ساقط الاعتبار ٹھہرانا سراسر ناانصافی کی بات ہوگی کیونکہ امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ان سب کی روایات کو رد کر دیا جائے تو تمام آثار نبوی کا علم ہمارے ہاتھوں سے جاتا رہے گا جو کہ دین میں ایک کھلا بگاڑ اور زبردست علمی خسارہ ہوگا۔

آں رحمہ اللہ کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں:

"فبدعة صغرىٰ كغلو التشيع أو كالتشيع بلا غلو ولا تحرف فهذا كثير في التابعين وتابعيهم من الدين والورع والصدق فلو رد حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية

---

(۱) رسالہ تدبر لاہور (مضمون: محمد بن شہاب زہری، مرتب: خالد مسعود) مجریہ ماہ مئی ۱۹۸۷ء

وهذه مفسدة بينة."(۱)

جناب اصلاحی صاحب مزید فرماتے ہیں ـــــ ''حالانکہ شارحین برملا اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ زہری بات کا بتنگڑ بنانے اور مختلف روایات میں گھپلا کر کے ان کے مزاج کو بدلنے میں ید طولی رکھتے ہیں'' ـــــ اصلاحی صاحب کا یہ الزام تو پہلے والے الزام سے بھی زیادہ شدید نوعیت کا ہے۔ نہ معلوم اصلاحی صاحب نے ان سطور میں کن شارحین کی طرف اشارہ فرمایا ہے؟ کتب حدیث کی تمام متداول اور معتبر شروح میں ایسی کوئی بات ہماری نگاہ سے تو قطعاً نہیں گزری۔ ہم ذیل میں امام زہریؒ کی صداقت و جرأت کی ایک شاندار مثال ہدیہ قارئین کرتے ہیں:

امام شافعیؒ اپنے چچا سے بیان کرتے ہیں کہ:

''ایک مرتبہ سلیمان بن یسار خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے دربار میں تشریف لائے تو اس نے سلیمان کو مخاطب کر کے سوال کیا کہ آیت: "والذی تولی کبره منهم له عذاب عظیم."(۲) (یعنی ''جس شخص نے اس بہتان کو باندھنے میں سب سے زیادہ حصہ لیا اس کے لئے سخت عذاب ہے'') کا مصداق کون ہے؟ انہوں نے جواب دیا: عبداللہ بن ابی بن سلول- ہشام نے کہا: "كذبت هو علی بن أبی طالب." (''تم جھوٹ کہتے ہو، بلکہ وہ تو علی بن ابی طالب ہیں'')۔ یہ سن کر سلیمان بن یسار نے کہا: امیر المؤمنین ہی خود اپنے ذمہ دار ہیں۔ اسی اثناء میں ابن شہاب الزہری تشریف لائے تو اس نے ان کو بھی مخاطب کر کے یہی سوال پوچھا انہوں نے بھی وہی جواب دیا تو ہشام نے ان سے بھی کہا: "كذبت، هو علی بن أبی طالب ." یہ سن کر ابن شہاب الزہریؒ نے فرمایا: "أنا أكذب لا أبا لك، فوالله لو نادى مناد من السماء : أن الله أحل الكذب ماكذبت، حدثنی عروة بن الزبيروسعيد بن المسيب وعبيد الله بن عبدالله وعلقمة بن وقاص كلهم عن عائشة أن الذی تولی كبره منهم عبدالله ابن ابی الخ " (یعنی: ''تیرا باپ مرجائے میں جھوٹ کہتا ہوں، واللہ اگر آسمان سے بھی مجھے کوئی پکار کر یہ کہے کہ اللہ تعالی نے جھوٹ بولنا حلال کر دیا ہے تو بھی میں جھوٹ نہیں بولوں گا۔ مجھ سے عروہ بن زبیر، سعید بن المسیب، عبیداللہ بن عبداللہ اور علقمہ بن وقاص سب نے حضرت عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے اس آیت کا مصداق عبداللہ بن ابی کو قرار دیا ہے۔'' (۳)

یہ واقعہ اس بات پر بصراحت دلالت کرتا ہے کہ آپ حق گوئی و بے باکی میں اپنی مثال آپ تھے۔ جب آپ احقاق حق کے معاملہ میں خلیفۂ وقت کے سامنے خاموش نہ رہ سکتے تھے تو ان سے یہ کس طرح توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ بات کا بتنگڑ بنا لیتے ہوں یا روایت میں گھپلا کر کے اس کا مزاج بدل دیتے ہوں؟ معاف فرمائیں ہمیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خود اصلاحی صاحب نے ہی کسی چھوٹی سی بات کا بتنگڑ بنا لیا ہے یا کسی شارح کے قول میں گھپلا کر کے اس کے

(۱) میزان الاعتدال ۱/ ۵-۶ (۲) النور-۱۱ (۳) فتح الباری ۷/ ۴۳۷

مزاج کو بدل ڈالا ہے، واللہ اعلم۔

روایات میں گھپلا کرنا یا بات کا بتنگڑ بنالینا اصلاً تحریف اور وضع حدیث کے ہم معنی الفاظ ہیں۔ شاید اصلاحی صاحب نے امام زہریؒ پر وضع حدیث کا یہ الزام بدنام مستشرق گولڈزیہر کے کلام سے اخذ کیا ہے۔ ہم اس الزام پر خود کوئی تبصرہ کرنے کی بجائے ایک دوسرے مستشرق ھورواتش کا وہ جواب نقل کرتے ہیں جو اس نے گولڈزیہر پر تعقباً یوں رقم کیا تھا:

''امام زہریؒ کا مقام و مرتبہ وضع حدیث اور افتراء سے بہت اعلیٰ و ارفع ہے۔''(۱)

آگے چل کر جناب اصلاحی صاحب فرماتے ہیں: ــــــ ''انہوں نے متعدد روایات ایسی بیان کی ہیں جن کے بیان میں وہ منفرد ہیں اور ان سے خاص صحابہ کرامؓ اور امہات المومنینؓ کی اہانت مقصود ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام شیعی ذہن کے ساتھ ہی ممکن ہے...... جن کو ''صحیح بخاری'' میں جگہ مل گئی ہے'' ــــــ یہ سب باتیں ہماری نگاہ میں اصلاحی صاحب کی کوتاہ بینی یا بیجا تعصب کا ہی نتیجہ ہیں، ورنہ تمام محدثین اور اہل علم حضرات کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روایت حدیث میں امام زہریؒ کا تفرد مضر صحت نہیں ہے بشرطیکہ تمام شروط صحت پائی جاتی ہوں، جیسا کہ ہم ''اخبار آحاد اوران کی حجیت'' کے زیر عنوان بیان کر آئے ہیں۔ اگر اصلاحی صاحب امام زہریؒ کی ایسی چند روایات کی نشاندہی فرما دیتے جن سے بقول ان کے ــــــ ''صحابہ کرامؓ اور امہات المومنینؓ کی اہانت مقصود ہے'' ــــــ تو ہم بھی کچھ کھل کر ان روایات پر بحث کرتے۔

جناب اصلاحی صاحب کا امام بخاریؒ کے متعلق یہ فرمانا بھی قطعاً غلط اور ان کی لاعلمی کی دلیل ہے کہ آں رحمہ اللہ نے امام زہریؒ کی روایات قبول کرتے وقت درایت کے اصول سے کام نہیں لیا ہے جس کے باعث دور صحابہؓ کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوگئی ہیں ــــــ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصلاحی صاحب نے امام بخاریؒ کی ''الجامع الصحیح'' کا بغور مطالعہ ہی نہیں کیا ہے ورنہ یہ حقیقت آں محترم سے ہرگز پوشیدہ نہ ہوتی۔

درایت کیا ہے؟ اس کی تاریخ، مبادئ و اصول اور فہم حدیث میں اس کا کیا اور کتنا عمل و دخل ہے؟ یہ جاننے کے لئے راقم کی کتاب: ''ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت''(۲) کی طرف رجوع فرمائیں۔ چونکہ امام بخاریؒ نے قبول روایت کے وقت روایت و درایت کے کن کن اصول کی پابندی کو اپنے اوپر لازم کیا تھا یہ اس کی تفصیل کا محل نہیں ہے، لہٰذا ہم بخوف طوالت اس بحث کو یہیں ترک کر دیتے ہیں اور اصلاحی صاحب کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ ''الجامع الصحیح'' کو بغور ایک بار پھر پڑھیں، ان شاء اللہ اس میں ان کو جا بجا روایت و درایت کی شاندار مثالیں

---

(۱) مجلۃ الثقافۃ الاسلامیۃ ۲/ ۳۷-۳۸، تاریخ تدوین حدیث مصنفہ ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی ۱۰۲-۱۰۳ (بتصرف یسیر)

(۲) ضعیف احادیث کی معرفت اور ان کی شرعی حیثیت ۶۳-۶۸

نظر آئیں گی اور دورِ صحابہ کے متعلق غلط فہمیوں کا ان کا شکوہ بھی خود بخود جاتا رہے گا۔

امام زہریؒ کے تفصیلی ترجمہ کے لئے مندرجہ ذیل کتب کی طرف مراجعت مفید ہوگی:

''تاریخ مدینہ دمشق'' لابن عساکر (قسم الزہری) تحقیق شکر اللہ بن نعمۃ اللہ، ''تذکرۃ الحفاظ'' للذھبی (۱)، ''معرفۃ الرواۃ'' (۲) الکاشف، (۳) ''میزان الاعتدال'' (۴)، ''سیر اعلام النبلاء'' (۵)، ''الرسالۃ'' للشافعی (۶)، ''تہذیب الاسماء واللغات'' للنووی (۷)، المجروحین'' لابن حبان (۸)، ''الجرح والتعدیل'' لابن ابی حاتم (۹)، ''التاریخ الکبیر'' للبخاری (۱۰)، ''تاریخ'' لابن خلکان (۱۱)، ''تاریخ فسوی'' (۱۲)، ''تہذیب الکمال'' (۱۳)، ''سنن الدارقطنی ...... (۱۴)، ''معرفۃ علوم الحدیث'' للحاکم (۱۵)، ''طبقات الفقہاء'' للشیرازی (۱۶)، ''اعلام الموقعین'' لابن قیم (۱۷)، ''منہاج السنۃ'' (۱۸)، ''جامع بیان العلم وفضلہ'' لابن عبدالبر، ''نصب الرایہ'' للزیلعی (۱۹)، ''فتح الباری'' لابن حجر، ''تہذیب التہذیب'' (۲۰)، ''تقریب التہذیب'' (۲۱)، ''تعریف اہل التقدیس'' (۲۲)، ''البدایہ والنہایہ'' (۲۳)، لابن کثیر، ''التقیید والایضاح'' للعراقی (۲۴)، ''فتح المغیث'' للسخاوی، ''تحفۃ الأحوذی'' للمبارکپوری (۲۵)، اور ''قواعد فی علوم الحدیث'' للتھانوی وغیرہ۔

●●●

(۱) ۱/۱۰۸-۱۱۳ (۲) ص ۱۷۱ (۳) ۳/۹۶
(۴) ۴/۴۰ (۵) ۵/۳۲۶-۳۵۰ (۶) ص ۴۶۸-۴۶۹
(۷) ۱/۹۱ (۸) ۱/۳۹ (۹) ۴/۱، ص ۷۱-۷۳
(۱۰) ۱/۲۲۰-۲۲۱ (۱۱) ۴/۱۷۷ (۱۲) ۱/۶۲۱-۶۳۷
(۱۳) ج ۳ (۱۴) ۲/۹ (۱۵) ص ۶۳
(۱۶) ص ۳۵ (۱۷) ۱/۱۸ (۱۸) ۲/۱۳۶، ۳/۲۴۲
(۱۹) ۱/۸۲، ۲۹۲، ۲/۱۹۷ (۲۰) ۹/۴۴۵ (۲۱) ۲/۲۰۷
(۲۲) ص ۱۰۹ (۲۳) ۹/۳۸۴ (۲۴) ص ۵۶
(۲۵) ب ۱/۱۸، ۳۶

اختتامیہ

ان تمام ابواب کا مفصل علمی و تحقیقی جائزہ پیش کرنے کے بعد ضرورت تو محسوس نہیں ہوتی کہ ہم حلقۂ فراہی واصلاحی کے نزدیک نہایت قابل قدر کتاب ''مبادئ تدبر حدیث'' پر اپنی طرف سے دوٹوک کوئی فیصلہ صادر کریں، لہذا یہ فیصلہ ہم قارئین کرام کی حق شناسی وصوابدید پر ہی چھوڑتے ہیں۔

البتہ ذیل میں جناب اصلاحی صاحب اوران کے ہم نوا زعماء و متجددین کے موقف کے حسب حال طوطئ ہند جناب ابوالکلام آزاد رحمہ اللہ کا ایک وقیع مضمون پیش خدمت ہے۔ یہ مضمون تقریباً اسّی سال قبل ''الھلال''(۱) کے کالم ''اسئلۃ وأجوبتھا'' میں ''انکار حدیث و مصلحین متفرنجین'' کے زیر عنوان شائع ہوا تھا۔ اسی مضمون پر ہم اپنی زیر نظر بحث ختم کرتے ہیں:

فتنۂ اصلاح واجتہاد جدید

یہ ایک نہایت اہم اور اصولی بحث ہے کہ اس قسم کے اعتراضات اور مطاعن کے لئے صحیح اور حقیقی طریقہ جواب ورد کا کیا ہے؟

ہمارے زمانے میں ایک نیا گروہ مصلحین و متکلمین کا پیدا ہوا ہے جس نے اپنی قابل تعریف بیداری و باخبری سے پہلے پہل ان اعتراضات سے واقفیت حاصل کی، اور چاہا کہ ان مطاعن کی آلودگی سے اسلام کے دامن کی تنزیہ وتقدیس ثابت کرے۔ اس کی مستعدی مستحق اعتراف ہے، اور اس کی نیت سعی قابل تحسین، لیکن افسوس ہے کہ جس کام کو وہ کرنا چاہتا تھا، اس کے لئے مستعدی اور آمادگی تو اس کے پاس ضرور تھی، پر اسباب ووسائل یکسر مفقود تھے۔ اس کا دماغ کارکن اور اس کا فہم طالب اجتہاد تھا، لیکن نہ تو اس کے پاس نظر علم پیا تھی جو معین مقصد ہوتی، اور نہ ہی فکر واقف کار تھا جو سامان مہیا کرتا۔ نہ تو اسے علوم اسلامیہ کی خبر تھی نہ فن حدیث واثر پر نظر تھی۔ نہ اصول فن سے اس نے واقفیت حاصل کی اور نہ اسفار و مصنفات محققین وائمہ قوم پر نظر ڈالی۔

جس طرح اسلام کے حریفوں نے اس پر طعن کرتے ہوئے اپنے جہل پر اعتماد کیا، اسی طرح اسلام کے ان حامیوں نے ان کا جواب دیتے ہوئے صرف اپنے بے خبرانہ اجتہاد ہی کو کافی سمجھا۔ چونکہ انہیں اپنی قوت کی خبر نہ تھی اور صرف اپنی فکر ورائے ہی پر اعتماد تھا، اس لئے وہ حریفوں کی سطوت سے مرعوب ہوگئے، اور قابل اعتراض روایات

---

(۱) الھلال، مجریہ ۱۷ تا ۲۴/ جمادی الآخرۃ ۱۳۳۲ھ بمطابق ۱۳ تا ۲۰/ مئی ۱۹۱۴ء صفحہ ۳۷۳ تا ۳۷۵

وبیانات کا انبار دیکھ کر اس طرح گھبرا گئے کہ ان میں رد و تحقیق کے لئے کوئی قوت فعال نہ رہی۔اور ان کا رشتہ کار حریفوں کی قوت اور استیلاء اثر کے ہاتھوں میں چلا گیا۔

اس گھبراہٹ میں انہوں نے اپنے تئیں بالکل مجبور پایا، اور اس کے سوا کوئی چارہ نہ دیکھا کہ اپنے کسی جدید خود ساختہ اصول کی بناء پر احادیث وروایات کی صحت ہی سے قطعی انکار کر دیں، اور اس طرح ان کے جواب کی ذمہ داری سے بآسانی سبکدوش ہو جائیں۔پس بجائے اس کے کہ وہ ان روایات کی حقیقت واصلیت کو واضح کرتے، انہوں نے اس قسم کے مجتہدانہ اصول وضع کرنا شروع کر دئے جن کو اگر صحیح تسلیم کرلیا جائے تو معترضین کے فتنہ سے بھی بڑھ کر ایک داخلی فتنہ عظیم اسلام میں پیدا ہو جائے۔ "أعاذنا الله من شرها ومن شر الجهل والفساد"

مثلاً انہوں نے ان اعتراضات سے بچنے کے لئے جو احادیث کی بناء پر کئے جاتے ہیں، سرے سے فن حدیث ہی کی تضعیف وتحقیر شروع کر دی، حتی کہ صاف فیصلہ کر دیا کہ چونکہ حدیثیں اکثر خبر آحاد ہیں اور خبر آحاد مفید یقین نہیں، اس لئے حدیث فی الحقیقت کوئی شئ نہیں ہے۔اس کے جواب کے ہم ذمہ دار نہیں! إنا لله وإنا إليه راجعون.

اس طرح انہوں نے ایک فتنہ سے بچنے کے لئے اپنے وجود کو دوسرا فتنہ بنا دیا، اور دشمن نے چونکہ مکان کے شاگرد پیشہ پر قبضہ کرلیا تھا، اس لئے اسے ہلاک کرنے کے لئے پوری عمارت میں آگ لگا دی، عزیز من! یہ اسلام کی حمایت نہیں ہے بل هي فتنة ولكن أكثر الناس لا يعلمون۔

وقت تفصیل کا متحمل نہیں اس لئے میں نہایت سرسری اشارات کروں گا۔اگر فن وارباب فن پر ان بے خبروں کی نظر ہوتی تو وہ سمجھتے کہ مخالفین کے حملوں سے بچنے کے لئے اس مہلک اجتہاد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ایک محفوظ ومصون طریق کار پیشتر سے موجود ہے، اور بغیر اس کے کہ کسی جدید مصلح ومجدد کو اپنے غزاء اجتہاد کے اعلان کی ضرورت ہو، خود محققین فن نے اس بارے میں جو اصول وقواعد وضع کر دیئے ہیں انہیں کے مطابق چل کر ہم بہتر سے بہتر حق تحقیق ودفاع ادا کر سکتے ہیں۔

اصول بحث ومسلک صحیح ومستقیم

اصل یہ ہے کہ یہ تمام نتائج جنون وبے خبری کے ہیں، اور وہ بے خبری ہمارے مخالفین اور ہمارے حماۃ ومصلحین، دونوں کے حصے میں آئی ہے۔ہمارا اولین فرض یہ ہے کہ ہم معترضین کو بتا دیں کہ قرآن کریم کے بعد ہمارے لئے حجت ودلیل کون کون سے مصادر علم واعتماد ہو سکتے ہیں؟ نیز یہ کہ کیا کسی روایت کا کسی کتاب میں درج ہونا اس کے

لئے کافی ہے کہ وہ مسلمانوں کے لئے حجت ہو سکے اور اس بارے میں ائمہ سلف نے کچھ اصول مقرر کئے ہیں یا نہیں؟

درحقیقت انہی دو سوالوں کا جواب آج کل کے صدہا داخلی و خارجی مباحث و اختلافات کے لئے بمنزلہ دلیل واساس کے ہے اور جس قدر مشکلات ہمیں نظر آتی ہیں اور جس قدر ٹھوکریں نئے مصلحین نے کھائی ہیں، وہ تمام اسی اصولی بحث کے افراط و تفریط کا نتیجہ ہے۔

ان دو سوالوں کا مختصر جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کے بعد یقیناً اور حتماً احادیث صحیحہ کا درجہ ہے، اور بغیر کسی خوف اور تامل کے اس کا اعتراف کر لینا چاہئے کہ حدیث صحیح ایک ایسا مصدر علم ضرور ہے جو ہمارے لئے دلیل اور حجت ہو سکتا ہے۔ اور جس طرح ہم اپنے داخلی اعمال میں احادیث کے معترف و معتقد ہیں، بالکل اسی طرح خارج کے اعتراضات میں بھی ان کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔

لیکن حدیث ایک مدوّن و منضبط فن ہے جسکے اصول و قواعد ہیں، اور اس کی جمع و ترتیب کا کام صدیوں تک جاری رہا ہے۔ اس لئے صحت و اعتبار کے لحاظ سے مختلف طبقات و مدارج میں منقسم ہو گیا ہے اس کی بنیاد انسانوں کی روایت پر تھی اس لئے اصول شہادت و روایت کی بناء پر ضرور تھا کہ نقد روایت کے اصول وضع کئے جاتے اور وضع کئے گئے۔ اس پورے کرۂ ارضی کے اندر جس میں انسان نے ہزار ہا برس کے تجارب و محن کے بعد صدہا علوم و فنون تک رسائی حاصل کی ہے، اور ہر قوم نے علم کی تفتیش و تدوین میں حصہ لیا ہے، بے خوف دعوی کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ کسی علم و فن کو بھی انسانی دماغ نے اس درجہ منضبط، اور سعی انسانی کی انتہائی حد تک مرتب و مہذب نہیں کیا جیسا کہ علمائے سلف نے فن حدیث کو، اور یہ ایک مخصوص شرف و مزیت علمی ہے، امت مرحومہ کی جس میں دنیا کی کوئی قوم شریک و سہیم نہیں۔ والقصة بطولها.

پس ضرور ہے کہ جس حدیث سے ہمارے سامنے استدلال کیا جائے، اس کی صحت اصول و قواعد مقررۂ فن اور علوم متعلقۂ حدیث سے ثابت بھی کر دی جائے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو ہمارے لئے کسی طرح بھی دلیل و حجت نہیں ہو سکتی۔

ایک عام غلط فہمی

ایک بہت بڑی غلط فہمی یہ پھیل گئی ہے کہ فن حدیث کے طبقات و مدارج اور محدثین کے طریق جمع و اخذ پر لوگوں کی نظر نہیں۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ تفسیر و سیر اور مغازی و ملاحم کی کسی کتاب میں بسلسلۂ اسناد کسی روایت کا درج ہونا اس کے لئے کافی ہے کہ اسے تسلیم کر لیا جائے۔ حالانکہ یہ صریح غلطی ہے، اور خود محدثین نے اس غلطی کو کبھی جائز نہیں رکھا۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللہ البالغۃ وغیرہ میں جو تصریحات اس بارے میں کر دی

ہیں، وہ قدماء کی تصنیفات سے مستغنی کر دیتی ہیں۔ انہوں نے باعتبار صحت وشہرت وقبول کتب احادیث کو چار درجوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول درجے میں وہ موطأ امام مالک اور صحیحین کو قرار دیتے ہیں، اور بقیہ کتب صحاح ستہ کو دوسرے درجے میں رکھتے ہیں۔ اس کے بعد دارمی، ابویعلی ابن حمید، طیالسی کے مسانید اور عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، حاکم، بیہقی اور طبرانی وغیرہ کے مجموعے ہیں۔ انہیں تیسرے درجے میں قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں رطب ویابس ہر طرح کا ذخیرہ ہے، یہاں تک کہ موضوع حدیثیں بھی شامل ہیں۔ شاہ صاحب نے سنن ابن ماجہ کو بھی اسی درجہ میں قرار دیا ہے۔ مگر اس کے خلاف رائیں زیادہ ملیں گی۔

چوتھے درجے میں کتب حدیث کا تمام بقیہ حصہ داخل ہے۔ علی الخصوص تصانیف حاکم، ابن عدی، ابن مردویہ، خطیب، تفسیر ابن جریر طبری، فردوس دیلمی، ابونعیم صاحب حلیہ، ابن عساکر وغیرہ وغیرہ۔ عام کتب تفاسیر ودلائل وخصائص وقصص کا سرچشمہ یہی کتابیں ہیں۔

ان بزرگوں نے اپنا مقصد کتب صحاح کے جامعین سے بالکل مختلف قرار دیا تھا۔ اس مقصد کی بےخبری سے تمام مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔ انہوں نے کبھی بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ جس قدر حدیثیں وہ پیش کرتے ہیں، سب کی سب قابل اعتماد ہیں۔ ان کا مقصد صرف احادیث کو کسی خاص سلسلے سے جمع کر دینا تھا، اور اس کے نقد و بحث کو انہوں نے دوسروں کے لئے چھوڑ دیا تھا۔

چنانچہ اس کا سب سے بڑا واضح ثبوت یہ ہے کہ محققین فن حدیث نے ہمیشہ اپنی تصنیفات میں ان کی جمع کردہ حدیثوں کو اسی وقت قبول کیا جبکہ وہ اصول مقررۂ حدیث کے مطابق جانچ لی گئیں، اور ہمیشہ ان پر اپنے اپنے اصولوں کے ماتحت ردوقدح اور نقد وجرح کرتے رہے۔ سب سے بڑا ذخیرۂ حدیث اس قسم کا امام ابن جریر طبری کی تفسیر ہے جنہوں نے قرآن کریم کی ہر آیت کے نیچے روایات کے جمع کرنے کا التزام کیا ہے،...... یا پھر طبرانی کے معاجم ہیں، اور حاکم کی مستدرک، ابن حمید و دارمی کی مسانید، اور ابونعیم و دیلمی کی تصنیفات ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ حافظ ابن حجر عسقلانی اور حافظ ذہبی جیسے مسلم محدثین اپنی تصنیفات میں جابجا ان کی مرویات پر جرح ونقد کرتے ہیں، اور کسی روایت کو بحث ونظر کے بعد مقبول اور کسی کو مردود قرار دیتے ہیں۔ صرف فتح الباری اور عینی ہی اٹھا کر دیکھ لیجئے کہ اس ردوقبول کا کیا حال ہے؟

امام ابن تیمیہ سے بڑھ کر فن حدیث کا اور کون حامی اور غواص ہوگا، جنہوں نے اس راہ میں بےشمار متاعب وشدائد بھی فقہاء متقشفین کے ہاتھوں برداشت کئے، مگر جن خوش نصیبوں کو امام موصوف کی تصنیفات کے مطالعہ کرنے کی توفیق ملی ہے، وہ اندازہ کر سکیں گے کہ میں کیا کہہ رہا ہوں؟ منہاج السنہ وغیرہ میں صحاح کی متعدد احادیث کو انہوں نے صاف صاف رد کر دیا ہے!

یہ ہمارے پاس علامہ ابن قیم کی زادالمعاد اور اعلام الموقعین وغیرہ مصنفات شہیرہ موجود ہیں۔ایک نہیں متعدد مقامات پر علامہ موصوف ان کتابوں کی بیان کردہ احادیث کو بلا تکلف رد کردیتے ہیں۔صرف اتنا ہی نہیں بلکہ کتب صحاح کی مرویات پر بھی روایت ودرایت کے مقررہ اصول کے بموجب نظر انتقاد ڈالتے ہیں،اور کسی سے استدلال کرتے ہیں اور کسی کو اعتماد کے لئے غیر مفید بتلاتے ہیں۔پھر فقہائے حنفیہ کا طرز عمل تو اس بارے میں ایک صاف شہادت ہے جو احادیث صحیحین تک کو بلا تکلف اپنے قیاس ودرایت کے مقابلہ میں تسلیم نہیں کرتے۔

پس یہ ایک صریح اور مسلم بات ہے کہ احادیث کے تسلیم کرنے کے لئے طریق نقد ونظر سے کام لینا ضروری اور ناگزیر ہے اور اس بارے میں ہمیشہ اکابرین فن کا یکساں طرز عمل رہا ہے۔اس امر کے لئے کسی شہادت کے پیش کرنے کی ضرورت نہ تھی۔میں نے اس لئے زور دیا تاکہ مخالفین اسلام یہ نہ سمجھیں کہ ان کے اعتراضات سے بچنے کے لئے یہ کوئی نیا اصول قرار دیا جارہا ہے۔یہ اصول ہمیشہ سے موجود ہے،اور جس طرح ہم اب سے آٹھ سو برس پہلے صرف انہیں احادیث کو تسلیم کرتے تھے جو قواعد مقررۂ فن سے ثابت ہوجائیں،اسی طرح آج بھی صرف انہی روایتوں کو تسلیم کریں گے جو خود ان روایات کو جمع کرنے والوں کے مقررہ اصول کے مطابق ثابت کردی جائیں۔یہ بالکل ایک کھلی ہوئی بات ہے۔علی الخصوص کتب تفسیر وسیرت ومغازی اور قصص انبیاء سابقین واسرائیلیات کے متعلق ابتداء سے ائمۂ فن نے یہی رائے دی ہے،اور حضرت امام احمد کے زمانے سے جبکہ انہوں نے "ثلاثة كتب ليس لها أصل: المغازي والملاحم والتفسير" کہا تھا،حفاظ حدیث کے آخری عہد تک جبکہ ابن حجر،ابن تیمیہ،ابن قیم اور حافظ ذہبی رحمہم اللہ نے کتابیں تصنیف کیں،تمام محققین فن کا طرز عمل اسی کا مؤید رہا ہے۔

خلاصۂ مطالب

پس ضرور ہے کہ اس امر کو اچھی طرح معترضین اسلام پر واضح کردیا جائے اور اس کے اصول وقواعد ان کے سامنے پیش کردیئے جائیں،اس کے بعد ان سے بحث کی جائے۔اگر ایسا کیا جائے تو باوجود اس واقفیت کے جو مجھے معترضین کے ذخیرۂ کثیرۂ مطاعن ومعائب سے ہے،اور باوجود ان مشکلات کا کامل اندازہ کرنے کے جو ہمارے لئے مصلحین ومجتہدین اور متکلمینِ قرن جاری کو رد مطاعن اور دفع اعتراضات وشکوک میں پیش آئی ہیں،میں پورے طمانیت قلب اور وثوق کامل کے ساتھ کہتا ہوں کہ احادیث معتبرہ کی بنا پر کوئی دقت ہمیں اس راہ میں پیش نہیں آئے گی،اور نئے اجتہادات وتجدیدات کا طوفان مہلک وھادم اٹھانے کی بالکل ضرورت نہ ہوگی۔

یہی وہ مقام ہے جہاں آکر باجود اتحاد مقصد وعلم ضرورت،مجھے نئے مصلحین متفرنجین سے علیحدہ ہوجانا پڑتا ہے،اور باوجود ان کے کاموں سے غیر جامدانہ وغیر متقشفانہ واقفیت کے،میرے دل میں ان کے لئے کوئی حسن اعتقاد و

اعتماد پیدا نہیں ہوتا۔ بلا شبہ ضرورتیں شدید اور نظر و تحقیق کی داعیات ناگزیر ہیں، یقیناً ہمارا مقابلہ سخت اور بہت سے عوارض و جزئیات میں بالکل نئے قسم کا ہے، اور یہ بھی بالکل سچ ہے کہ جو لوگ سب سے پہلے حریف کے وجود سے خبردار ہوئے اور میدان کارزار میں نکلے، ان کی مستعدی و ہوشیاری اور سعی و محنت کا پوری طرح اعتراف کرنا چاہئے، لیکن تاہم ان میں سے کوئی بات بھی اس کے لئے مستلزم نہیں ہے کہ ناواقفیت کو مجتہد العصر اور لاعلمی و بے خبری کو صاحب الامر تسلیم کر لیا جائے، اور بلا ضرورت دشمنوں کے مقابلہ میں ایسا اسلحہ اٹھایا جائے جس کا پہلا وار خود اپنے ہی گردن پر پڑے؟

جبکہ ہر اصول و قواعد فن کے مطابق چل کر بعینہ وہی مقصد حاصل کر سکتے ہیں جو ان لوگوں کے پیش نظر ہے تو پھر اس کی کیا ضرورت ہے کہ محض اپنے فہم و قیاس شخصی کا نام ''درایت و احتجاج عقلی'' رکھ کر ان علوم مسلمہ اسلامیہ کی تضعیف و تحقیر بلکہ انکار و انہدام کے درپے ہو جائیں، جو خزائن امت کا رأس المال، و اشرف ترین مصادر علوم دینیہ، و سر چشمہ معارف و حقائق اسلامیہ، و تاریخ صدر اول و سیرت حضرت ختم المرسلین ہے، اور جس کے لئے خود صحابہ و تابعین، ائمہ مہتدین، اور تمام سلف صالح، بل اجماع جمیع امت مرحومہ، من بداية عهدها إلى زماننا هذا، قولاً و فعلاً ہمارے سامنے موجود ہے؟ درحقیقت ایسا کرنا اصول متفقہ امت اور مصادر شریعہ و علوم شرعیہ میں ایک سخت اختلال و اغتشاش پیدا کرنا ہے جس کا نتیجہ مہلک اور جس کے عواقب فساد آلود ہیں۔''

• • •